



Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

begonnen von

D. J. J. Herzog † und D. G. L. Plitt †

fortgeführt von

D. Alb. Hauck,

ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Zwölfter Band.

Pius II. bis Ring.



Leipzig, 1883.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Pius II., Papst von 1458—1464. Enea Silvio de' Piccolomini war am 18. Oktober 1405 in dem kleinen, unfern von Siena gelegenen Flecken Corsignano (später Pienza nach Pius II. genannt) geboren. Die Piccolomini gehörten einem aus Siena vertriebenen, ganz verarmten Adelsgeschlechte an, das immerhin auf die Zal seiner Anen stolz sein konnte, wenn es auch nicht, wofür Pius II. einst in allem Ernste das häufige Vorkommen der Namen Aeneas und Silvius in seiner Familie anfürte, von Romulus seinen Ursprung nahm. Aeneas Silvius, der älteste von 18 Kindern, welche Vittoria Forteguerra ihrem Gatten, dem Silvio de' Piccolomini, einem früheren Hofmanne des Gian Galeazzo von Mailand, der sich nunmehr auf sein kleines Erbteil in Corsignano zurückgezogen hatte, gebar, musste als Knabe dem Vater in der Bodenbewirtschaftung zur Hand gehen, bis ihn ein Priester in den Anfangsgründen unterrichtete. Mit 18 Jaren bezog Aeneas Silvius die Universität Siena, verteilte hier seine Zeit zwischen angestrengten humanistischen Studien und dem bunten, der Sinnenlust hingegebenen Leben eines italienischen Studenten damaliger Zeit. Der Bußruf des gewaltigen Volkspredigers Bernardino von Siena traf auch seine Seele, ließ ihn sogar 1425 den Entschluss fassen, in den Franziskanerorden einzutreten. An der Ausfürung dieses Gedankens hinderte ihn jedoch die Einsprache seiner Freunde. Piccolomini begab sich einige Jare später nach Florenz, wohin der junge hochberühmte Humanist Filelfo die aufstrebenden Geister mit magnetischer Kraft zog. Hatte jener sich schon in Siena an die Abfassung von Gedichten nicht nur in tuscischer, sondern auch in lateinischer Sprache gewagt und lateinische Reden aufgesetzt, so eignete er sich jetzt in Florenz die Feinheiten des lateinischen Stils an. Den unbemittelten Aeneas Silvius ermante der Vater immer dringender, endlich ein Brotstudium zu ergreifen; so musste er sich denn der Jurisprudenz zuwenden, sah sich aber bald in der glücklichen Lage, dieser von ihm gehassten Wissenschaft den Abschied geben zu können. Denn der Bischof von Fermo, Capranica, der auf dem Wege nach Basel, wohin er eilte, um sich beim Konzile über Eugen IV. zu beschweren, Siena berürte, richtete an Aeneas Silvius die Aufforderung, ihn als sein Sekretär nach Basel zu begleiten. Hier langten der Herr und sein Diener 1432 um die Zeit an, als das Konzil sich mit aller Entschiedenheit weigerte, der Bulle Eugens IV. vom 18. Dez. 1431 zu gehorsamen, welche seine Aufhebung aussprach und seine Widereröffnung nach anderthalb Jaren in Bologna in Aussicht stellte (s. d. Art. Basler Konzil Bd. II, S. 121 ff.). Wie der Bischof von Fermo, so schlug sich auch sein Sekretär auf die Seite der Opposition; doch bald verließ Aeneas Silvius den Dienst bei Capranica, andere Prälaten wussten die Feder des gewandten Sekretärs besser zu bezalen; seine Herren hat Piccolomini oft gewechselt, aber er weiß sich solche zu wälen, die ihm einen sich steigernden Einfluss auf die Konzilsangelegenheiten und auf die politischen Verhältnisse ermöglichten. Als Sekretär des Bischofs von Novara scheint er an der von diesem geplanten, die Gefangennahme Eugens IV. bezweckenden Verschwörung in Florenz mehr oder weniger beteiligt gewesen zu sein. Als aber der Anschlag entdeckt, der Bischof ins Gefängnis geworfen wurde, schwebte auch Piccolomini in Gefar; ihn rettete vor dem Kerker nur die eilige Flucht in den

Palast des Kardinals Albergati. Letzterer nahm ihn in seine Dienste und als seinen Sekretär zu jenem Kongress mit, der 1435 in Arras den Frieden zwischen Burgund und Karl VII. von Frankreich vermittelte. Von hier aus machte Piccolomini im Auftrage Albergatis eine Reise nach Schottland, die ihm beinahe ein Grab in den Wellen bereitet hätte; das wärend der Lebensgefar getane Gelübde, barfuß zu einer schottischen Kapelle der Jungfrau Maria zu wallfarten, zog ihm, da er es zur Winterzeit einlöste, die Gicht zu, die er nie wider verlor; doch scheint seine Buße nicht eine sehr tiefe gewesen zu sein; für seinen lockeren Lebenswandel nach der Wallfart ist der Umstand beweisend, dass ihm bald nach jener Reise eine Schottin einen Son gebar.

Als Aeneas Silvius im Frühling 1436 nach Basel zurückkehrte, trat er nicht wider in die Dienste Albergatis. Leicht fand er Verwendung und Unterhalt als Sekretär bei anderen Konzilsprälaten. Wie so manche Kopisten und Schreiber erlangte auch er, obwol er noch nicht einmal Priester, sondern erst Psalmist war, Sitz und Stimme im Konzil. Dasselbe sollte eben die Entscheidung fällen, an welchem Orte die Zusammenkunft der Griechen mit den Abendländern zum Zwecke einer Union stattzufinden habe. In seiner ersten Konzilsrede suchte Piccolomini die Wal auf Pavia zu lenken, one einen Erfolg zu erzielen, aber er erreichte doch den geheimsten Zweck des glänzenden Vortrags, die Versammelten auf den redegewandten Schöngeist aufmerksam zu machen, der jeder Partei, selbst der päpstlichen, eine Schmeichelei zu sagen wusste. Bekanntlich wollte Eugen IV., um weitere, tief in das Fleisch der Kurie einschneidende Beschlüsse zu verhindern, das Konzil aus Basel in eine italienische Stadt, womöglich nach Florenz, verlegen, und daselbst die Verhandlungen mit den Griechen eröffnen. Auf diesen Vorschlag einzugehen, weigerte sich die Majorität der Baseler Kirchenversammlung, von ihr sagte sich 1437 die Minorität los und begab sich zu Eugen IV.; ihr schloss sich Aeneas Silvius nicht an, obwol er damals der Sekretär des Kardinals Cervantes, eines Vertreters der päpstlichen Ansprüche, war. In dem vom Baseler Konzil gegen Eugen IV. gefürten Prozess, der am 24. Januar 1438 zur Suspension, am 25. Juni zur Absetzung des Papstes fürte, muss Aeneas Silvius immerhin eine Rolle gespielt haben, sonst wäre es kaum erklärlich, dass ihn die Kirchenversammlung mit der Zeit zu ihrem Schreiber, dann zum Abbreviator, schließlich zum Oberabbreviator ernannte, ja sogar in den sehr einflussreichen Ausschuss der Zwölfmänner wälte. Auch rühmt sich Aeneas Silvius, dass ihn die Synode oft mit Gesandtschaften betraut habe. Auf diesen scheint er, wie ein galantes Abenteuer in Straßburg mit einer Brittin beweist — die ihm den zweiten Son gebar — seine sinnliche Natur dafür entschädigt zu haben, dass sie sich in Basel unter Augen des Konzils vor groben sexuellen Vergehungen hüten musste, die doch auch einem tonsurirten Psalmisten, obwol ein solcher noch kein Keuschheitsgelübde übernahm, schlecht zu Gesichte standen. Wie früher in Schottland, so ist Piccolomini jetzt ein zweites Mal wie durch ein Wunder dem Tode entronnen; die im Sommer 1439 Basel verheerende Pest hatte auch ihn ergriffen. Schon war ihm das Viatikum gereicht, als eine Krisis eintrat; der in Basel bereits Totgesagte genas völlig.

Das Baseler Konzil fur fort, den Aeneas Silvius auszuzeichnen, es bestimmte ihn zum Mitgliede des Konklaves, das nun nach Absetzung Eugen IV. einen neuen Papst wälen sollte; doch der an ein leichtfertiges Leben allzu gewönte Piccolomini schlug diese Ehre aus, da er, um Mitglied der Walversammlung zu werden, sich hätte zum Diakon weihen lassen und das Gelöbnis der Keuschheit ablegen müssen. Trotzdem übertrug ihm in Gemeinschaft mit einem Anderen das Konzil die Aufsicht über die äußere Ordnung des Konklaves, aus dem als erwälter Papst der Herzog Amadeus von Savoyen hervorging; er nannte sich Felix V. (s. d. Art. Bd. IV, S. 522). Unter den Abgesandten des Konzils, die diesem im Januar 1440 seine Erhebung auf den Stul Petri anzuzeigen hatten, befand sich auch Aeneas Silvius, der nicht lange nachher von Felix V. zu seinem Sekretär in Konzilssachen ernannt wurde.

Bald nach der Absetzung Eugen IV. hatte Piccolomini seine Kommentarien

über das Baseler Konzil zu schreiben begonnen, um das von Letzterem über jenen gefällte Urteil sowie die Wal Felix V. zu rechtfertigen. Auch verfasste er im November 1440 seinen „libellus dialogorum de generalis Concilii auctoritate", in welchem er nach sokratischer Methode die Frage, wo die rechtmäßige Synode versammelt ist, ob in Basel oder in Ferrara-Florenz, zugunsten der Baseler Synode entschied.

Neue Aussichten eröffneten sich dem Aeneas Silvius, als er 1442 als Gesandter des Baseler Konzils am Reichstage zu Frankfurt am Main teilnahm. Er machte hier die Bekanntschaft des Bischofs Silvester von Chiemsee und des Erzbischofs von Trier, Jakob von Sirk. Diese empfahlen ihn dem Könige Friedrich III., der ihn für eine Reihe von wertlosen Versen, deren viele als ihren hervorstechendsten Zug sinnliche Zuchtlosigkeit aufwiesen, am 27. Juli 1442 mit dem Lorbeerkranze zum Dichter krönte. Als darauf der König dem poeta laureatus die Stelle eines Sekretärs in der Reichskanzlei antragen ließ, war dieser, der die machtlose Stellung seines Baseler Papstes insbesondere an den ihm als Sekretär Felix V. nur spärlich zugehenden Einnahmen empfand, gerne bereit, seinen bisherigen Herrn zu verlassen, aber nur unter der Bedingung, dass dieser ihm die Erlaubnis zum Austritt aus seinem Dienste gewäre. In Wien wurde Piccolomini bald der Vertraute des kaiserlichen Kanzlers Schlick zum Ärger der übrigen Kanzellisten, die ihn jedenfalls mehr beneideten, als sie an seiner Lascivität, wie sie vorgaben, Anstoß nahmen. Die Frivolität des Aeneas Silvius hat allerdings am Hofe Friedrich III. zu Wien und Wienerisch Neustadt ihren Höhepunkt erreicht. Aus jener Zeit stammt das Bekenntnis: „Wer hat, dreißig Jare alt, um der Liebe willen kein Verbrechen begangen, ich schließe das von mir, den die Liebe in tausend Gefaren gebracht". Nirgends tritt uns die schamlose Leichtfertigkeit des königlichen Schreibers so unverschleiert entgegen, als in dem berüchtigten Briefe Piccolominis an seinen ergrauten Vater vom 20. September 1443, in welchem er diesen bittet, seinen mit der Brittin erzeugten Son bei sich aufzunehmen. Nicht genug, dass er den ganzen Verfürungsakt, dem jener Knabe sein Dasein verdankte, in breiter Anschaulichkeit darstellt, so entschuldigt er noch sein Vergehen damit, dass er „kein Kastrat sei und nicht zu den Kalten gehöre", sowie dass die Natur allen Tieren den Trieb zum Beischlafe eingepflanzt habe. Der Verfasser dieses Briefes musste jedes Pietätsgefül abgestreift haben, wenn er seinem Vater zurufen konnte, „du weißt, was du für ein Hahn gewesen bist". Die Worte dieses Schreibens „Mag der Heuchler so sprechen, als ob er sich keiner Schuld bewusst, ich weiß kein Verdienst in mir, und allein die göttliche Gnade macht mir Hoffnung auf Erbarmen, sie weiß, dass wir schwankend sind und geneigt zum Irrweg, sie wird auch mir den Quell der Verzeihung nicht verschließen, der allen fließt", darf man aber nur dann mit Janssen als Zeichen der bußfertigen Gesinnung des Aeneas Silvius ansehen, wenn man die den obscönen Bericht einleitenden christlichen Phrasen: „der Herr hat mir einen Nachkommen gegeben" und „ich danke dem Herrn, dass er die Geburt des Weibes zu einem Knaben geformt hat", als Beweise echter Frömmigkeit gelten lassen will. In jenem Rekurriren auf die göttliche Gnade kann nichts anderes gefunden werden, als eine Beschönigung des Delikts durch Hinweis auf die Barmherzigkeit Gottes, der dem Menschen, den er selbst mit dem Fortpflanzungstriebe ausgestattet habe, verzeihen müsse, wenn er seiner Natur folge. Von einer Bußstimmung sollte hier um so weniger geredet werden, als wir in diesem Schreiben nirgends dem Vorsatze des Piccolomini begegnen, sein sittenloses Leben aufzugeben. Dass nun aber — wie Janssen behauptet — „allmählich eine Sinnesänderung bei Aeneas eintrat", läßt sich nicht nachweisen. Wenn dieser am 31. Oktober 1444 einen Freund bittet, ihm eine vollständige Bibel zu besorgen und demselben schreibt, „ich will mich in das Evangelium vertiefen, ich schätze die Lust dieser Welt gering, und möchte Gott allein dienen", so spricht gegen den Ernst dieses Vorsatzes nicht nur seine vor einigen Monaten verfasste Liebesnovelle Eurialus und Lukretia, die er am 3. Juli 1444 seinem Freunde Sozzini, der ihn zur Abfassung einer erotischen Erzälung aufgefordert hatte, mit den Worten zusendet: „Es

1*

ist etwas Nichtswürdiges, was dich noch nicht ein Greis sein läßst; ich will aber deinem Gelüste dienstbar sein und deine alte Sinnlichkeit kitzeln"' sondern in noch höherem Grade seine aus dem August und September 1444 stammende Komödie Chrisis, von der ein Kenner urteilt, „dass sie zwar einen glänzenden Witz und eine innige Vertrautheit mit den Zoten und Obscönitäten der römischen Dichter beweist, aber im übrigen einer Auffürung im Bordell durchaus würdig ist, wie sie denn unter Dirnen, Dirnenjägern, Kupplerinnen und änlichen Unflätigkeiten spielt"· Auch wird das Zeugnis, welches in den die Bitte um Besorgung einer Bibel begleitenden Worten für eine sittliche Umwandlung zu liegen scheint, durch einen späteren Brief vom 1. Juni 1445 entkräftet, in dem wir ganz änlichen Äußerungen des Aeneas wie in dem vorhin citirten Schreiben an seinen Vater vom 20. September 1443 begegnen. Heißt es hier doch, „ich wundere mich nicht, dass der Mensch nach dem Menschen entbrennt, und ein änliches Geschöpf aufsucht, das ist eben menschlich und dieses Begehren liegt in der Natur. Wenn aber jemand niemals ein Weib geliebt und zu keiner in Liebe erglühte, so war er ein Gott oder eine Bestie". Allerdings hat es den Anschein einer tieferen Sündenerkenntnis und einer hieraus entspringenden Umkehr, wenn Piccolomini, der noch am 18. Februar 1444 einem Freunde brieflich erklärt hatte, dass er nicht in den geistlichen Stand treten wolle aus Furcht vor der in demselben zu bewarenden Enthaltsamkeit, nun am 6. März 1446 von sich meldet: „Ich bin Subdiakonus, was ich zu werden einst überaus scheute. Aber es ist von mir jener Leichtsinn des Geistes gewichen, der unter den Laien zu wachsen wünschte". Der Eindruck der Reue und der aus ihr entsprungenen Abwendung vom Laster wird noch verstärkt, wenn wir in einem Briefe des Aeneas Silvius vom 8. März 1446 an einen seiner vertrautesten Freunde lesen, „der ist ein elender Mensch und der Gnade Gottes nicht teilhaftig, der nicht endlich zu seinem bessern Inneren zurückkehrt, in sich geht, seinen Wandel bessert, der nicht darüber nachdenkt, was nach dieser Welt in einer anderen sein wird; ich habe genug und übergenug gefehlt, schon gehe ich in mich, o! möchte es nicht zu spät sein". Jedoch mit Janssen diese Worte zugunsten einer religiös-sittlichen Erneuerung zu deuten, hindert uns der Umstand, dass der Verfasser dieses Briefes einige Zeilen weiter diese frommen Äußerungen selbst mit den Worten für Phrasen erklärt: „Doch was soll zwischen mir und dir dieser Ernst? Ich weiß, dass ich vergebens rede, dass du mir nicht trauest; du denkst, ich rate mit vollem Magen das Fasten an. Ich gestehe es dir ein, liebster Bruder, ich bin voll, ich habs satt, ich habe mir an der Venus den Überdruss geholt". Dass der tiefste Grund der Abkehr des Piccolomini von den sinnlichen Ausschweifungen nicht Buße und Reue über dieselben, sondern körperliches Siechtum war, beweist die hier von ihm abgegebene Erklärung, dass seine Sehnen so matt, seine Knochen so morsch seien, dass er „keinem Weibe mehr zur Lust dienen" und ihm „kein Weib mehr Lust bringen könne". „Beim Herkules", ruft er aus, „an der Keuschheit habe ich wenig Verdienst, denn lasse mich dir die Warheit sagen, die Venus flieht mich mehr, als ich sie verabscheue. Doch ich danke Gott, dass das Begehren nicht größer ist, als das Können". Angesichts solcher Äußerungen sollte man es doch nicht wagen, von einer Bußstimmung und einer allmählich sich vollziehenden Sinnesänderung sowie von religiösen Motiven beim Eintritt des Aeneas Silvius in den geistlichen Stand zu reden! Je weniger derselbe nun Gefallen an den sinnlichen Freuden fand, um so mehr an Erwerb und Geldgewinn. Eine staunenswerte Virtuosität entwickelte er wärend seiner Amtstätigkeit am königlichen Hofe in der Pfründenjagd. Allerdings erwarb er sich die Gunst seines königlichen Herrn nicht durch schriftstellerische Leistungen, wie er zuerst gehofft haben mag, sondern durch diplomatische Geschicklichkeit. Seine Bemühungen, den Humanismus nach Deutschland zu verpflanzen, waren nur von geringem Erfolge gekrönt; er beklagte sich darüber, dass die Fürsten in Deutschland die Poesie gering achten, und droht ihnen, dass, wenn sie Pferde und Hunde lieber halten als Dichter, sie ruhmlos wie Pferde und Hunde sterben werden. Unter den deutschen Verhältnissen wolgefült hat er sich nie; die Deutschen waren ihm Barbaren, deren Fürsten, Adel und studirende Ju-

gend keinen Sinn für seine Bildung besaßen und ihre liebste Beschäftigung im unmäßigen Trinken sahen, deren Professoren und Gelehrte sich um leere Abstraktionen stritten.

One Zweifel hat Aeneas Silvius König Friedrich III. als diplomatischer Agent große Dienste geleistet; dazu setzte ihn die folgenschwere kirchenpolitische Umwandlung in den Stand, die sich in ihm in den nächsten Jaren nach dem Übertritte in die Dienste des Wiener Hofes vollzog. Wärend noch der Papst Felix V. und das Baseler Konzil den Piccolomini als den Advokaten ihrer Sache am königlichen Hofe ansahen, hatte der Geheimschreiber Friedrich III. schon eine Schwenkung gemacht, die darin ihren Ausdruck fand, daſs er sich als Vertreter der von den deutschen Kurfürsten am 17. März 1438 abgegebenen, später auch von Friedrich III. acceptirten Erklärung der völligen Neutralität zwischen den streitenden Gegenpäpsten zu geriren begann. Hiebei konnte der Eigennutz Piccolominis gut seine Rechnung finden, denn die Neutralität bot ihm die Möglichkeit, abzuwarten, wer von beiden Päpsten aus dem langen Kampfe als Sieger hervorgehen werde. Diese zuwartende Stellung aufzugeben, nötigte ihn aber das Verhalten seines Vorgesetzten, des Kanzlers Schlick, der sich alle Mühe gab, Friedrich III. aus der Neutralität heraus und auf die Seite des römischen Papstes hinüber zu drängen, in der Hoffnung, als Lon von diesem für seinen Bruder das Bistum Freising zu erlangen. Jetzt wendet sich auch Aeneas Silvius Eugen IV. zu, one doch alle Brücken hinter sich abzubrechen, welche in das Lager Felix V. hinüberfürten.

In Angelenheiten der deutschen Kirche und ihrer Beziehungen zu den Gegenpäpsten hat Piccolomini zum ersten Male auf dem Nürnberger Reichstage von 1444 eine hervorragende Rolle gespielt. Friedrich III. ernannte ihn hier zum Mitgliede jener Reichstagsdeputation, die sich schließlich dahin aussprach, daſs die deutsche Neutralität am 1. Okt. 1445 ihr Ende erreichen, dann aber das in eine deutsche Stadt zu berufende allgemeine Konzil die Entscheidung fällen solle, ob Eugen IV. oder Felix V. Obedienz zu leisten sei. Diese Beschlüsse des Nürnberger Reichstages überbrachte 1445 Piccolomini dem römischen Papste zugleich mit der Aufforderung, er möge sich zu der Kirchenversammlung einfinden. Wol konnte der Gesandte keinen günstigen Bescheid nach Deutschland zurückbringen — Eugen IV. wollte sich der Entscheidung eines deutschen Konzils nicht unterwerfen — dennoch nahm jener einen gewaltigen Erwerb aus Rom mit, den der Huld des römischen Papstes. Um nämlich überhaupt als Gesandter des Königs von Eugen IV. empfangen zu werden, muſste er von diesem, den er auf dem Baseler Konzil mündlich und schriftlich angegriffen, die Aufhebung aller gegen ihn als Teilnehmer an der Baseler Synode und als Sekretär Felix V. ergangenen Censuren erbitten. Es ward ihm nun gestattet, in einer Audienz sein gutstilisirtes Sündenbekenntnis dem Papste vorzutragen; dieser entließ ihn mit der Versicherung, „Wir werden fortan des früheren Unrechts vergessen und uns gegen dich, wenn du einen guten Wandel fürst, liebevoll erzeigen". Damit hatte sich Aeneas Silvius Eugen IV. verschrieben, wenn er auch in Deutschland sich noch eine zeitlang nicht offen zu ihm bekannte. Den guten Wandel, den Eugen IV. von Piccolomini als Bedingung für etwaige Gunstbezeugungen gefordert, hat letzterer ganz im Sinne des Papstes gefürt. Unzweifelhaft hat er beim Abschlusse des zwischen dem römischen Legaten Carvajal und Friedrich III. im Sommer 1445 vereinbarten Vertrages seine Hand mit im Spiele gehabt, in welchem jener seine Anerkennung des römischen Papstes für eine Reihe von rein persönlichen Vergünstigungen verkaufte. Auf diese bei dem unsaubern Handel geleisteten Maklerdienste beziehen sich wol die Worte, die er einen befreundeten Kardinal am 13. Sept. 1445 bittet dem Papste mit einer Empfehlung mitzuteilen: einst habe er ihm zwar geschadet, jetzt aber dürfte er ihn schon mehr geheilt, als verwundet haben. In noch engere Beziehungen trat Aeneas Silvius zu Eugen IV., als ihn Friedrich III. 1446 mit dem Auftrage nach Rom sandte, eine Aussönung zwischen dem Papste und den von diesem abgesetzten, in ihrer Opposition gegen denselben von den übrigen Kurfürsten unterstützten Erzbischöfen von Cöln und Trier zu

bewirken. Den ersten Dank für alle seine Bemühungen um die Anerkennung des römischen Papstes empfing er von diesem in der Form seiner Ernennung zu dessen Sekretär. Von Rom eilte Aeneas Silvius zu dem Frankfurter Reichstag, der am 14. September 1446 eröffnet wurde. Mag nun Piccolomini seinen Anteil an der Sprengung des in gleicher Weise gegen Friedrich III. wie gegen Eugen IV. gerichteten Kurfürstenbundes und seine Verdienste um die Rückkehr der Majorität der zu Frankfurt versammelten Stände zum Gehorsam gegen den röm. Papst in einer bis zur wissentlichen Entstellung der Tatsachen übertreibenden Weise schildern, so bleibt doch immerhin das Faktum bestehen, dass er die Stimmung des Frankfurter Reichstages, die im Anfange seinen früheren Herrn, den Papst des Baseler Konzils, zu großen Hoffnungen berechtigte, in eine seinem neuen Herrn, Eugen IV., günstige umzuwandeln gewusst hat. Hier in Frankfurt legt er die zweideutige Haltung ab, auch den Abgesandten des Baseler Konzils gegenüber vertritt er seinen neugewonnenen Standpunkt eines entschiedenen Parteigängers Eugens IV. Dass er zu der Gesandtschaft gehörte, die diesem noch kurz vor seinem Tode am 7. Februar 1447 die Obedienzerklärung Friedrich III. und des größeren Teiles der deutschen Nation überbrachte, war bei seinen Verdiensten um das Zustandekommen derselben selbstverständlich. Zur Zeit der Wal Nikolaus V. (s. d. Art. Bd. X, S. 571 ff.) weilte er noch in Rom und trug demselben bei der Krönungsfeier das goldene Kreuz vor. Dem an den Hof Friedrich III. zurückkehrenden Aeneas folgte dorthin als weiteres Zeichen der Gunst des neuen Papstes die Ernennung zum Bischof von Triest. Noch immer war der Einfluss des Aeneas Silvius am königl. Hofe im Steigen begriffen. So ward er zu einem der königl. Unterhändler bestellt bei dem berüchtigten Wiener (Aschaffenburger) Konkordate vom 17. Februar 1448, welches Deutschland um die wichtigsten Errungenschaften der Baseler Kirchenversammlung brachte (s. d. Art. Konkordate Bd. VIII, S. 155). Auch trug er durch sein Zureden viel dazu bei, dass Friedrich III. am 20. Juli 1447 den Baselern gebot, den dort versammelten Konzilsvätern das freie Geleit aufzusagen.

Mit einer großen Zal wichtiger diplomatischer Missionen wurde Piccolomini von Friedrich III. betraut. Zweimal begegnen wir ihm in Mailand, 1447, um wegen der Ansprüche zu unterhandeln, die der König nach dem Tode des letzten Visconti auf den Besitz der Stadt machte, und dann 1449, um die Hilfe seines Herrn gegen den die Stadt belagernden Sforza anzubieten. Mag nun auch Aeneas Silvius für eine kurze Zeit in die königliche Ungnade gefallen sein und sich aus diesem Grunde in sein Bistum Triest zurückgezogen haben, so errinnerte sich Friedrich III. doch schon 1450 wider des gewandten Diplomaten, den er jetzt nach Rom zu Verabredungen wegen der Kaiserkrönung und nach Neapel zum Abschluss seines Ehekontraktes mit Leonore von Portugal sendet. Auf der Reise nach Italien wurde Piccolomini Bischof seiner Vaterstadt Siena; und als er beide Aufträge zur vollsten Zufriedenheit des Königs ausgefürt, erhob ihn dieser in den Reichsfürstenstand und zum königlichen Rathe. Um die aufgeregten Böhmen, die von Friedrich III. die Auslieferung des von diesem immer noch zurückgehaltenen Ladislaus Posthumus verlangten, durch Vertröstungen zu beruhigen, ging Aeneas Silvius im Auftrage des Königs 1451 zu denselben, disputirte mit den taboritischen Geistlichen über die Berechtigung des Laienkelches und mit Georg Podiebrad über die Gültigkeit der Baseler Kompaktaten. Dem nach Rom zur Kaiserkrönung aufbrechenden Friedrich III. fürte er am 24. Februar 1452 die Braut nach Siena entgegen, und als Vertrauter seines Herrschers wurde er vielfach zu den Beratungen desselben mit Nikolaus V. vor und nach der Kaiserkrönung hinzugezogen; dass trotzdem der Papst damals dem vom Kaiser sehr geschätzten und um die römische Kurie hochverdienten Bischof von Siena nicht den roten Hut verlieh, erklärt sich nur aus einem nie geschwundenen Zweifel Nikolaus V. an der Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit des Apostaten des Baseler Konzils.

Die ganze Begeisterung, deren die Seele Piccolominis fähig war, bemächtigte sich derselben, als die Eroberung Konstantinopels durch die Türken am 29. Mai 1453 eine furchtbare Schmach auf die abendländische Christenheit wälzte,

die nichts zur Verhütung des Unglücks getan. Nicht mit dem Schmerze eines Christen, der den Fall der Metropole der orientalischen Kirche betrauert, sondern mit dem Feuereifer eines italienischen Humanisten, der den Vorort griechischer Bildung nicht in den Händen der Barbaren lassen will, fordert und fördert er jetzt und im Verlaufe von zehn Jaren unabläſſig den Kreuzzug gegen die Türken. Auf sein stürmisches Andrängen wurde von Nikolaus V. am 30. September 1453 die Kreuzzugsbulle erlassen; vergeblich bemühte sich der Bischof von Siena auf den deutschen Reichstagen des Jares 1454 zu Regensburg und zu Frankfurt am Main als kaiserlicher Gesandter Fürsten und Völker durch schwungvolle Reden zum Türkenkriege anzuspornen. Es muſs dahingestellt bleiben, wie groß der Beitrag war, den der Eigennutz zu dem hier hervorbrechenden Enthusiasmus des Piccolomini für die Widergewinnung Konstantinopels gestellt hat; aber der Verdacht läſst sich nicht ganz von der Hand weisen, daſs Aeneas Silvius mit der unausgesetzten Betreibung des Kreuzzuges nicht bloß die großen Ziele des Humanismus verfolgte, sondern auch aufs neue an die päpstliche Gnade appellirte, die einem Bischofe von solchen Verdiensten nicht länger das längst verheißene und von ihm mit fieberhafter Glut begehrte Kardinalat vorenthalten könne. Doch die Erfüllung dieses Herzenswunsches gewärte dem Aeneas Silvius nicht der ihm bis zu seinem letzten Athemzuge miſstrauende Nikolaus V., sondern erst dessen Nachfolger Calixt III., der mit der gleichen Rürigkeit wie Piccolomini den Kreuzzug betrieb. Nicht allein in Anbetracht seiner Bemühungen um den Türkenkrieg, sondern auch zum Lone dafür, daſs er sich im August 1455 bei den Verhandlungen in Rom über die von Friedrich III. dem neuen Papste zu leistende Obedienzerklärung bereit finden ließ, Calixt III. im Namen des Kaisers als rechtmäßigen Nachfolger Petri anzuerkennen, one vorher die ihm von jenem auf die Seele gebundene Forderung einer Bestätigung aller Gnaden und Versprechungen Nikolaus V. dem neuen Papste vorgetragen, geschweige denn irgendwelche Zugeständnisse von demselben erlangt zu haben, zum Lone also, milde ausgedrückt, für eine Pflichtversäumnis, mit dem rechten Namen bezeichnet, für einen Verrat am Kaiser, sowie auch als Anerkennung seiner erfolgreichen Friedensvermittelungen zwischen Siena und Alfonso von Neapel im Sommer 1456 erhielt endlich der Bischof von Siena am 18. Dezember 1456 den roten Hut. Eine offenbare Unwarheit enthalten angesichts seiner Ambition um das Kardinalat die Worte des Piccolomini: „Wir haben uns wenig über diese Erhöhung gefreut, da wir wol einsehen, daſs die uns gegen unser Verdienst widerfarene Ehre eher eine Schande als ein Schmuck ist“. Allerdings gereichte ihm, aber in einem anderen Sinne, als er es meinte, das Kardinalat mehr zur Schande als zum Schmuck. Wurde er doch in Rom — an den kaiserlichen Hof kehrte er nicht mehr zurück — bald genug der zu jeder Schmeichelei bereite Freund des sittenlosen, verschwenderischen, nur nach Gold und Genuſs lechzenden Papstnepoten Rodrigo Borgia, des späteren Alexander VI. Gemeinsam mit diesem Kardinal betrieb er eine ebenso freche wie schlaue Pfründenjägerei. Nicht genug, daſs er sich von Calixt III. eine, selbst die Entrüstung der übrigen Kardinäle hervorrufende Generalreservation auf kirchliche Pfründen in den Provinzen Mainz, Trier und Köln bis zum järlichen Maximal-Einkommen von 2000 Dukaten verschaffte, er ersuchte auch den Kaiser, ihm Benefizien zuzuwenden, nachdem er demselben zu verstehen gegeben, er wolle für das Reich und das Haus Habsburg keine Arbeit scheuen. Um zur rechten Zeit seine Hand auf eine vakante, fette Pfründe legen zu können, forderte er seine Freunde in Deutschland und Ungarn dringend auf, ihm doch sofort mitzuteilen, wo solche frei geworden. Wie vielverschlungen und widerwärtig ist die Agitation, die er in Rom beim Papste, in Polen beim Könige, sowie bei dem Hochmeister des deutschen Ordens in Scene setzte, um sich des Bistums Ermeland zu bemächtigen! Ein Kardinal, der wie Aeneas Silvius selbst von Miſsbräuchen lebte, konnte, wiewol er einst der beredte Anwalt der Kirchenreform auf dem Baseler Konzil gewesen, nun unmöglich mehr ein Verständnis abgewinnen jenen ursprünglich geheimen, aber bald der Kurie verratenen Artikeln, in denen die zu Frankfurt 1456 und 1457 zusammentretenden Kurfürsten das Gelöbnis

ablegten, weder Acht noch Bann zu scheuen, um endlich die Abstellung der Exspektanzen, Indulgenzen, Reservationen, des Türkenzehnten 2c. durchzusetzen. Gegen alle derartigen Forderungen sowie gegen jede Appellation an ein allgemeines Konzil eifert Aeneas Silvius in einer Reihe von Briefen, die er im Jare 1457 in seinem eigenen Namen oder in dem Calixt III. verfaſst hat. Als nach dem am 6. August 1458 erfolgten Tode Calixt III. das Konklave am 16. dieses Monats zusammentrat, rangen die französische und die italienische Partei um den Sieg. Die letztere hatte den Aeneas Silvius als ihren Kandidaten aufgestellt, wärend die französisch gesinnten Kardinäle den Erzbischof von Rouen, Estouteville, auf den Stul Petri zu heben gedachten. Der Kampf war heiß, bis der Kardinal von Siena am 19. August infolge des entschiedenen Auftretens des Rodrigo Borgia, des späteren Alexander VI., zehn von den sechszehn Walstimmen auf sich vereinigte. Sofort gaben die bisherigen Anhänger des Kardinals Estouteville ihren Widerspruch gegen die Erhebung des Aeneas Silvius auf, damit der neue Papst als der unter dem Schutze des heiligen Geistes einstimmig Erwälte erscheinen könne. Als nun Piccolomini das große Ziel seines Lebens, die Tiara, erreicht sah, brach er in Tränen aus; waren es Freudentränen? er selbst allerdings behauptete, nur das Bewuſstsein von der Verantwortlichkeit seiner hohen Stellung habe die Tränen seinen Augen entlockt. Aeneas Silvius nahm als Papst den Namen Pius II. an; man wird schwerlich irre gehen, wenn man die Wal dieses Namens nicht mit einer Erinnerung an die ziemlich unbekannten Verdienste des Papstes Pius I. in Zusammenhang bringt, sondern auf eine humanistische Spielerei mit dem „pius Aeneas" des Virgil zurückfürt.

Rom jubelte, als sich die Nachricht von der Wal des beim Volke beliebten Kardinals von Siena verbreitete. Mit überschwenglich großen Erwartungen und Forderungen traten dem mit der päpstlichen Krone geschmückten Schöngeist und Litteraten seine humanistischen Kollegen von der Feder entgegen; bitter war ihre Enttäuschung. Sie wandten sich mit poetischen Ergüssen, mit Widmungen, aber auch mit direkten Bitten um Geld an Pius II., der nur einigen unter ihnen, wie dem Jacapo Ammannati und dem Giantonio Campano seine Gunst durch Geschenke und Verleihung kirchlicher Würden bewies; Letzterer, ein heiterer Genuſsmensch wie einst Aeneus Silvius, wuſste Pius II. in den arbeitsfreien Stunden die Zeit durch leichtes Gespräch und scharfen Witz zu verkürzen, sowie als Hofdichter in anmutigster Form selbst die kleinsten Taten seines Herrn zu besingen. Seinem päpstlichen Gönner setzte Campano nach dessen Tode ein Denkmal in seiner Lebensbeschreibung Pius II. Wenn jemand einen Anspruch auf die besondere Huld des Humanisten auf dem Stule Petri erheben konnte, so war es Filelfo, der früher Lehrer des Aeneas Silvius in Florenz gewesen war. Obwol er seinen Schüler, sobald dieser die Tiara erlangt, als die Sonne begrüſste, die den finstern Nebel durchbrochen habe, zeigte Pius II. wenig Neigung, den Filelfo an seinen Hof zu ziehen, fand ihn mit einer järlichen Pension von 200 Dukaten ab. Als nun diese verhältnismäßig kleine Summe unregelmäßig ausbezalt wurde, richtete der verschwenderische Dichter gegen den sparsamen Papst-Mäcen wol schon zu Lebzeiten desselben eine erste Invektive, die er nach dem Tode des Papstes durch noch schmutzigere Verunglimpfungen überbot. Daſs Pius II. nicht in den Fußtapfen Nikolaus V. wandelte, daſs sich nicht über die Schar der Humanisten und Poeten eine Fülle von Gnadenerweisungen des früheren Poeta laureatus ergoſs, erklärt sich ebensosehr daraus, daſs er selbst zu jenen auf ihren Geist und ihre Reden vertrauenden Glücksrittern gehört hatte, auch die Motive in seiner Brust gehegt und die Schliche in seinem Kopf ersonnen, mit denen diese Bettelpoeten ihm nun nahten, andererseits aus dem scharfen Blick, mit dem er das Talent von der Mittelmäßigkeit zu unterscheiden wuſste. Übrigens beweisen die Rechnungen des päpstlichen Schatzes, daſs auch Pius II. namhafte Summen für das Aufsuchen und Abschreiben lateinischer und griechischer Codices ausgegeben hat. Und fanden die Verskünstler bei diesem nicht ihre Rechnung, so doch die Architekten, Maler, Bildhauer eine lonendere Beschäftigung an seinem Hofe, als sie er-

wartet hatten; die Baudenkmäler Pius II. bewart allerdings nicht Rom, das ihm nur in S. Peter einige Verschönerungen und die Errichtung der Andreaskapelle verdankt. Aber die Wiege seiner Familie, Siena, und seinen Geburtsort Corsignano, den er zur Stadt und zum Bischofssitz unter dem Namen Pienza erhob, schmückte er mit herrlichen Bauten.

Dass wie in Aeneas Silvius so auch in Pius II. der Geist des Humanismus lebte, bewiesen die kunstvollen Reden des Papstes, die von diesem selbst verfassten, phrasenhaften Bullen, sowie die aus dessen Feder hervorgegangenen Schriften, vor allen Dingen aber die Kreuzzugspläne, die er vom Beginne bis zum Schlusse seines Pontifikats mit rastloser, ihn selbst verzehrender Energie verfolgte. Es spricht nichts dafür, dass Pius II. aus einem anderen Gesichtspunkte, als aus dem humanistischen des Aeneas Silvius, dass er etwa aus religiös-christlichem Enthusiasmus als ein neuer Urban II. die Widereroberung Konstantinopels zur vornehmsten Aufgabe seines Pontifikats gemacht habe, wenn auch zugestanden werden muss, dass an die Stelle des Ehrgeizes, der ihn früher — neben aller Begeisterung für das große Unternehmen — in dem unausgesetzten Betreiben des Türkenkrieges ein Mittel zur Erwerbung des Kardinalats hatte erblicken lassen, jetzt, wo er die höchste Würde der Christenheit erreicht hatte, das Bewusstsein getreten ist, sein oberhirtliches Amt, dessen Befugnisse er sehr weit ausdehnte, lege ihm die unabweisbare Pflicht auf, die christlichen Völker vor dem Ansturm der Türken zu schützen. Bald nach seiner Krönung (am 3. September 1458) trat Pius II. mit dem Plane im Kardinalkollegium hervor, einen allgemeinen Kongress der Fürsten und Völker zur Beratung des Kreuzzuges in einer italienischen Stadt abzuhalten; dass er zu dem Zwecke nicht eine Kirchenversammlung, sondern ein weltliches Parlament zusammenberufen wollte, beweist noch nicht, dass er seine Zeit, die den Kampf gegen die Türken nicht mehr als eine Angelegenheit der Kirche, sondern der Politik auffasste, richtig verstanden hat, sondern nur, dass er eine große Scheu vor einem allgemeinen Konzil hegte. Am 13. Okober 1458 erging an alle Herrscher die Aufforderung, am 1. Juni des nächsten Jares sich in Mantua, resp. in Udine, einzufinden. Als er zur angesetzten Zeit in Mantua eintraf, um die Verhandlungen zu leiten, musste er die Schmach erleben, dass fast niemand seinem Rufe gefolgt war. Erst am 26. September 1459 zälte „der Gottestag" so viel Teilnehmer, dass Pius II. die Beratungen eröffnen konnte. Die Forderungen, die er hier vorbrachte, dass nämlich 50,000 Mann ins Feld gestellt werden und dass, um die zum Kriege notwendigen Summen zu beschaffen, die Geistlichen den Zehnten, die Laien den Dreißigsten ihres Einkommens auf drei Jare, die Juden aber den Zwanzigsten ihres Vermögens hergeben sollten, stießen sofort auf den hartnäckigsten Widerspruch Venedigs. Auch die Gesandten des französischen Königs, der sich dadurch gekränkt fülte, dass Pius II. den Aragonesen Ferrante am 4. Februar 1459 zum Könige von Neapel durch einen Kardinal hotte krönen lassen und damit die Ansprüche René's von Anjou auf das Königreich beider Sizilien, wenn auch nicht prinzipiell, so doch tatsächlich zurückgewiesen, gaben die Erklärung ab, dass sie sich weder zu einem Zehnten noch zu irgend einer Unterstützung des Türkenkrieges verpflichten könnten. Doch keine Nation bereitete dem Papste auf dem Kongresse zu Mantua soviel Ärger, als die deutsche, deren vielköpfige Gesandtschaft — der Kaiser, die Kurfürsten, die Fürsten und die Städte hatten gesondert ihre Vertreter geschickt — unter einen Hut zu bringen, eine um so schwierigere Aufgabe für Pius II. war, als einer der deutschen Bevollmächtigten, Gregor von Heimburg (s. den Art. Bd. V, S. 390 ff.) sich die erdenklichste Mühe gab, eine animose Stimmung gegen den Papst zu erzeugen und das Unternehmen des Kreuzzugs zu verhindern. Keiner trat mit einer solchen beleidigenden Dreistigkeit dem Nachfolger Petri auf diesem Fürstenkongresse entgegen, wie dieser Gregor von Heimburg, der seine erste Rede vor dem Papste bedeckten Hauptes hielt und diese Unhöflichkeit damit entschuldigte, dass er sich leicht einen Katarrh zuziehe. Dass nun am 19. Dezember 1459 die deutschen Gesandten trotz aller Gegengründe des Gregor von Heimburg 32,000 Mann zu Fuß und 10,000 Reiter bewilligten, war ein Sieg des Papstes über seinen Geg-

ner, der ihn um so mehr erfreut haben mag, als Gregor von Heimburg nicht lange vorher in einer Rede mit beißendem Spott darauf hingewiesen hatte, dass seine Heiligkeit die „Gattung der Liebesbriefe aus Italien zu den deutschen herübergebracht“ habe. Das Facit, das Pius II. aus allen seinen Verhandlungen mit den Fürsten oder den Abgesandten derselben sowie den italienischen Republiken ziehen muſste, war, daſs Staten und Städte sich dem Machtworte der römischen Kurie nicht mehr fügen wollten, daſs der Stul Petri infolge der Konzilien von Konstanz und Basel und ihrer Theorie von der Überordnung einer allgemeinen Kirchenversammlung über den Papst viel an Ansehen eingebüßt hatte. Die Verstimmung über den nicht abzuleugnenden Miſserfolg des Fürstenkonventes kam hinzu, um in Pius II. den Entschluſs reifen zu lassen, durch eine küne Tat, wie er hoffte, das Papsttum in seine frühere Stellung zurückzuversetzen. Mit Bewilligung der Kardinäle und der Prälaten veröffentlichte er am 16. Januar 1560 die berüchtigte Bulle „Execrabilis et pristinis temporibus inauditus“, in welcher er über jeden, der „getrieben vom Geiste des Aufrurs“, vom römischen Bischof, dem Stellvertreter Jesu Christi, obgleich jenem in der Person des heiligen Petrus gesagt sei: weide meine Schafe, und was du auf Erden bindest, soll auch im Himmel gebunden sein, an ein allgemeines Konzil zu appelliren wagt, das Verdammungsurteil fällte, und alle solche Provokationen „für ketzerisch und abscheulich erklärte, kassirte und völlig annullirte“. Jeder, der fernerhin dieses Gebot übertritt, soll, „wenn er auch in der kaiserlichen, königlichen oder bischöflichen Würde glänze, schon in unmittelbarer Folge der Tat dem Fluche verfallen, von welchem er nur durch den römischen Bischof und angesichts des Todes freigesprochen werden kann“. Mit dieser, jede Appellation an ein Konzil zur Ketzerei stempelnden Verfügung vindizirte sich Pius II. als dem Stellvertreter Jesu Christi die Infallibilität; daran kann man ermessen, welch eine Entfernung ihn von dem Standpunkte des Aeneas Silvius trennte, der einst in Basel die Superiorität des Konzil über den Papst in Wort und Schrift verfochten hatte. Mit dieser Bulle „Execrabilis“ hat Pius II. zugleich jedes Streben nach einer Kirchenreform zu ersticken gesucht, obwol er als Glied des Baseler Konzils die Reformbedürftigkeit der Kirche besser als irgend ein römischer Prälat kannte. Der radikale Bruch Pius II. mit seiner Vergangenheit bewiese allerdings eine dem Papalsystem innewonende unwiderstehliche Macht, wenn man annehmen könnte, daſs Aeneas Silvius einst aus reinster Begeisterung sich zum vorwärts drängenden Verfechter der Ansprüche des Baseler Konzils aufgeworfen hätte. War aber, wie man zu behaupten allen Grund hat, die Triebfeder seines Redens, Schreibens und Handelns zur Zeit des Baseler Konzils und auch nachher die Maxime, unter jeder Flagge zu segeln, die ihm Gewinn und Ehren in Aussicht stellte, so erscheint dieser Abfall Pius II. von den Theorieen des Aeneas Silvius als das Schluſsglied in der großen Kette von Gewissenlosigkeiten eines an keine festen Grundsätze gebundenen, nur dem Augenblicke und dem Nutzen Rechnung tragenden Schmeichlers sowie Spielballes der jeweiligen Zeitströmung. Nachdem Pius II. am 14. Januar 1460 die Bulle nach einem feierlichen Hochamte hatte verlesen lassen, welche den Türken den Krieg ansagte und Sündenvergebung allen denen in Aussicht stellte, die mindestens acht Monate im Kreuzheere dienen oder doch auf ihre Kosten einen Krieger ausrüsten und besolden, oder aber im Falle der Armut den zehnten Teil von den Kosten der Ausrüstung und Besoldung eines Kriegers tragen wollen, schloß er am 19. Januar den Fürstenkongreſs.

Wärend Pius II. noch in Mantua weilte, brach in Süditalien der Krieg aus; die neapolitanischen Barone beriefen aus Genua den diese Stadt im Namen Karls VII. von Frankreich beherrschenden Johann von Lothringen-Anjou, den Son Renés, des Kronprätendenten beider Sizilien, damit er sie als König beherrsche. Als nun Ferrante von Neapel gegen den im Oktober 1459 an der neapolitanischen Küste gelandeten und im raschen Siegeszuge vorwärts dringenden Johann von Lothringen-Anjou die Hilfe des Papstes erbat, sandte dieser ihm Truppen, die aber bald in den Abbruzzen eine empfindliche Niederlage erlitten. Nun aber traten die Barone der Campagna, an ihrer Spitze Ever-

fus II. von Anguillara, die die Gelegenheit benutzten, dass die Kurie Rom verlassen hatte und niemand sie zu züchtigen im Stande war, mit den Gegnern Ferrantes und des Papstes im Neapolitanischen in Verbindung; der aufständische Adel hatte auch in Rom selbst seine Bundesgenossen an jener zuchtlosen Banditenschar, die, gefürt von den Brüdern Tiburtius und Valerianus, bei der völligen Onmacht der Stadtobrigkeit die Häuser der Reichen plünderte und selbst dem päpstlichen Feldhauptmann Troß zu bieten wagte. Endlich sah sich Pius II., der bisher in Siena geweilt hatte, durch die künen Pläne der Verschworenen, die mit Hilfe des Condottieren Piccinino der päpstlichen Herrschaft ein Ende machen wollten, zur Rückkehr nach Rom genötigt (7. Oktober 1460). Mit der Ergreifung und Hinrichtung des Tiburtius (31. Oktober 1460) war die Gefar für den Papst beseitigt; dieser konnte nun daran denken, dem Könige Ferrante von Neapel eine Heeresabteilung unter Fürung seines Neffen, Antonio Todeschini, dem Pius II. den Namen Piccolomini sowie sein Familienwappen verliehen hatte, im Frühlinge 1461 zu Hilfe zu schicken; dieser unfähige Nepote, der Son Laudomias, der Schwester des Papstes ward aus Dankbarkeit gegen Pius II. von Ferrante zum Herzoge von Sessa, dann zum Herzoge von Amalfi erhoben und erhielt sogar die Hand der unehelichen Tochter des Königs, die übrigens der Papst schon lange vorher für seinen Neffen ausbedungen hatte. Der Nepotismus fand leider keinen Widerstand an der humanistischen Bildung und Gesittung Pius II. Nicht bloß den vorgenannten Antonio hat er erhöht, sondern auch die drei Brüder desselben, und andere Anverwandte wurden teils mit kirchlichen, teils mit weltlichen Würden ausgestattet. Seine Günstlinge hatte Pius II. nicht bloß unter seinen näheren und ferneren Verwandten; schon die Abstammung aus Siena galt bei ihm als der beste Empfehlungsbrief; groß war die Zal der Sienesen, die er mit Ämtern und Würden versorgte. Vielleicht verdankte auch Katharina von Siena ihre Heiligsprechung (1461) mit dem Umstande, dass sie in jener vom Papste so bevorzugten Stadt geboren war. Hat auch Pius II. die Bereicherung seiner Nepoten nie mit den entsetzlichen Mitteln eines Sixtus IV. oder Alexander VI. betrieben, so ward von ihm doch, als es galt, seinem Neffen Antonio ein Fürstentum zu beschaffen, dem Nutzen desselben das Wol der Kirche zum Opfer gebracht.

Was musste Pius II. mehr am Herzen liegen, als die Aufhebung der pragmatischen Sanktion von 1438, die in Frankreich die Reformdekrete des Baseler Konzils unter einigen Abänderungen zum Statsgesetze erhoben hatte? Wie Eugen IV., Nikolaus V. und Calixt III., so suchte auch Pius II. die Abschaffung derselben von Karl VII. von Frankreich zu erlangen. Auf dem Fürstenkongress zu Mantua bezeichnete er den Gesandten des Königs gegenüber die pragmatische Sanktion als „einen Schandfleck der Kirche“, der ihn noch zwingen werde, jeden Verkehr mit der französischen Nation abzubrechen. Indirekt war ja auch die Bulle „Execrabilis“ gegen die Pragmatik gerichtet, insofern letztere den Satz von der Ueberordnung der Konzilien über den Papst zu ihrer Voraussetzung hatte. Die Antwort Karls VII. auf diesen doppelten Angriff war, dass er mit einer Appellation an ein allgemeines Konzil drohte, obwol eine solche ja eben zu Mantua für alle Zeiten verboten worden war. Als nun aber Karl VII. im Juli 1461 starb und diesem sein Son Ludwig XI. auf dem Throne folgte, stiegen rasch die Aussichten des Papstes, endlich auch im Hause der französischen Kirche Herr zu werden. Schon als Dauphin hatte Ludwig XI., der mit seinem Vater auf sehr gespanntem Fuße lebte, Pius II. versprochen, sobald er zur Regierung gelangen werde, die Kirchenfreiheiten seines Landes ihm zu Füßen zu legen. Er hielt sein Wort. Am 27. November 1461 teilte er Pius II. mit, dass er die pragmatische Sanktion in seiner Kirche vernichtet habe. Als der Papst diesen Brief im Konsistorium der Kardinäle verlas, rollten Freudentränen über seine Wangen. Wenn er aber meinte, er verdanke diese Nachgiebigkeit des Königs lediglich seinen Briefen an denselben und den unausgesetzten Intriguen des Bischofs von Arras, der des Papstes Geschäftsfürer in dieser heiklen Sache war, so hatte er sich geirrt; Ludwig XI. verlangte für sein Wolverhalten eine bestimmte Gegenleistung, die

Abwendung des Papstes von Ferrante von Arragonien und die Übertragung des Königreiches beider Sizilien an René von Anjou. Auf diese Forderung einzugehen, hinderte nun aber Pius II. sein Nepotismus, der ihn ja bestimmt hatte, für seinen Neffen Antonio gerade von Ferrante hochtrabende Titel und die Hand seiner Tochter zu verlangen. Die Gewär der französischen Bitte wäre also gleichbedeutend mit der Vernichtung seines Lieblingsplanes einer glanzvollen Ausstattung seines Neffen mit neapolitanischem Gebiete gewesen. Bald mußte es nun Pius II. an dem veränderten Benehmen Ludwig XI. bemerken, daß er diesen aufs Tiefste gekränkt. Die Opposition der Pariser Universität gegen die Aufhebung der pragmatischen Sanktion wurde vom Könige nicht unterdrückt, die Beschwerden derselben und des Parlaments über Bedrückungen und Angriffe der Kurie nicht zurückgewiesen, königliche Befehle erfolgten, die die Widerbelebung der alten Kirchenfreiheiten bezweckten. Daß unter so bewandten Verhältnissen Pius II. den König von Frankreich vergeblich an den Türkenkrieg manen ließ, nimmt nicht Wunder.

Aber auch in Deutschland wollte man troß des Versprechens, das die deutschen Abgesandten zu Mantua gegeben, nicht zum Kampfe gegen den Halbmond rüsten. Der Papst sandte dorthin den Kardinal Bessarion, um den Kreuzzug zu betreiben. Jedoch blieben die Bitten und Vorstellungen desselben sowol auf dem Reichstage zu Nürnberg im März 1460 als auch auf dem Reichstage zu Wien im September 1460 one jede Wirkung. Vertrösteten die Stände ihn dort mit der Zukunft, so erklärten sie ihm hier, als er die sofortige Ausrüstnng des zu Mantua Pius II. von den Deutschen bewilligten Heeres forderte, die damals gegebene Zusage sei nicht verbindlich, gestatteten ihm auch nicht, den Kirchenzehnten einzutreiben. Und Friedrich III.? Wol ließ er zu Wien dem päpstlichen Legaten die Versicherung erteilen, er wolle die Beschlüsse des Tages von Mantua als Kaiser zur Ausfürung bringen, aber er war machtlos. Schon verhandelte der König von Böhmen, Georg Podiebrad, mit den Kurfürsten über die deutsche Königskrone, die er Friedrich III. zu entreißen gedachte. Vergebens warnte jenen Pius II. in einem Briefe vom 27. Nov. 1460, nicht nach mehr zu streben, als ihm von Gott beschieden sei; der römische Stul werde es nicht dulden, daß dem um die Kirche wolverdienten Kaiser ein Unrecht geschehe. Es kam schließlich so weit, daß die Kurfürsten von Brandenburg, Mainz und von der Pfalz am 1. März 1461 auf dem Kurfürstentage zu Nürnberg den Kaiser aufforderten, sich demnächst auf einem Tage zu Frankfurt zu verantworten. Auch erhob sich zu Nürnberg auf Veranstaltung des Erzbischofs Diether von Mainz eine gewaltige Opposition gegen Pius II. Dieser Diether von Isenburg, der am 18. Juni 1459 zum Erzbischof von Mainz erwält worden war, ist der unversönlichste Feind Pius II. Die Mißstimmung des Erzbischofs rürte daher, daß der Papst seine Bestätigung der Wal an die Bedingungen geknüpft hatte, Diether solle seine Zustimmung zu dem im Reiche zu erhebenden Türkenzehnten erteilen und geloben, daß er niemals an ein allgemeines Konzil appelliren wolle. Als endlich Pius II. von diesen Forderungen abging, gewärte er die Bestätigung der Wal den Gesandten des Erzbischofs nun unter der Zumutung, 20,650 Gulden für die Annaten zu zalen. Diese hohe Summe weigerte sich aber Diether zu entrichten. Auf dem Kurfürstentage zu Nürnberg appellirte er nun für den Fall, daß die Kurie ihre Forderung nicht ermäßige, an ein allgemeines Konzil; dieser Berufung traten die Kurfürsten von Brandenburg und von der Pfalz bei. Zu einem noch küneren Schritt gegen Rom wußte Dietrich die drei Kurfürsten, an die sich auch noch der Erzbischof von Trier anschloß, fortzureißen. Diese und eine große Zal von Fürsten oder deren Botschafter unterzeichneten hier eine Verwarung der deutschen Nation gegen die Forderung des Türkenzehnten, gegen die Erhöhung der Taxe bei der päpstlichen Bestätigung der geistlichen Würden, gegen die Last der zallosen Indulgenzen ꝛc. Auch kam hier eine „Einigung der Fürsten“ zu Stande, in der dieselben allerdings erklären, daß sie sich „gegen Seine Heiligkeit halten wollen nach Ordnung und Gesetz der heiligen allgemeinen christlichen Kirche und der heiligen Konzilien, jedoch gegen des Papstes Geldforderungen sich mit

den scharfen Worten wenden, „wir können noch wollen . . . die Erhebung des Zehnten, Zwanzigsten und Dreißigsten . . . in keinem Falle gestatten". Man dachte damals in Deutschland an eine pragmatische Sanktion, änlich der von Bourges, sowie an die Berufung eines allgemeinen Konzils. Gregor v. Heimburg wurde nach Frankreich gesandt, um mit Ludwig XI. gemeinsame Schritte gegen den Papst zu beraten. Hatte man auf dem Kurfürstentage zu Nürnberg beschlossen, die Verhandlungen über die Kirchenreform auf einer späteren Versammlung, die am 31. Mai in Frankfurt ihren Anfang nehmen sollte, fortzusetzen, so erwies sich, als dieser Termin heranrückte, die Einigkeit unter den vier Kurfürsten von Mainz, Trier, Brandenburg und von der Pfalz, welche die Vorbedingung für jede erfolgreiche Reformtätigkeit war, bereits als völlig zerstört. Es war Pius II. gelungen, durch seinen Legaten, den Wormser Domdechanten Rudolf von Rüdesheim, einen überaus gewandten Diplomaten, den Erzbischof von Trier und den Kurfürsten von der Pfalz von Diether von Isenburg abwendig zu machen. Die verabredete Zusammenkunft in Frankfurt kam nicht zu Stande, weil der Kaiser den Frankfurtern die Aufnahme der Kurfürsten in ihren Mauern untersagt hatte. Wol berief Erzbischof Diether die Kurfürsten und Fürsten nach Mainz. Auch Rudolf von Rüdesheim erschien hier. Die in geringer Anzal versammelten Fürsten und die Botschafter gewann aber dieser für den Papst, indem er die feierliche Erklärung abgab, derselbe habe nicht daran gedacht und denke nicht daran, den Zehnten one vorangegangene Zustimmung der Reichsfürsten von der deutschen Nation zu verlangen. Als sich Diether von allen seinen Bundesgenossen verlassen sah, zog er seine Appellation zurück, jedoch erst nachdem er von dem päpstlichen Legaten die Zusicherung erhalten, daſs Pius II. ihm in Sachen der Annaten seine Gnade erweisen werde. Doch wärend die Kurie zu Mainz mit dem Erzbischof noch unterhandelte, hatte sie schon Maßregeln getroffen, um das Domkapitel auf die Absetzung Diethers vorzubereiten. Dieselbe sprach Pius II. am 21. Aug. 1461 aus, one den vom Gesetze geforderten Weg des Prozesses gegen den Beklagten vorher eingeschlagen zu haben, und wies zugleich Geistliche und Laien an, ihren bisherigen Erzbischof — beachtenswerte Worte im Munde eines humanistischen Papstes — „wie ein krankes Vieh und eine verpestete Bestie" zu meiden. Das von Pius II. kraft päpstlicher Provision dem Domherrn Adolf von Nassau übergebene Erzbistum ließ sich aber Diether nicht so leicht entreißen; für große Gebietsabtretungen fand er Unterstützung bei seinem früheren Bundesgenossen, dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz. Auch das am 8. Jan. 1462 für den Fall über Diether und seine Anhänger ausgesprochene Anathema, daſs sie nicht im Verlaufe von 18 Tagen das Erzstift dem Adolf von Nassau überließen, bewirkte nicht die Niederlegung der Waffen, rief nur eine neue Appellation des Kurfürsten von der Pfalz und Diethers hervor. Schon glaubten die beiden Kurfürsten, nachdem es ihnen geglückt war, am 30. Juni 1462 die drei vornehmsten Parteigänger Adolfs von Nassau, nämlich den Markgrafen von Baden, den Herzog von Württemberg und den Bischof von Metz bei Seckenheim, zu schlagen und gefangen zu nehmen, den Rücktritt Adolfs von Nassau erzwingen zu können, da gelang es diesem, sich durch Überrumpelung am 28. Oktober d. J. der Stadt Mainz zu bemächtigen. Nun kostete es nur noch einige Verhandlungen, um den entmutigten Isenburger zum Rücktritt zu bewegen. Derselbe erfolgte am 5. Oktober 1463, nachdem ihm zugesichert worden war, daſs er einige Schlösser und Städte des Erzbistums auf Lebenszeit als ein gesondertes kleines Fürstentum behalten solle. Im März 1464 wurde dann Diether zu Worms durch den päpstlichen Legaten feierlich vom Banne gelöst. So hatte Pius II. im Kampfe mit dem Erzbischof von Mainz einen nicht unerheblichen Sieg errungen, dessen er sich voll stolzen Selbstgefüls freute.

Nicht so leicht wie mit dem Kirchenfürsten wurde Pius II. mit dem ketzerischen Böhmenkönig fertig. Allerdings hatte der Papst Grund, dem Georg Podiebrad zu grollen, denn als dieser die Königskrone nicht aus der Hand des Utraquistenbischofs Rokyczana, sondern zweier aus Ungarn herbeigerufener katholischer Bischöfe empfangen wollte, hatte er dem damaligen Papste Calixt III. am

6. Mai 1458 heimlich einen Obedienzeid leisten müssen, in welchem er wol nicht direkt die Aufhebung der Baseler Kompaktaten, der magna Charta der Utraquisten, gelobte, immerhin aber den orthodoxen Glauben der apostolischen Kirche zu bekennen und zu schützen versprach, sowie „das ihm unterworfene Volk von allen Irrtümern, Sekten und Häresien, zur Beobachtung des waren katholischen und orthodoxen Glaubens, zum Gehorsam, zur Gleichförmigkeit, zur Vereinigung, sowie zum Ritus und zum Kultus der heiligen römischen Kirche zurückzufüren". Pius II. wollte nun den Georg Podiebrad nicht eher öffentlich mit dem Königstitel nennen, als bis dieser in der Tat die Kirche Böhmens zum Gehorsam gegen Rom gebracht. Doch in der festen Erwartung, dass der König bald energische Maßregeln gegen die Ketzer in Böhmen ergreifen werde, brachte Pius II. es durch seine Legaten dahin, dass 1559 die widerspenstigen Breslauer dem Podiebrad zu huldigen versprachen. Wir wissen bereits, dass der Böhmenkönig nach der deutschen Krone trachtete, sie durch Unterhandlungen mit den Kurfürsten zu gewinnen dachte. Dass aber derselbe, da er eingesehen, dass auf die Kurfürsten kein sicherer Verlass sei, sich 1461 an den Papst mit dem von allerhand Zugeständnissen in der Religionssache begleitetem Gesuche gewandt habe, ihn durch eine Bulle zum römischen König zu ernennen, lässt sich nicht erweisen. Dieser phantastische Plan war schwerlich mehr als ein Ratschlag seines Faktotums, des Dr. Martin Mayr. Eins ist gewiss, dass Pius II. nicht daran zweifelte, die böhmischen Gesandten würden demnächst erscheinen, um die Widervereinigung ihrer Kirche mit Rom auszusprechen. Es geschah nicht; der Papst wurde misstrauisch; noch misstrauischer zeigte sich Rokyczana, der in dem Könige einen Apostaten und Verräter der Utraquisten sah; auf einem Landtage am 15. Mai 1461 ist Podiebrad genötigt worden, den Utraquisten, um ihre Aufregung zu beschwichtigen, den Fortbestand der Baseler Kompaktaten ausdrücklich zu garantiren. Um nun auch nach der anderen Seite hin zu beruhigen, sandte er endlich im Beginne des Jares 1462 die oft verheißene Gesandtschaft an Pius II., die demselben für Böhmen Obedienz leisten sollte, dann ihn aber um die Bestätigung der Baseler Kompaktaten bitten. Die Antwort des Papstes auf dieses Gesuch ist bekannt. Am 31. März 1462 erklärte er „die Kompaktaten, welche das Baseler Konzil den Böhmen zugestanden, für vernichtet und vertilgt"; so handelte der Pius II., der einst als Aeneas Silvius dem Papste Calixt III. angeraten hatte, doch ja den Böhmen den Laienkelch zu gewären, da der Genuss des Abendmals unter beiderlei Gestalt dem orthodoxen Glauben und der apostolischen Tradition nicht zuwider sei, sobald er nur mit Erlaubnis der Kirche erfolge. Ein unüberlegter Racheakt des Böhmenkönigs war es, dass er den päpstlichen Legaten Fantinus de Valle, der in seiner Gegenwart die Utraquisten der Ketzerei, ihn selbst einer falschen Auslegung seines Krönungseides beschuldigte, im August 1462 ins Gefängnis werfen ließ. Vorher hatte Georg auf einem Hoftage gelobt, bei der Kommunion unter beiderlei Gestalt zu leben und zu sterben und dadurch die Utraquisten ganz für sich gewonnen. Nicht die Freilassung des Legaten (Oktober 1462), sondern die Fürsprache des Kaisers Friedrich III. für Georg Podiebrad, dem er die Rettung aus der Hand seines Wien belagernden Bruders, des Erzherzogs Albrecht, verdankte, ließ Pius II. zunächst von der Verhängung kirchlicher Zensuren über den Böhmenkönig absehen. Doch die ins Abenteuerliche ausartenden Projekte Podiebrads — ihren Ursprung nahmen sie übrigens in dem Kopfe des überspannten Marini, eines königlichen Rates — welche auf eine Verbindung Böhmens mit Ungarn, Polen, Frankreich, Venedig, Burgund zu einem über den Papst zu Gerichte sitzenden Parlamente abzielten, nötigten Pius II. zu einem entschiedeneren Vorgehen. Am 15. Juni 1464 beschloss er eine Vorladung an Georg Podiebrad ergehen zu lassen, der gemäß er sich binnen 180 Tagen wegen Ketzerei in Rom verantworten sollte. Noch war aber diese Citation nicht abgegangen, als der Mund dessen, der über den königlichen Häretiker den Fluch der Kirche zu verkünden gedachte, sich für immer schloss.

Unter den von Pius II. mit den deutschen Fürsten gefürten Streitigkeiten hinterlässt jedenfalls den peinlichsten Eindruck die mit dem Herzog Sigmund von

Tyrol um das Bistum Brixen. Letzteren hatte schon Calixt III. 1457 zu einem unversönlichen Feinde des römischen Stules gemacht, indem er der Anklage des Kardinals Nikolaus von Cusa, des damaligen Bischofs von Brixen, dass ihm der Herzog nach dem Leben trachte, Glauben geschenkt und über die Lande desselben das Interdikt verhängt hatte, worauf von Sigmund an den besser zu unterrichtenden Papst appellirt worden war. Auf dem Fürstenkongresse zu Mantua versuchte vergeblich Pius II., der gleich beim Antritt seines Pontifikats den Streitenden Ruhe geboten, eine Aussönung zwischen dem beim Volke wie bei seinem Klerus verhassten Bischof von Brixen und dem Herzog herbeizufüren. Nachdem aber jener 1460 die Lehen des Bistums Brixen dem Kaiser angeboten — wodurch der Herzog um einen großen Teil seines Landes gekommen wäre — und dann von neuem über die Gebiete seines Gegners das Interdikt verhängt hatte, erklärte ihm der Herzog die Fehde, belagerte ihn mit Erfolg in seiner Burg Brunneck und zwang ihn zur Zurücknahme des Interdikts. Obwol Nikolaus von Cusa versprochen hatte, dahin in Rom zu wirken, dass alle Strafen, welche etwa über den Herzog wegen des Zuges gegen Brunneck verhängt werden könnten, unterblieben, lag er doch dem Papste mit so heftigen Klagen über Sigmund in den Oren, dass jener endlich den Gegner des Kardinals zur Verantwortung nach Rom berief. Dieser erschien nicht, sondern appellirte an den besser zu unterrichtenden Papst, die Mehrzal der Geistlichkeit der Brixener Diözese schloss sich der Appellation an, worauf Pius II. am 8. August 1460 über Sigmund und seinen Anhang den Bannfluch aussprach. Schon am 13. August ließ der Herzog eine neue Appellation an den künftigen römischen Papst sowie an ein anzuordnendes allgemeines Konzil und an die gesamte Heerde des Herrn Jesu Christi ergehen, sie war von Gregor von Heimburg verfasst, den nun auch die päpstliche Exkommunikation traf. In mehreren Streitschriften, in denen er den Herzog und sich selbst verteidigte, sagte er dem Papste über sein gegenwärtiges Verhalten und über seine Vergangenheit harte Dinge. Pius II. forderte den Kaiser, den Dogen von Venedig, alle benachbarten Fürsten und Städte, sowie die Schweizer auf, für die Kirche gegen den Herzog von Tyrol das Schwert zu ziehen, aber alle bis auf die letztgenannten vergeblich; als er darauf, gekränkt über den Misserfolg seines Aufrufs, in einer Bulle vom 23. Jan. 1461 den Herzog, weil dieser sich der „allerverdammtesten Ketzerei, nicht an eine heilige und apostolische Kirche zu glauben schuldig mache", sowie auch einen großen Teil der Einwoner Tyrols zur Verantwortung nach Rom citirte, so verhönte Sigmund in einer neuen Appellation den Papst, dass er mehr als 100,000 Personen auf einmal vor seinen Richterstul fordere. Immer mehr brach sich bei Pius II. die Erkenntnis Ban, dass es Zeit zum Einlenken sei. Da bot sich der Doge von Venedig zum Vermittler an. Um die Verhandlungen 1463 in Venedig zwischen den Abgesandten des Herzogs und der Kurie zu ermöglichen, hatte der Papst die kirchlichen Censuren bis auf weiteres suspendiren müssen. Obwol er sie, als Sigmund jede Bitte um Vergebung verweigerte, am 24. Febr. 1463 erneuerte, sah er es doch gern, dass der Doge noch weitere Vermittelungsversuche machte. Seit dem Beginn des Jares 1464 war auch der Kaiser eifrig für eine Aussönung tätig. Pius II. sandte als seinen Bevollmächtigten nach Wien den Rudolf von Rüdesheim, der einst den Diether von Isenburg gedemütigt hatte und nun seit 1462 Bischof von Lavant war. Weder war der Cusaner noch Papst Pius II. am Leben, als am 2. Sept. 1464 der Vertreter der Kurie den Herzog Sigmund vom Banne löste, nachdem in dessen Namen der Kaiser die zweideutige Erklärung abgegeben hatte, sein Vetter meine zwar, was er am Kardinal von Brixen verübt, habe er in der Notwehr getan und als Regent tun müssen, sodass er deshalb in keine Zensur gefallen sei, doch bitte derselbe dem heiligen Vater zuliebe und um mit diesem wider vereint zu werden, dass man ihn von seinen Sünden absolviren möge.

Die Kämpfe in Italien, die Streitigkeiten mit Frankreich, die Wirren in Deutschland ließen den einen großen Plan des Papstes, dem Halbmonde Konstantinopel zu entreißen, nicht zur Ausfürung gelangen. Die Verzweiflung darüber mochte ihm den wunderlichen Gedanken 1461 eingeben, durch einen Brief den

Sultan bekehren zu wollen. Die Vorhaltungen dieses Schreibens, Mohamed II. möge dem Beispiel Konstantins des Großen und anderer zum Christentum übergetretener Fürsten folgen, dann werde der Papst in ihm den Kaiser des Orients und Griechenlands erblicken, erscheinen ebenso wie die in dem Briefe vorgetragene ausfürliche Darlegung der Grundlehren der Kirche in einem weniger phantastischen Lichte, wenn man bedenkt, dass damals Gerüchte im Umlaufe waren, nach denen der Sultan Zweifel an der Warheit des Islam hege. Dass Mohamed II. dem Papste geantwortet habe, wird uns nicht berichtet. Das Interesse in Rom und in Italien zeitweilig für den Kreuzzug zu beleben, gelang Pius II. 1462 durch Einholung einer kostbaren Reliquie, des Hauptes des angeblich zu Patras gekreuzigten Apostels Andreas, des Bruders Petri. Mit ungemein großem Pompe wurde vom Papste das Apostelhaupt empfangen, im Namen der Römer als deren „Onkel und Vater" begrüßt. Nach den Reden des Papstes und des Kardinals Bessarion zu urteilen, sollte dasselbe die sicherste Garantie dafür bieten, dass das Türkenjoch zerbrochen, Völker und Fürsten sich mit dem Kreuze schmücken werden.

Plötzlich — wie durch ein Wunder, meinte der Papst — wurde allerdings ein Haupthindernis des Türkenkrieges, der Geldmangel, beseitigt. Giovanni de Castro stürzte zum Papste mit dem Rufe: „Heute verkündige ich Euch den Sieg über die Türken", er hatte die Alaungruben von Tolfa entdeckt, deren järlichen Ertrag er so hoch schätzte, dass mit demselben der Kreuzzug bestritten werden könne. Auch glückte es dem Papste, die der Ausfürung seines Lieblingsplanes entgegenstehenden Feindseligkeiten zwischen dem Kaiser Friedrich III. und dem Könige von Ungarn, Matthias Corvinus, im Juli 1463 beizulegen. Im September dieses Jares vereinigte Pius II. in Rom die Gesandten Burgunds und der italienischen Mächte zu einer Beratung über den Türkenkrieg. Jetzt beschloss der Papst auch seinen Beitrag zum Kreuzzuge zu geben: er, der vom Gürtel ab gelähmt war, erklärte in einem Konsistorium der Kardinäle selbst den Türkenzug mitmachen zu wollen, um die Christen dadurch, dass sie ihn, ihren Lehrer und Vater, zum Tode bereit sähen, nach sich zu ziehen; wie Moses wolle auch er auf einem Berge beten, wärend das Volk Gottes mit den Ungläubigen kämpfe. Die Kardinäle forderte er auf, gleich ihm das Kreuz zu nehmen, nur wenige derselben trugen aber nach dem gewissen Tode Begehr. Am 22. Okt. 1463 erließ er die Kreuzzugsbulle. Außer in Venedig und Ungarn fand sie keinen Widerhall. Philipp von Burgund, die letzte Hoffnung des Papstes, wurde durch Ludwig XI., der Pius II. noch wegen dessen neapolitanischer Politik zürnte, zur Hinausschiebung des von ihm feierlich gelobten Kreuzzuges genötigt. Am 19. Juni 1464 trat Pius II. seine Reise nach Ancona an, von wo er sich zum Kreuzzuge einzuschiffen gedachte. Krank reiste er ab, krank traf er dort ein, noch erlebte er am 12. August die Ankunft der venetianischen Flotte, doch schon am 15. Aug. verschied er, nachdem er das Abendmal empfangen und das, was seinem Herzen auf Erden am teuersten gewesen war, den Kreuzzug und seine Nepoten den Umstehenden ans Herz gelegt hatte. Seine Leiche wurde nach Rom übergefürt und in der Andreaskapelle der Peterskirche bestattet. 1614 sind die irdischen Überreste Pius II. in die Kirche S. Andrea della valle gebracht worden. Pius II. auch noch den letzten Ehrenkranz, den ihm die Mit- und Nachwelt gewunden, dadurch zu entreißen, dass man seiner Beteiligung am Kreuzzug mit einem Filelfo und anderen Gegnern des Papstes niedere Motive unterschiebt, ist durch nichts gerechtfertigt. Die Erklärung dafür, dass er in seinem Greisenalter den Tod auf einem Kreuzzuge suchte, gibt jene Rede, in der er den Kardinälen seinen Entschluss der Beteiligung ankündigte mit folgenden Worten: „Sterben müssen wir doch einst . . . . Selig die im Gehorsam des Herrn sterben. Ein guter Tod sünt ein übles Leben. Wir meinen, es geschehe wol mit uns, wenn es Gott gefallen sollte, dass wir in seinem Dienste unsere Tage endigen". So versönt uns der Tod des Kreuzfarers mit dem Leben des Humanisten Aeneas Silvius und des Papstes Pius II. Was er auf dem Konzil zu Basel verfochten, was er zu dessen Ruhm geschrieben, hat er unter Berufung auf Augustin, der auch in seinen Retraktationen seine Irrtümer bekannt, in der Bulle

„in minoribus agentes“ am 26. April 1463 zurückgenommen. Änliche Äußerungen des Tadels über seine Schriften aus der Baseler Periode besitzen wir schon in seiner „epistola retractoria“ aus dem Jare 1447; um seine Kommentarien über das Baseler Konzil vollends vergessen zu machen, stellte er ihnen 1448—1451 eine zweite, den päpstlichen Standpunkt vertretende Arbeit entgegen. Auch in Betreff seiner schlüpfrigen Novelle forderte er als Papst in einem weiteren Widerruf von den Lesern „Weiset von Euch den Aeneas, nehmt den Pius auf“. Das Wertvollste, was uns dieser eifrige Schriftsteller unter seinen zalreichen Werken hinterlassen, ist eine Selbstbiographie, die von seiner Geburt bis zu seiner Abreise nach Ancona 1464 reicht. Warheit ist in derselben mit unbewußter und bewußter Dichtung reichlich gemischt. Zur Durchsicht und stilistischen Verbesserung hatte sie Pius II. seinem litterarischen Freunde Campano übergeben, der sie mit einer Vorrede versah, manches kürzte und einiges hinzufügte. Um wenigstens die hervorragendsten Schriften des Piccolomini namhaft zu machen, so ist die Geschichte Friedrichs III. begonnen in der Zeit, da Aeneas Silvius noch am Wiener Hofe weilte, vollendet aber erst, wärend er schon Kardinal war; in äußerst pikanter Form werden hier die Ereignisse der Jare 1439—1456 dargestellt. Kurz vor seiner Erhebung auf den Stul Petri schrieb Piccolomini seine böhmische Geschichte, die immer noch trotz der Abneigung des Verfassers gegen die Ketzer an den Hussiten so viel Gutes zu rühmen weiß, dass ihr später die Jesuiten ein Plätzchen im Index verschafft haben. Ein wunderbares Gemisch von Geographie, Völkerkunde und Geschichte enthalten die beiden Schriften Europa und Asia, jene circa 1458, diese 1461 verfaßt. Geographie und Ethnographie bilden hier wie dort die Grundlage für einen Überblick über die Geschichte der einzelnen Länder. Diese Encyklopädie der Länder- und Völkerkunde ist mit großem Fleiße ausgearbeitet, ja der Papst hat sich den Schlaf entzogen, um für ihre Abfassung Zeit zu finden. Wie ein Freund der Studien, so war Pius II. ein Liebhaber der ländlichen Einsamkeit, diese würzend durch die Lektüre der alten Dichter oder durch antiquarische Forschungen in dem umgebenden alten Gemäuer.

Mag Pius II. auch ein schlechter Finanzmann gewesen sein und seinen Nepoten zu viel Rechte auf seine Kasse eingeräumt haben, in seinem eigenen Leben war er überaus mäßig, die Ausgaben seines Haushaltes betrugen täglich ungefär 6—8 Dukaten (gleich 18—24 Mark); gegen die Armen war er freigebig, gegen seine Feinde nachsichtig, die Humanität seines Wesens gewann ihm die Liebe der Römer. Nur Filelfos Rache dichtete dem Papste Pius II. derartige wider die Natur gehende Verbrechen an, wie sie selbst das Leben des Aeneas Silvius nicht geschändet haben. Ebenso wenig Grund ist vorhanden, an der vollständigen Übereinstimmung Pius II. mit der Lehre der römischen Kirche zu zweifeln. Wol die einzige Ketzerei, die über seine Lippen gekommen sein mag, war der aus der Erfarung seines eigenen Lebens geschöpfte Satz: „Mit Grund sei den Priestern die Ehe genommen, mit mehr Grund müsse sie ihnen wider gestattet werden“. Pius II. ist vielmehr eifrig bemüht, die Ketzerei auszurotten. Als der englische Bischof Reginald Pecock von Chichester, der die Unfehlbarkeit der Kirche zu Gunsten der ihr übergeordneten Autorität der heiligen Schrift geleugnet, 1457 aber seine Irrlehre abgeschworen hatte, dennoch von neuem der Kirche in Schriften entgegentrat, so gebot der Papst 1459 der hohen englischen Geistlichkeit und seinen Legaten, den Rückfälligen samt seinen Schriften zu verbrennen, wozu es aber nicht gekommen zu sein scheint. Auch gereicht die Bulle vom 11. Mai 1463 Pius II. nicht zur Ehre, sie ermuntert die onehin blut- und geldgierigen Inquisitoren keine Milde, keine menschliche Rücksicht gegen die Waldenser obwalten zu lassen. Die Größe Pius II. bestand, wenn man überhaupt von einer solchen reden darf, nicht in der Einheit und Geschlossenheit des Charakters, nicht in der Stärke eines die Geister in die von ihm vorgezeichneten Banen hineindrängenden Willens, überhaupt nicht in dem, was er leistete, sondern vielmehr in der Aufgeschlossenheit seines reichen Geistes für die entgegengesetzten Richtungen die seine Zeit bewegten, in dem Umfange der von ihm aufgenommenen Eindrücke, die er rasch zu verarbeiten und weiterzugeben wußte.

Quellen: Pii II., pontif. maximi commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt . . . , Frankf. 1614, daselbst findet sich auch (p. 348 sq.) die von Jacobus, dem Kardinal von Pavia, verfaßte Fortsetzung der Kommentare Pius II., die im ersten Buche den Kreuzzug desselben beschreibt; Campanus, Vita Pii II, apud Muratori: Rer. Italic. Script. tom. III, p. II, p. 970 sq.; Platina, Vita Pii II. in Historia Platinae de vitis pontificum Romanorum, Coloniae Agrippinae 1626, p. 303 sq.; die Briefe des Aeneas Silvius sind sehr häufig gedruckt, die bekanntesten Ausgaben sind die Edit. Coloniens. von 1478, die Edit. Norimb. von 1481 (1486 zum zweiten, 1496 zum dritten Male aufgelegt), sowie die Edit. Basil. in des Aeneas Silvius opera omnia, Basel 1551 (zum zweiten Male aufgelegt 1571). Die Briefe, die uns vielfach one Adresse und Datum überliefert sind, in eine chronologische Ordnung zu bringen, unternahm zuerst Lauffs (Bonn 1853), dann unter Benutzung einer großen Zal von Handschriften und Hinzufügung von 46 bisher unedirten Briefen Georg Voigt in dem Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen, 6. Bd., Wien 1856, S. 321 ff.; Leider sind bisher die Briefe des Aeneas Silvius, welche in zwei, zu Wien und Florenz befindlichen Autographen-Codices enthalten sind, noch nicht edirt. Die Bullen Pius II. finden sich bei Cocquelines, Bullarum amplissima collectio, t. III, p. 3, pag. 91 sq.; die Retraktationen Pius II. sind am besten edirt bei Car. Fea, Pius II., Pont. max. calumniis vindicatus, Romae 1823, pag. 1 sq. und pag. 148—164. Die Commentarii de gestis concil. Basil. des Aeneas Silvius finden sich in Aeneae Silvii opera omn., Basiliae 1571, p. 1 sq.; hier sind auch die anderen im Text angezogenen historischen und geographischen Werke abgedruckt, mit Ausnahme seines zweiten Geschichtswerkes über das Baseler Konzil, das von Car. Fea a. a. O. p. 31 sq. edirt ist und der historia Friderici III, die sich bei Kollar, Analecta Monumentorum omnis aevi Vindobonensia, tom. II, Vindobonae 1762, p. 1 sq. findet, sowie des libellus dialogorum de generalis Concilii authoritate, welches ebenfalls bei Kollar gedruckt ist. Die Reden Pius II. sind gesammelt in Mansi, Orationes politicae et ecclesiasticae Pii II, 3 vol., Lucae 1755—59; Raynaldus, Annales eccles. ad annos 1458—1464. Vergleiche auch die beim Artikel „Basler Konzil" II, S. 125 angegebenen Quellen 2c.

Litteratur: Ciaconii Vitae et res gestae Pontificum Romanorum ab Aug. Oldoine recognitae, t. II, Romae 1677, p. 999 sq.; Christ. Wilh. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 359 ff.; Arch. Bower, Unparth. Historie der römischen Päpste, übersetzt von Rambach, 9. Theil, Magd. und Leipz. 1772, S. 299 ff.; Helwing, de Pii II. . . rebus gestis et moribus commentatio, Berolini 1825; Delécluze, A. S. Piccolomini, in der Revue de deux mondes, 1833; Beets, De Aeneae Silvii morum mentisque mutationis rationibus, Harlemi 1839; Hagenbach, Erinnerungen an Aen. Silv. Piccolomini, Basel 1840; Chmel, Gesch. Kaiser Friedrich IV. (III.), 2. Bd., Hamburg 1843; Scharpf, Nicol. v. Cusa, Mainz 1843; Verdière, Essai sur Aen. Silv. Piccol., Paris 1843; Düx, Der deutsche Kardinal Nikol. von Cusa, 1. Bd., Regensburg 1847, S. 169 ff. 2c., 2. Bd., S. 119 ff., S. 142 ff.; Heinemann, Aen. Silvius als Prediger eines allg. Kreuzzugs gegen die Türken, Bernburg 1855; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 487 ff., S. 512 f.; Pückert, Die kurfürstliche Neutralität wärend des Basler Konzils, Leipzig 1858; Gengler, Über Aeneas Silv. in seiner Bedeutung für die deutsche Rechtsgeschichte, Erlangen 1860; Christophe, Hist. de la Papauté pendantle XV. siècle, vol. I, Lyon et Paris 1863; Georg Voigt, Eneo Silvio de' Piccolomini als Papst Pius II. und sein Zeitalter, 3 Bde., Berlin 1856 bis 1863, ist das wertvollste Werk über Pius II.; Palacky, Gesch. von Böhmen, 4. Bd., 2. Abtheilung, König Georgs Regierung 1457—1471, Prag 1860, S. 80 ff. 2c.; Brockhaus, Gregor von Heimburg, Leipz. 1861, S. 16 ff.; Jäger, Der Streit des Nikol. von Cusa mit dem Herzog Sigmund von Österreich, 1. Bd., Innsbruck 1861, S. 317 ff. 2c., 2. Bd., S. 44 ff. 2c.; Jordan, Das Königtum Georgs von Podiebrad, Leipz. 1861, S. 46 ff. 2c.; Petrucelli della Gattina, Histoire di-

plomatique des conclaves, 1. vol., Paris 1864, p. 273 sq.; Riedel, Ueber Pius II. Verhältnis zu Albrecht Achill, in den Monatsberichten der k. preuß. Akademie der Wissensch., 1867, S. 549 ff.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, 3. Bd., 1. Abthl., Berl. 1868, S. 129 ff., S. 387 ff.; Menzel, Diether von Isenburg, Erzb. von Mainz, Erlangen 1868, S. 23 ff.; Droysen, Geschichte der Preußischen Politik, 2. Aufl., 2. Thl., 1. Abtheilung, Leipz. 1868, S. 147 ff.; Bayer, Die Historia Friderici imperatoris des En. Silv. de' Piccolomini, Prag 1872; Gregorovius, Das röm. Staatsarchiv, in Sybels histor. Zeitschr., München 1876, S. 160; Belcar, Die Politik Königs Georg von Podiebrad, im Programm des k. k. Staatsgymnasiums in Teschen, Teschen 1876, S. 36, und Fortsetzung im Programm, Teschen 1877, S. 22 ff.; Burckhardt, Die Kultur der Renaissance, 2 Bde., 3. Aufl., Leipz. 1877 und 1878 (siehe Register); Frind, Die Kirchengesch. Böhmens, 4. Bd., Prag 1878, S. 46 ff.; Müntz, Les arts à la cour des papes pend. le XV. et le XIV. siècle, Paris 1878, p. 220 sq.; Hase, Rosenvorlesungen, Leipzig 1880, S. 56 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, 3. Aufl., 7. Bd., Stuttg. 1880, S. 151 ff.; Fevre, Histoire Apologétique de la Papauté, t. V, Paris 1880, p. 585 sq.; Georg Voigt, Die Widerbelebung des klassischen Alterthums, 2 Bde., 2. Aufl., Berlin 1880 u. 1881 (s. d. Register); Zaun, Rudolf von Rüdesheim, Fürstbischof von Lavant und Breslau, Frankfurt a. M. 1881, S. 17 ff.; Rasemann, Papst Pius II., in den deutsch-evangel. Blättern von W. Beyschlag, 1882, S. 577 ff.; Janssen, An meine Kritiker, Freiburg i. Br. 1882, S. 141 ff.; Ebrard, Janssen und die Reformation, in der allgem. konservativen Monatsschrift, Leipzig 1882, S. 360; Derselbe, Die Objektivität Janssens, Erlangen 1882, S. 29; Creighton, A History of the papacy, vol. II, London 1882, p. 365 sq.; etc.

R. Zoepffel.

Pius III., Papst 1503; Francesco Todeschini, Son von Nanni Todeschini und Laudomia de' Piccolomini, Schwester des Papstes Pius II., war 1439 in Siena geboren. Zu Perugia studirte er Jurisprudenz mit Hilfe seines Onkels; er erwarb den Grad eines Doktors und wurde von Pius II., der ihm schon früher gestattet, den Namen und Wappen der Piccolomini anzunehmen, 1450 zum Erzbischof von Siena erhoben. Einige Wochen später ward er in die Zal der Kardinäle aufgenommen und zwar als Diakon von Sant' Eustochio. Unter den Genossen des heiligen Kollegiums fürt er jedoch den Namen des Kardinals von Siena. Zum Kardinalpresbyter ist er nie aufgerückt. Ihn sandte Pius II. 1462 nach Narni, damit er und seine Begleiter das angebliche Haupt des Apostels Andreas daselbst feierlich empfingen, und ihm vertraute er Rom an, als er sich 1464 zum Beginne des Kreuzzuges nach Ancona begab. Auch die Nachfolger Pius II. haben sich des Kardinals von Siena zu wichtigen Missionen bedient, so geht er im Auftrage Pauls II. nach Deutschland, um auf dem Regensburger Reichstage den Türkenkrieg zu betreiben. Als Alexander VI. den Kardinal Todeschini-Piccolomini dem in Italien einbrechenden Karl VIII. von Frankreich zum Zwecke von Verhandlungen entgegenschickte, weigerte sich der König, indem er der franzosenfeindlichen Politik Pius II. gedachte, den Neffen desselben zu empfangeu. Daſs der Kardinal von Siena Mut besessen hat und mehr Mut als alle seine Kollegen, beweist seine Künheit Alexander VI. gegenüber. Diesem, der im Konsistorium der Kardinäle 1497 erklärte, er wolle aus einer Anzal von Städten des Kirchenstates dem Herzoge von Gandia, seinem Sone, ein Herzogtum zurichten, widersprach er allein unter 24 Anwesenden. Daſs Francesco Todeschini-Piccolomini am 22. September 1503 der Nachfolger Alexander VI. ward, verdankte er nicht so sehr seinem makellosen Rufe, als vielmehr seinem Alter und seiner Kränklichkeit — er war gichtbrüchig und seine Lebensdauer konnte kaum mehr auf Monde angeschlagen werden. Aber die Notlage, die durch die Nähe des französischen Heeres und des Cäsar Borgia geschaffen war, drängte zur Beschleunigung der Walhandlung und zur Aufstellung eines keiner Kardinalspartei unliebsamen Kandidaten, dessen Erhebung auf um so geringeren Widerstand stoßen muſste, als sein in Aussicht stehender Tod ja bald zu einem neuen Konklave füren konnte. Der Gewälte nannte sich in Erinnerung an seinen Onkel Pius III. Seine Hauptsorge war es, Rom

die Ruhe widerzugeben; aber die dem Cäsar Borgia zum Zwecke einer Aussönung mit den Orsini erteilte Erlaubnis, nach Rom zurückzukehren, war nicht geeignet, den Frieden zu sichern. Die Orsini verbündeten sich mit den Colonna, um dem Blutmenschen Cäsar Borgia, der das Pontifikat Alexanders VI. ebenso wie dieser selbst (s. d. Art. Alexander VI., Bd. 1, S. 272 ff.) zu der ruchlosesten Gewaltherrschaft herabgewürdigt hatte, endlich den verdienten Lon zu geben. In die Engelsburg flüchtend, vertraute Cäsar nur noch auf den Schutz Pius III.; aber dieser, der bei seiner Krönung am 8. Oktober 1503 schon so schwach war, dass die beschwerlichen Ceremonieen teilweise unterlassen werden mussten, starb bereits am 18. Oktober dieses Jares.

Quellen: Historia Platinae de vitis pontificum Roman. . . . Onuphrii Panvinii accessione nunc illustrior reddita, Coloniae Agrippinae 1626, p. 342 sqq., Campanus, Vita Pii II. in Muratori: Rer. Ital. Scr. t. III, p. II, p. 984; Gaspar Veronensis, De gestis tempore Pauli II, ibid. p. 1030; außerdem die bei Julius II. (s. d. Art. Bd. VII, S. 303) angefürten Quellen.

Litteratur: Ciaconii vitae et res gestae pontif. Rom. ab August. Oldoino recognitae, tom. II, Rom. 1677, p. 1048 sq., und tom. III, p. 209 sq.; Arch. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, übers. von Rambach, 9. Theil, Magdeburg u. Leipzig. 1772, S. 398 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 3. Bd., 2. Abthl., Berlin 1878, S. 7 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 8. Band, 3. Aufl., Stuttgart 1881, S. 12 ff.; 2c.

R. Zoepffel.

Pius IV., Papst von 1560—1565, bestieg in einem für das Papsttum kritischen Zeitpunkt den Stul Petri. Sein Vorgänger, Paul IV. (Caraffa), hatte noch einmal eine Regierung im Stil der Gregore und Innocenze versucht; aber die unkluge Leidenschaftlichkeit, mit welcher Paul seine hochgespannten Forderungen der ganzen Welt gegenüber geltend zu machen suchte, hatte überall, selbst in katholischen Ländern, zur Beschädigung der päpstlichen Macht gefürt. Daneben hatte der Eliaszorn, mit dem der Papst, wie zum Trost dafür, dass seine großen Pläne zur Herstellung der Macht seiner Kirche gescheitert waren, wenigstens in seinem Rom allem ungeistlichen Wesen ein Ende machen wollte, die Hauptstadt entvölkert und durch strenge Handhabung der Inquisition mit Furcht und Schrecken erfüllt (s. den Art. XI, S. 332).

Nach seinem Ableben am 18. August 1559 galt es, einen Nachfolger zu wälen, der besonders taktvoll und statsmännisch gewandt, weitherzig und doch nicht unkirchlich gesinnt, milde, aber herrschverständig sein muste, wenn die ungünstigen Erfolge des Pontifikats Pauls IV. einigermaßen wider gut gemacht werden sollten. Lange dauerten die Verhandlungen der Kardinäle; erst gegen Ende des Jares einigten sie sich zur Wal des Kardinals Johann Angelo Medici, der den 6. Januar 1560 gekrönt wurde und den Namen Pius IV. annahm. Die Wal war eine glückliche.

Johann Angelo Medici war ein mailändischer Emporkömmling, der mit der Familie der berühmten Medici in keinem Zusammenhange stand; unter drückenden äußeren Verhältnissen hatte er die Rechte studirt, war Doktor geworden und hatte sich einigen Ruf als Jurist erworben; da hob ihn sein Bruder Giancomo, ein tapferer, glücklicher und erbarmungsloser Soldat, der sich in kaiserlichen Diensten nach und nach bis zum Marchese von Marignano emporschwang, mit sich aus der Dunkelheit empor. Er verschaffte ihm die Mittel, sich in Rom im Jare 1527 die Stelle eines Protonotars der Kurie zu kaufen; nachdem Johann Angelo aber einmal auf diesem Posten war, ließ ihn seine bedeutende Geschäftsgewandtheit rasch an Clemens VII. und Paul III. Gönner finden, die seine Dienste in einflussreichen Stellungen gebrauchten. Und als nun sein Bruder, der Marchese. durch seine Verheiratung mit einer Orsina, der Schwägerin Peter Ludwig Farneses mit den Nepoten des Papstes in Verbindung trat, kam Johann Angelos Verdiensten noch die Macht dieses Einflusses zu gute; infolge davon wurde er im Jare 1549 von Paul III. zum Kardinal ernannt. Seine einflussreiche Stel-

lang in Rom mußte er jedoch aufgeben, als Paul IV. zur Regierung kam. Die Naturen, die hier mit einander in Berürung kamen, waren zu verschieden, als dass sie in enger Verbindung neben einander hätten bestehen können. Nach einer heftigen Szene im Konsistorium, in welcher der Papst seinem Ingrimme gegen den gewandten, kunstsinnigen, weltförmigen, keineswegs geistlich gesinnten Kardinal Luft machte, hielt dieser es für besser, sich zurückzuziehen, und lebte bis zum Ende von Pauls Pontifikat teils in Pisa, teils in Mailand, baute hier, beschäftigte sich literarisch und entfaltete eine großartige Woltätigkeit, die ihm den Ehrennamen eines Vaters der Armen eintrug. Indes gerade dieses freiwillige Exil mag für ihn der Weg zum päpstlichen Stule gewesen sein.

Seine Regierung begann er auch in einem Geiste, welcher von dem der Regierung seines Vorgängers durchaus verschieden war. Sein erster Erlass verkündete eine allgemeine Amnestie für alles dasjenige, was infolge der tumultuarischen Auftritte nach dem Tode Pauls IV. in Rom geschehen war. Diese Milde seines Auftretens beruhigte die aufgeregten Gemüter, und das sich gleichbleibende, würdig freundliche und leutselige Benehmen des neuen Papstes gewann ihm von Tag zu Tag mehr die Herzen des Volkes. Auch die Inquisition fing an, etwas von ihrem Schrecken zu verlieren; denn obwol Pius IV. nicht wagte, die strengen Inquisitionsgesetze seines Vorgängers aufzuheben, so besuchte er selbst doch selten oder nie die Kongregation und befeuerte wenigstens nicht, wie sein Vorgänger, durch sein persönliches Eingreifen den Eifer der Inquisitoren. Daneben verwandte der Papst große Summen auf die Verschönerung Roms; die Römer waren zufrieden und glücklich, wenn ihnen auch allmählich der immer zunehmende Druck erhöhter Steuern die Stimmung verdarb. Nur ein italienisches Geschlecht mußte den ganzen Zorn des Papstes fülen, die Caraffas, die Nepoten Pauls IV. Bald nach dem Anfang seiner Regierung ließ er vier derselben, unter ihnen den Kardinal Caraffa und den Herzog von Palliano, auf eine Anklage ihrer Gegner hinrichten; die anderen entflohen. So endeten diese Nepoten, „die letzten, die nach unabhängigen Fürstentümern getrachtet und um politischer Zwecke willen große Weltbewegungen hervorgerufen haben“. Freilich auch später hat es noch Nepotenfamilien gegeben, aber ihre Stellung war eine ganz andere; ihre Glieder wurden nur geistliche Würdenträger und in der Regierung des Kirchenstates verwandt. Ein Nepote dieser Art war der eigne Neffe von Pius IV., Karl Borromeo. Es war ein Glück für Pius IV., daſs ihm dieser Mann, den bei hoher geistiger Begabung die reinsten Sitten, eine ungeheuchelte Frömmigkeit und das ernsteste kirchliche Interesse zu einer Zierde der katholischen Kirche aller Zeiten machen, in der Verwaltung der höchsten Regierungsangelegenheiten ratend zur Seite stand. Denn seinem Einflusse zumeist ist es wol zu danken, daſs Pius IV. in seiner Regierung mit den persönlichen Eigenschaften, die ihn im Kirchenstate beliebt machten, eine würdige Haltung seines Pontifikats verband, trotzdem daſs er seiner natürlichen Geistesrichtung nach mehr zu einer glänzenden weltlichen Fürung der Herrschaft neigte; aber unter diesem Einflusse blieb er auf dem Wege der kirchlichen Reform, den das Papsttum seit der Reformation notgedrungen einschlagen muſste; die kirchlichen Gesichtspunkte waren für die Behandlung der Geschäfte maßgebend; alle Geschäfte wurden mit Ernst und Eifer besorgt.

In dieser Weise stellte Pius IV., one die kirchlichen Interessen preiszugeben, einen gedeihlichen Zustand innerhalb des Kirchenstates wider her; aber auch die Beziehungen zu den auswärtigen katholischen Mächten gestaltete er freundlicher, als sein Vorgänger. So war die Hinrichtung der Nepoten Pauls IV., namentlich des Kardinals Caraffa, des bittersten Feindes von Karl V., nicht bloſs ein Sünopfer, das dem Zorn der Römer fiel, es war zugleich eine stillschweigende Konzession an Österreich und Spanien; aber auch ausdrücklich hatte Pius sofort nach dem Antritte seines Pontifikats die von Paul IV. bestrittene Wal Ferdinands I. zum deutschen Kaiser als rechtmäßig anerkannt. Schon ehe er zum Papst gewält wurde, hatte er den Kardinälen dieses versprechen müssen, und da er selbst der deutschen Partei unter den Kardinälen angehörte, so hatte er um so weniger gezögert, sein Versprechen zu halten. Auch gelang es ihm, die ganze

Dauer seines Pontifikats hindurch mit dem deutschen Kaiser, mit Frankreich und mit Spanien in gutem Einvernehmen zu bleiben. Denn er war der erste Papst, der zu der Einsicht gekommen war, dass die Zeiten sich so geändert hätten, dass das Papsttum mit seinem alten Anspruch der Überordnung des sacerdotium über das imperium und mit seinen alten Waffen, mit Bann und Interdikt, nichts mehr gegen die weltlichen Mächte ausrichten, dass es vielmehr alles, was es erreichen wollte, nur im Einverständnis mit denselben erreichen könnte. Diesen folgenreichen Grundsatz, der die ganze Entwickelung des neueren Papsttums bis auf Pius IX. bestimmt, sprach Pius IV. nicht bloß häufig den fremden Gesandten gegenüber aus, er befolgte ihn auch in Warheit in allen wichtigen Angelegenheiten. Aus diesem Grunde versuchte er nichts mehr gegen England und das protestantische Deutschland; denn mit den Regierungen beider Gebietsteile konnte er ein Einverständnis nicht einmal mehr versuchen; aus diesem Grunde lenkte er sofort auch in katholischen Ländern wider ein, wenn er irgendwo auf einen energischen Widerstand der weltlichen Macht gegen seine Ansprüche stieß; — so dem König von Frankreich, Karl IX. gegenüber, der eine im Jare 1563 an der Tür der Peterskirche angeschlagene Vorladung der protestantischen Königin Johanna von Navarra, der Mutter Heinrichs IV., vor das römische Inquisitionstribunal für einen Eingriff in seine oberlehensherrlichen Rechte erklärte und die Aufhebung der päpstlichen Sentenz verlangte; so gegenüber dem deutschen Kaiser Maximilian II., dem er anfänglich die Anerkennung verweigerte, weil er den alten Huldigungseid gegen den päpstlichen Stul nicht mehr schwören wollte; als aber der Kaiser fest blieb, erkannte er ihn 1564 aus freien Stücken doch an; ja als Maximilian für seine deutschen Untertanen den Laienkelch verlangte, gestattete er ihm denselben ebenso, wie dem Kurfürsten von Baiern, der dieselbe Bitte ausgesprochen hatte; — aus diesem Grunde endlich betrat Pius IV. den Weg der Unterhandlungen, als die katholischen Mächte in die Forderungen ihrer Landesgeistlichkeit auf dem Tridentinum einstimmten, und blieb dadurch nicht nur in Frieden mit ihnen, sondern erreichte auch mit ihrer Zustimmung nahezu Höheres für die Befestigung des päpstlichen Ansehens, als irgend einer seiner Vorgänger oder bisherigen Nachfolger noch erreicht hat.

Auch das tridentinische Konzil hat nämlich Pius IV., dem Drängen der katholischen Welt nachgebend, wider aufgenommen und zu Ende gefürt; man muss bewundern, mit welchem günstigen Erfolge für die Kurie, wenn man es als Protestant auch beklagen muss, dass das Resultat der letzten neun Sitzungen des Konzils (Sitzung 17—25), die unter Pius IV. gehalten wurden, so ganz anders ausfiel, als es anfänglich von Seiten der katholischen Fürsten sowol als ihrer Landesbischöfe angestrebt wurde. Nur zögernd schritt Pius zur Konvokation des Konzils; zwar hatte er vor seiner Wal schon versprechen müssen, endlich das Werk der Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern durch das Konzil vollenden zu lassen, und hatte auch wol den Willen, sein Versprechen zu halten; aber er verbarg sich die Gefar nicht, welche das Konzil der absoluten päpstlichen Machtvollkommenheit möglicherweise bringen konnte. Denn Verhandlungen mit den Protestanten waren auf dem Konzil nicht mehr zu erwarten, wie denn auch der Fürstentag zu Naumburg 1561 die Beschickung des Konzils ablehnte und dem Kaiser gegenüber diese Ablehnung damit rechtfertigte, dass die Protestanten vielleicht an einem neuen Konzil, auf keinen Fall aber wegen der zu Trient schon sanktionirten katholischen Lehrbestimmungen an einer Fortsetzung des Tridentinums teilnehmen könnten; auch die Verhandlungen über das Dogma der katholischen Kirche waren in den früheren Sessionen so ziemlich abgeschlossen; es mussten also endlich die für den Papst so bedenklichen Verfassungsreformen an die Reihe kommen. Dennoch musste die Sache zum Abschlusse gefürt werden; vom 20. November 1560 ist die Konvokationsbulle datirt, welche die Teilnehmer am Konzil auf Ostern einlud; durch mancherlei Verhandlungen wurde aber der wirkliche Zusammentritt derselben bis in das folgende Jar verzögert; erst den 18. Januar 1562 fand die erste Sitzung des erneuerten Konzils, die 17. der ganzen Reihe, statt. Übrigens hatte Pius IV. die Schwierigkeiten seiner Lage dem Konzil

gegenüber nicht überschätzt: die Spanier wollten den Grundsatz durchfüren, dass der Episkopat nicht ein Ausfluss der päpstlichen Macht, sondern unmittelbarer göttlicher Einsetzung sei; die Deutschen drangen in Übereinstimmung mit ihrem Kaiser Ferdinand auf eine Reform des Papstes, seiner Person, seines States und seiner Kurie; für diese Reformen sollte auf den Entwurf des Costnitzer Konzils zurückgegangen werden; namentlich sollte auch der gleichzeitige Besitz mehrerer Pfründen nicht gestattet werden, eine Forderung, die zumeist gegen die Kardinäle gerichtet war; daneben verlangten sie Laienkelch und Priesterehe, Errichtung von Schulen für die Armen, bessere Katechismen und Postillen und deutschen Kirchengesang, endlich eine Reform der Klöster; auch die Franzosen schlossen sich im Ganzen diesen Forderungen an, mit lauter Berufung für das Recht zu diesen Forderungen auf den zu Basel sanktionirten Grundsatz, dass das Konzilium über dem Papst stehe; daneben waren alle drei Nationen in der Forderung einig, dass nicht bloß den päpstlichen Legaten, sondern auch ihren Prälaten das Recht der Initiative zu Vorschlägen zustehen sollte. Nur die Italiener, abhängig vom Papst und von den Kardinälen, freilich bei weitem die Mehrzal der Teilnehmer am Konzilium, waren gegen diese Forderungen; härtnäckig standen sich beide Parteien in fruchtlosen Unterhandlungen gegenüber; in den sechs Sitzungen des Jares 1562 wurde nichts weiter erreicht, als ein Beschluss über den index librorum prohibitorum und die Verwerfung des Laienkelches, die von den Spaniern ebenso entschieden verlangt wurde, als von den Italienern. Da beschloss Pius IV., sich auf Unterhandlungen mit den katholischen Fürsten einzulassen, um durch sie auf das Konzilium zu wirken; im April 1563 sandte er den Kardinal Morone an Ferdinand I. nach Innsbruck. Kein Mann hat jemals den Interessen der Kurie besser gedient, als dieser gewandte Statsmann. Vor Allem bestimmte er Ferdinand dazu, nachzugeben, dass nicht die einzelnen Prälaten die Initiative zu Reformationsvorschlägen haben sollten, sondern nur die päpstlichen Legaten; diese würden alles vorbringen, was der Kaiser ihnen durch seine Gesandten andeuten lassen würde; er bestimmte ihn dazu, davon abzustehen, dass durch das Konzil eine Reform der päpstlichen Gewalt beraten würde, indem er ihn darauf aufmerksam machte, dass die Bischöfe, wenn sie einmal am Reformiren Geschmack fänden, auch leicht dazu kommen könnten, die königliche Gewalt in geistlichen Angelegenheiten reformiren zu wollen; dafür versprach er ihm, dass das Papsttum selbst alle Missbräuche der Kurie abstellen würde; er bat ihn, den Grundsatz, dass das Konzilium über dem Papste stehe, nicht aussprechen zu lassen, und machte ihn in Beziehung auf die Durchfürung des Episkopalsystems darauf aufmerksam, dass der Kaiser am Papste eine Stütze gegen widerspenstige Bischöfe haben müsse, wie er umgekehrt den Bischöfen schon die Meinung beizubringen versucht hatte, dass sie ein starkes Papsttum als Schutz gegen die Übergriffe der weltlichen Macht nicht entbehren könnten. Diese Vorstellungen blieben nicht one Einfluss auf den Kaiser; ebenso gewann Pius IV. Philipp II. von Spanien für seine Pläne, und auch der Kardinal Guise, der Fürer der Franzosen, wurde in Rom für dieselben Interessen gewonnen. Von da an, als die Gesandten der katholischen Mächte anders instruirt worden, wurde auch das Konzil fügsamer; in den drei Sitzungen des Jares 1563 — die letzte fand am 3. Dezember statt — wurden die Verhandlungen rasch erledigt. Über manche Anstände der Prälaten kam man mit doppelsinnigen Formeln hinweg; das System der katholischen Kirchenlehre wurde vollendet; die Reformen, die beschlossen wurden, bezogen sich auf eine strenge Kirchenzucht, auf eine bessere Ordnung des Gottesdienstes, auf eine gründlichere Vorbildung der Kleriker und auf einen strengeren Gehorsam derselben gegen den Papst; von einer Reformation der Kirche am Haupt derselben und an seinem Konklave war nicht mehr die Rede.

Schließlich bestätigte der Papst die Beschlüsse des Konzils und zeigte damit faktisch, dass das Konzilium unter dem Papst stehe; dann wurden die versammelten Bischöfe durch Androhung des Bannes gezwungen, die Beschlüsse des Konzils durch ihre Unterschriften anzuerkennen. So endete das von der Kurie so gefürchtete Konzil; das Papsttum ging siegreich aus demselben hervor. Und wenn auch

der Kaiser Ferdinand I. sich weigerte, die Beschlüsse dieses Konzils zu publizieren, weil er auf der Forderung des Laienkelches beharrte; und wenn die französischen Parlamente sich auch gegen die Anerkennung des Tridentinums verwarten; und wenn auch Philipp II. von Spanien das Tridentinum nicht sogleich, sondern erst später und nur mit Vorbehalt der Rechte der Krone verkündigen ließ: Pius IV, hat doch den Sieg des Papsttums über die Gefaren, die ihm von der Reformation aus drohten, durch das Tridentinum entschieden. Denn als er im Jare 1564 die Akten des Konzils durch den Druck veröffentlichen ließ und die professio fidei Tridentinae, das eidliche Gelöbnis des Gehorsams gegen die Beschlüsse des Konzils und der unbedingten Unterwürfigkeit gegen den Stul des heil. Petrus, in der Kirche einfürte, da konnte nichts mehr den Lauf des Tridentinums hemmen; es wurde nach und nach überall, freilich meist erst unter dem folgenden Pontifikat, durch die Bischöfe zur Geltung gebracht. Und da nun dem päpstlichen Stule auch das Recht vorbehalten war, die Beschlüsse der tridentinischen Synode endgültig auszulegen, so datirt von dem Pontifikat Pius IV. an ein neuer Katholizismus, der freilich seine Herrschaft über einen großen Teil der christlichen Welt aufgegeben hatte, und der auch den katholischen Souverainen gegenüber die Überordnung des sacerdotium über das imperium nicht mehr hervorkehrte; der sich aber dafür durch eine so fest geschlossene Kirche entschädigte, dass von jetzt an rechtlich alle Fäden der kirchlichen Regierung in der Hand des Papstes zusammenliefen, wie auch die ganze Lehre dieser Kirche von nun an rechtlich der Entscheidung des Papstes unterstellt war.

Als Pius IV. dieses Ziel erreicht hatte — ein Ziel, dessen Erreichung freilich mehr im Interesse der Kurie, als in dem der unsichtbaren Kirche lag, das aber wol einen energischen Papst reizen konnte, alle seine Kräfte an dasselbe zu setzen —, wollte man bemerken, dass sein Eifer für kirchliche Dinge abnehme und seine Lust an der Welt und ihren Freuden wachse; „katholische Eiferer nahmen einen Unterschied zwischen ihm und seinem Vorgänger war, den sie laut beklagten“. Sogar ein freilich misslungener Mordversuch wurde auf Pius IV. gemacht von einem fanatischen Schwärmer, Benedetto Accolti in Rom, der von einer allgemeinen christlichen Weltmonarchie unter einem heiligen Papste träumte und deshalb den augenblicklichen unheiligen Träger der päpstlichen Macht hinwegräumen wollte; überhaupt regte sich der Geist der streng katholischen Restauration, für den Pius IV. im Tridentinum erst eine sichere Stätte erkämpft hatte, dem er selbst, aber aus politisch-kirchlichen, nicht aus religiösen Motiven in seinem Pontifikat gedient hatte, jetzt gegen ihn. Da starb Pius IV. am 9. Dezember 1565 und machte diesem Geiste Raum. **Mangold.**

Pius V., Nachfolger Pius' IV., Papst von 1566—1572, war ein Träger dieses streng kirchlichen Geistes; schon seine Antecedentien lassen dieses erwarten. Michele Ghisleri — das war der weltliche Name des neuen Papstes —, zu Bosco, in der Nähe von Alessandria geboren, war von geringer Herkunft; schon in seinem 14. Jare ging er in ein Dominikanerkloster und nahm mit dem ganzen Enthusiasmus seiner Frömmigkeit und mit dem ganzen Ernste eines starken Willens die volle Strenge seiner Ordensregel auf sich. Als ein Mann von nicht gewönlicher Begabung stieg er bald zu den Würden seines Ordens auf; er verwaltete als Prior mit Ruhm mehrere Klöster; dann wurde er, da er theologische Einsicht mit einem unbeugsamen Charakter verband, mit dem Amte eines Inquisitors betraut. Gerade in den für den Katholizismus gefärdetsten und für seine Person gefärlichsten Gegenden, in Como, Bergamo und im Veltlin, hatte er dieses Amt zu verwalten; hier, im lebhaften Grenzverkehre zwischen Deutschen, Schweizern und Italienern, berürte sich am meisten die alte Lehre mit reformatorischen Elementen; oft war hier das Leben des Inquisitors bedroht, aber keine Gefar machte ihn in der Erfüllung seiner grausamen Pflichten irre. Ein so eifriger Inquisitor erregte die Aufmerksamkeit Caraffas, der als Kardinal die höchste Aufsicht über die Inquisition in Rom hatte; er zog Ghisleri als Komissarius des Inquisitionshofes im Jare 1550 nach Rom. Mit seinem Gönner stieg

Ghisleri selbst; als Caraffa Papst geworden war, machte er ihn zum Bischof von Nepi, dann zum Kardinal im Jare 1557, um ihm, wie er selbst sagte, eine Kette an den Fuß zu legen, damit er nicht später sich einmal wider in die Ruhe eines Klosters zurückziehe; denn auch in Rom hatte Ghisleri eine strenge klösterliche Einfachheit des Lebens beibehalten; endlich wurde er Generalkommissarius der Inquisition.

Auf seine Wal zum Papste hatte am meisten der Kardinal Borromeo eingewirkt; sie erfolgte am 8. Januar 1566 zum Jubel der noch übrig gebliebenen Anhänger Pauls IV. und der ganzen streng kirchlichen Partei; auch Philipp II. von Spanien begrüsste sie mit Freuden. Nicht one Furcht sah aber das römische Volk den strengen Inquisitor, der in seinem ganzen Leben eine einmal gefällte Kriminalsentenz niemals gemildert hat, den Stul Petri besteigen; und in der Tat ist die blutige Handhabung der Inquisition, die Pius V. nicht bloß in Italien, sondern durch seinen Einfluss namentlich auch in Spanien einfürte, ein Schmachfleck für seine Regierung. Auch wurden die strengen Gesetze des Papstes, die in Rom alle öffentlichen Schauspiele verboten, Entweihung des Sonntags mit den härtesten Strafen bedrohten und das ganze Leben in die strengste kirchliche Zucht nahmen, nur mit Unwillen ertragen. Dennoch versönte die ungeheuchelte Frömmigkeit dieses Papstes auch diejenigen wider, denen seine Gesetze eine allzuschwere Last dünkten. Man sah, wie der Papst sein eigenes Leben streng an die kirchlichen Gesetze band, wie er die kirchlichen Zustände in Rom im Geiste der reformatorischen Bestimmungen des Tridentinums verbesserte, in den Klöstern die Strenge der Regel wider herstellte — mit einem Worte, man sah einmal die Reform der Kirche, die bis dahin bloß dekretirt war, an Haupt und Gliedern verwirklicht. Gerade dadurch sorgte Pius V. dafür, daſs das Werk seines Vorgängers vollendet wurde; das Tridentinum fing an, in Blut und Leben der katholischen Kirche überzugehen. Maximilian II. gab 1566 seine Einfürung in Deutschland zu; Philipp II. ließ es in Spanien verkünden; von Diözese zu Diözese wurde es angenommen; die katholische Welt beeiferte sich, den kirchlichen Anordnungen Pius V. Folge zu leisten. Nicht wenig trug zu dieser bereitwilligen Annahme des Tridentinums von Seiten der Geistlichen der Catechismus Romanus bei, den Pius V. im J. 1566 einfüren ließ; in diesem Katechismus war der Inhalt des Tridentinums verarbeitet, aber weniger zum Volksunterrichte, als zur Unterweisung der Pfarrer für denselben.

Selbst einzelne Ausschreitungen, die Pius V. sich gegen die katholischen Regierungen zu schulden kommen ließ, störten das gute Einvernehmen der katholischen Welt mit dem Papste nicht, nicht einmal die Bulle in coena Domini; diese Bulle, welche die höchsten Ansprüche des Papstes zur Geltung bringen wollte, die sogar den Fürsten und Staten das Recht, neue Abgaben one Einwilligung des Papstes zu erheben, abspricht, ließ Pius V. im Jare 1568, mit neuen Zusätzen versehen, wider ausgehen; sie sollte jeden Gründonnerstag in allen katholischen Kirchen verlesen werden; natürlich wurde sie von allen katholischen Staten mit einem energischen Protest zurückgewiesen; indes zu dauernden Irrungen kam es nicht. Schade, daſs Pius V. den Einfluſs, den er auf die katholische Welt besaß, nicht bloß zur Reform seiner eigenen Kirche, sondern auch mit fanatischem Ketzerhaſs zur Unterdrückung der Protestanten geltend machte; zwar die Bannbulle, die er am 25. Februar 1570 gegen Elisabeth von England schleuderte, hatte gar keinen Erfolg, aber an dem Blute der französischen und niederländischen Protestanten ist auch er schuldig. Philipp II. bestärkte er in seinen grausamen Maßregeln gegen die Niederlande; dem Herzog Alba sandte er zu diesem heiligen Krieg einen geweihten Hut und Degen; im Jare 1568 verordnete er in Rom öffentliche Gebete für den Erfolg der spanischen Waffen. Tätiger griff er noch in Frankreich ein; nicht bloß ermächtigte er Karl IX. durch eine Bulle im Jare 1568, französisches Kirchengut zu verkaufen, um daraus die Kriegskosten zu bestreiten, er sandte ihm auch ein kleines Hilfsheer unter dem Grafen von Santafiore, dem er die unerhörte Weisung gab, „keinen Hugenotten gefangen zu nehmen, jeden, der ihm in die Hände falle, sofort zu töten“ —. Glänzender ist eine

andere Kriegstat seines Lebens; es gelang ihm, mit unsäglicher Mühe die katholischen Mächte des Südens zu einem gemeinschaftlichen Kampfe gegen die Osmanen, die Erbfeinde der Christenheit, zu vereinen; eine spanische, venezianische und päpstliche Flotte wurde unter den Oberbefehl Don Juans von Österreich gestellt, und der Papst erlebte die Freude, daſs am 8. Oktober 1571 bei Lepanto ein glänzender Sieg über die Türken erfochten wurde. Diese Freude erhellte den Rest seines Lebens; den 1. Mai 1572 starb er. In der Tat, Pius V. hat Vieles dafür getan, den Katholiszimus mit einem ernsten, kirchlichen Geiste zu erfüllen und dadurch das Werk seines Vorgängers vollendet; dafür wurde er von Clemens XI. heilig gesprochen; aber sein Heiligenschein ist blutig.

Über Pius IV. und Pius V. sind zu vergleichen: Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, S. 392—397; Bower's unparteiische Historie der römischen Päpste, Theil 10. Ausgearbeitet von J. Rambach S. 203 bis 224; vor allen Anderen aber L. Ranke, Die römischen Päpste im 16. und 17. Jarhundert, Theil 1, S. 318—378; daneben M. Brosch, Geschichte des Kirchenstates, I. Band, Gotha 1880, S. 224—274, der namentlich für die Schattenseiten der päpstlichen Verwaltung des Kirchenstates ein scharfes Auge hat; außerdem die reiche Litteratur, welche die Geschichte des tridentinischen Konzils betrifft. — Über Pius IV. s. noch im Besonderen: Leonardi, Oratio de laudibus Pii IV., Paduae 1565. Seine Bullen und Verordnungen finden sich teils in Schriften, die das tridentinische Konzil betreffen, teils sind sie in Cherubini bullar. magn. tom. II. gesammelt. — Reicher ist die Speziallitteratur über Pius V. Walch zält a. a. O. S. 397, Anm. 3, neun Lebensbeschreibungen auf; die Heiligsprechung des Papstes setzte warscheinlich die Federn fleißiger in Bewegung. Auszuzeichnen ist unter diesen Lebensbeschreibungen: Hieron. Catena, Vita del gloriosissimo papa Pio V., weil sie in einem Anhange den Briefwechsel Pius V. mitteilt. Der neueste Biograph Pius' V. ist Falloux, der im Jare 1846 eine Histoire de S. Pie V. 2 Vol. 8° in Angers hat erscheinen lassen.— Außerdem ist zu vergleichen: Quetif, Biblioth. ord. praedic. tom. II, p. 220, wo von den an sich nicht bedeutenden Schriften Pius V. gehandelt wird. Seine Bullen finden sich bei Cherubini a. a. O. S. 175 ff., seine epistolae apostolicae sind von Franz Gobau zu Antwerpen 1640 herausgegeben. **Mangold.**

Pius VI., Papst von 1775—1799. Johann Angelus Braschi wurde in Cesena am 27. Dez. 1717 geboren. Die adelige Familie, der er entstammte — einige Zeitgenossen geben derselben den Grafentitel — war sehr verarmt, was mit die Eltern, Marcus Aurelius Braschi und Gräfin (?) Anna Teresa Bandi, bewogen haben soll, ihren Son die geistliche Laufban einschlagen zu lassen. Zunächst studirte Braschi in seiner Vaterstadt Jurisprudenz, absolvirte hier 1735 den Doktor, begab sich dann zum Bruder seiner Mutter, Carlo Bandi, nach Ferrara, woselbst er in den geistlichen Stand trat. Als nun der Onkel, der bei dem Kardinalerzbischof Ruffo von Ferrara die Stelle eines Auditors bekleidete, 1740 mit seinem Herrn nach Rom übersiedelte, folgte ihm Braschi bald dahin. Beinahe wäre hier der junge Geistliche seinem Berufe untreu geworden. Er soll um die Hand einer vornehmen Römerin geworben und nach einer Version sie erhalten, dann aber die Braut kurz vor der Hochzeit durch den Tod verloren haben. Nach einer anderen Nachricht wäre er mit seinem Heiratsantrage von dem Vater der Geliebten wegen seiner Armut zurückgewiesen worden. Mag nun diese oder jene Darstellung die richtige sein, Eines ist sicher, das über ihn hereingebrochene Unglück ließ ihn den festen Entschluß fassen, ganz mit der Welt zu brechen und sich in das Studium der Theologie zu vertiefen. Von seinem Onkel dem Kardinal Ruffo auf das Beste empfohlen, machte er durch diesen bald in Rom sein Glück, er wurde auf dessen Fürsprache päpstlicher Kämmerer und in besonderer Würdigung seiner schönen Handschrift 1755 Sekretär Benedikts XIV. Einen Beweis seiner Gunst gab ihm dieser durch Ernennung zum Kanonikus der Peterskirche. Unter Clemens XIII. gelang es Braschi, das Protektorat des allmächtigen Kardinallegaten Rezzonico zu erwerben, der ihm 1766 zu der einflußreichen Stellung eines Schatz-

meisters der päpstlichen Kammer verhalf. Dieses Amt hat er mit einer solchen Uneigennützigkeit und einem solchen Eifer gefürt, dass er der Gegenstand der Furcht und des Hasses all' der am Fette der Kurie sich ansetzenden Schmarotzer wurde. Die Einflussreicheren unter seinen Gegnern wussten diesen unbequemen Mann auf keine andere Weise aus seiner Stellung hinauszudrängen, als indem sie bei Clemens XIV. die Kreation des Braschi zum Kardinal betrieben. Hätte der Papst die Absichten seiner Ratgeber durchschaut, er hätte nicht 1773 seinen treuen Schatzmeister zum Kardinalpriester von S. Onofrio ernannt. Übrigens scheint sich das Verhältnis zwischen Clemens XIV. und dem Kardinal Braschi nicht gerade auf das freundlichste gestaltet zu haben. Wir erfaren, daß das einzige Wort, welches jener zu diesem seit der Kardinalspromotion gesprochen, in der im Konsistorium der Kardinäle ausgestoßenen, heftigen Äußerung bestand, „ich will Taten, keine Worte". Wie das spätere Pontifikat Pius VI. anen läst, so war wol der Kardinal Braschi ein Gegner der von Clemens geplanten und ausgefürten Aufhebung des Jesuitenordens und daher eine dem Papste unliebsame Persönlichkeit. Aus dieser Verstimmung Clemens XIV. gegen den Kardinal von S. Onofrio erklärt es sich wol auch, dass diesem zur Bestreitung der ihm aus der hohen kirchlichen Stellung erwachsenden Ausgaben allein die im ganzen recht geringe Einnahmen abwerfende Abtei Subiaco verliehen wurde. Es läst sich nicht ermitteln, ob dem im Rom verbreiteten Gerüchte, der durch einnehmendes Wesen und Schönheit ausgezeichnete Kardinal Braschi unterhalte ein unerlaubtes Verhältnis mit Madame Julie Falconieri, etwas Tatsächliches zugrunde liegt; übrigens sagte man ihm noch schlimmeres nach; das Urteil jedenfalls, welches der nach dem Tode Clemens XIV. heftig gegen die Wahl Braschi's intriguirende portugiesische Gesandte Almada über ihn fällte, er sei ein Wüstling und umgeben von Kupplern, verdient als das eines Gegners kaum eine Beachtung. Ihm im Konklave die Exklusive zu geben, waren die Regierungen von Spanien, Portugal und Frankreich deshalb gewillt, weil er als ein Freund der Jesuiten bekannt war. Als die Zelanti am 24. und 25. Dezember 1774 im Konklave auf Braschi ihr Augenmerk richteten, stießen sie daher zunächst auf den Widerstand der Gesandten jener drei Mächte. Da es sich aber zeigte, dass eine Persönlichkeit, welche in den Banen Clemens XIV. zu wandeln verhieß, schwerlich die notwendige Anzal von Stimmen auf sich vereinigen werde, ließen die drei katholischen Regierungen ihren Widerspruch fallen, wie es scheint auch infolge von beruhigenden Nachrichten, die sie über die Stellung Braschi's zu der Jesuitenfrage erhielten. Jedenfalls durfte derselbe als einer der gemäßigteren Gegner der Ganganellischen Kirchenpolitik gelten. Dass endlich am 15. Februar 1775 nach einem über vier Monate wärenden Konklave Johann Angelus Braschi als Pius VI. den Stul Petri bestieg, konnte, wie es die neuere Forschung herausgestellt hat, der Kardinal Conti als die Frucht seiner eifrigen Bemühungen ansehen; die Nachricht, dass der Kardinal von S. Onofrio der Erwälte sei, wurde von den Römern kül aufgenommen, eine Stimme aus dem Volke bemerkte: „Semper sub Sextis perdita Roma fuit", ein Wort, welches an dem Pontifikat keines „Sextus" so in Erfüllung gegangen ist, wie an dem Pius VI., der die völlige Auflösung des Kirchenstates erleben sollte. Hatten ihm die Zelanti ihre Stimmen in der Hoffnung gegeben, er werde gleich nach Antritt seines Pontifikats Anstalten zur Widerherstellung des Jesuitenordens treffen, so sahen sie sich in dieser Erwartung getäuscht. Wol gab sich der Papst den Schein, als liege ihm viel daran, den Prozess der Jesuiten so rasch als möglich seiner Entscheidung entgegenzufüren, tatsächlich war er aber bemüht, das abschließende Urteil so lang als irgend möglich hinauszuschieben. Seine Gewogenheit bezeugte er jedoch den Vätern von der Gesellschaft Jesu, indem er ihre Gefangenschaft auf der Engelsburg milderte. Entschiedener für sie einzutreten, wagte Pius VI. nicht, weil er fürchten musste, dass die im Juni 1775 vom spanischen Bevollmächtigten ausgesprochene Drohung, die Gesandten der bourbonischen Höfe würden für den Fall, dass er die Exjesuiten freigebe, Rom sofort verlassen, doch noch zur Ausfürung gelangen könne. Der Stempel ängstlicher Vermittelung ist jenem Breve des Papstes an die auswär-

tigen Nuntien aufgedrückt, in welchem er gebot, daſs weder etwas zu Gunsten noch etwas zum Nachteil der Jesuiten geschrieben werde. Wenn dann wider Pius VI. im Februar d. J. drei der Exjesuiten aus der Engelsburg unter der Bedingung entließ, daſs sie mit einem Eide gelobten, das Aufhebungsdekret Clemens XIV. als Kirchengesetz anzunehmen und den Orden als aufgelöst anzusehen, so konnten die Minister der jesuitenfeindlichen Mächte hierin eine Verheißung des Papstes erblicken, demnächst die Bulle seines Vorgängers: „Dominus ac Redemptor noster“ bestätigen zu wollen. Jedoch hat Pius VI. bereits 1775 Friedrich II. von Preußen das Zugeständnis gemacht, daſs die Jesuiten trotz der Aufhebungsbulle seines Vorgängers ihre Tätigkeit in des Königs Staten, zumal in Schlesien, weiter ausdehnen könnten; doch muſsten auf Friedrichs II. Befehl dieselben 1776 ihren Namen und ihre Ordenstracht opfern und sich Priester des königlichen Schuleninstitutes nennen lassen. Diese Schulenanstalt löste dann Friedrich Wilhelm II. 1787 auf. Noch zuvorkommender zeigte sich Pius VI., als die Kaiserin Katharina II. von Rußland den Jesuitenorden in ihrem Reiche vor der Auflösung schützen wollte. Er ließ es sogar zu, daſs die russischen Jesuiten 1782 den Polen Czerniewicz zum Generalvikar des Jesuitenordens erwälten. In allem Ernste gedachte Pius VI. 1792 durch Widerherstellung des Jesuitenordens ein Bollwerk gegen die heranstürmende Revolution zu schaffen.

Bald nach Antritt seines Pontifikats (19. Mai 1775) erließ Pius VI. lobenswerte und würdige Vorschriften zur Hebung der Sittlichkeit unter den römischen Geistlichen. Man glaubt die Schilderungen des Hieronymus über das üppige Leben des römischen Klerus im 4. Jarhundert in einer dem 18. angepaſsten Form vor sich zu haben, wenn man den Papst eifern hört gegen die modische und farbige Kleidung und gegen den Harputz der Geistlichen — sie sollen nur bescheidene Perrücken tragen, sie nicht mit Puder bestreuen — sowie gegen das unter ihnen überhandnehmende Kartenspielen und Herumliegen in den Kaffeehäusern, gegen den Besuch des Theaters in Gesellschaft von Frauenzimmern und gegen nächtliche Spaziergänge mit denselben. Schade nur, daſs Pius VI. ihnen nicht durch Einfachheit der äußeren Erscheinung das wünschenswerte Vorbild bot. Er war sich seiner, ihn noch im hohen Mannesalter zierenden Schönheit zu sehr bewuſst, um nicht großen Wert auf eine vorteilhafte Ausschmückung seiner Gestalt und seines Kopfes zu legen.

Konnte Clemens XIV. bei der Dringlichkeit der Jesuitenfrage den Zuständen der deutschen Kirche, woselbst das von dem Trierer Weihbischof, Johann Nikolaus von Hontheim (s. d. Art. Bd. VI, S. 310 ff.), 1763 unter dem Namen des Justinus Febronius verfaſste und schon 1764 von Clemens XIII. auf den Index gesetzte Werk „de statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis“ durch die Widerholung der alten gallikanischen Ideeen immer weitere Kreise in Erregung versetzt hatte, nicht die volle Aufmerksamkeit schenken, so bewies sein Nachfolger in einer am 24. September 1775 gehaltenen Allokution, daſs er die Tragweite dieser Bewegung richtig erkannt hatte. Seinen Nuntius in Köln beauftragte der Papst, den Trierer Weihbischof durch Vermittelung des Kurfürsten Clemens Wenzel von Trier zum Widerruf zu bewegen. Hontheim zeigte sich zur Verdammung seiner Sätze bereit. Jedoch der Inhalt seiner Retraktation gefiel Pius VI. nicht, enthielt sie doch immer noch, wenn auch in verschleierter Form, die gallikanischen Grundgedanken über die kirchliche Gewalt des States. In einem Breve vom 22. September 1778 mutet der Papst dem Trierer Weihbischof zu, seinen Widerruf in der Weise zu ändern, daſs man ja nicht merke, von wem eigentlich die Korrektur herrüre. Zu dem Zwecke soll diese verbesserte Retraktation in Form und Datirung sich als die erste von Hontheim selbst verfaſste ausgeben. In welcher Absicht Pius VI. diese Fälschung betrieb, ist aus seiner am 25. Dezember 1778 im Konsistorium der Kardinäle gehaltenen Rede ersichtlich, in der er den Versammelten mitteilte, daſs Hontheim nicht „durch dringendes Zureden, sondern aus freien Stücken“ widerrufen habe. Wie tief beschämt muſste sich der Papst fülen, als die Florentiner Zeitung eine von einem Wiener Freunde Hontheims ihr übermittelte Nebeneinanderstellung des an den Weihbischof gerichteten päpstlichen

[illegible]

Das nun erhob sich ein Gewaltigerer als Herrscher zum Kampfe gegen Rom, Kaiser Josef II., der im Jahre 1780 Alleinherrscher geworden war. Indem er die im Febronius niedergelegten Grundsätze zur Richtschnur seines Handelns nahm, scheute er sich nicht, die letzten Konsequenzen aus denselben zu ziehen und sie dann auch rücksichtslos als absoluter Herrscher zur Ausführung zu bringen; so wurde er der der Kirche gefährlichste Reformator unter den der Aufklärung huldigenden Herrschern des 18. Jarhunderts.

Dass der Josefinismus (s. d. Artikel Bd. VII, S. 108 ff.) — unter diesem Namen fassen wir den Erlass des Reformerlasses Josefs II. zusammen — von Pius VI. in seiner eminenten Bedeutung für das Verhältnis der katholischen Kirche zum State richtig gewürdigt worden ist, darüber kann kein Zweifel bestehen. Dass aber der Papst gegen den Kaiser nicht mit der Schärfe eines Gregor VII. vorging, wie die Zelanti es wünschten, mag durch die Hoffnung bedingt gewesen sein, Josef II., den er, wie er meinte, durch die Weigerung, Seelenmessen in der päpstlichen Kapelle für seine verstorbene Mutter lesen zu lassen, aufs Tiefste gekränkt habe, vielleicht doch noch durch einige Zugeständnisse zu versönen. So erklärt es sich, dass Pius VI. dem kaiserlichen Erlass vom 24. März 1781, vermöge dessen alle Ordensgeistliche der österreichischen Monarchie der Oberaufsicht ihrer auswärtigen Ordensgenerale entzogen wurden, nicht nur nicht entgegentrat, sondern vielmehr im Semptember 1781 die Regulargeistlichkeit von dem Gelübde des Gehorsams gegen ihre Ordensvorsteher entband, ja sogar im Oktober dieses Jares in einem Breve an die österreichischen Bischöfe diese vom Kaiser vollzogene Auflösung des Ordensverbandes als eine den Kirchengesetzen nicht zuwiderlaufende Konsequenz aus den Majestätsrechten der weltlichen Monarchen beurteilte. Nachdem nun der päpstliche Nuntius in Wien, Garampi, sich für sein Promemoria vom 12. Dez. 1781, welches den Kaiser über seine Rechte belehren wollte, eine sehr derbe Abfertigung des Ministers Kaunitz zugezogen, und als er dieselbe zu beantworten gewagt, den kaiserlichen Bescheid erhalten hatte, dass jede weitere schriftliche Behandlung dieser Angelegenheit vom Übel sei, so glaubte Pius VI. einen schon längst gefassten Beschluss — trotz des Widerspruchs seiner Kardinäle — zur Ausfürung bringen zu müssen. Bereits am 15. Dezember 1781 hatte er Josef II. angezeigt, dass er persönlich mit ihm „wie ein Vater mit dem Sone" über die kirchlichen Neuerungen verhandeln wolle. Gewiss darf man es als ein Zeichen der Demut des Nachfolgers Petri ansehen, dass er, obwol der Kaiser ihm am 11. Jan. 1782 zu wissen gegeben, dass nichts im Stande sein werde, ihn zur Änderung, geschweige denn zur Zurücknahme seiner Maßregeln zu bewegen, am 27. Februar d. J. seine Reise nach Wien antrat, nachdem er noch in der Nacht vorher inbrünstig um den Segen des Apostelfürsten am Grabe desselben gefleht und am Morgen der Abreise die Messe in der Peterskirche gehört. Ihn geleitete in die Kaiserstadt die sichere Hoffnung, durch die ihm eignende, unwiderstehliche Liebenswürdigkeit seines Auftretens das Gemüt Josefs II. zu erweichen. Wärend seines Aufenthaltes in Wien wurde Pius VI. vom Kaiser aufs aufmerksamste behandelt — nicht so vom Statskanzler Kaunitz, der die geforderte Etikette gröblich verletzte —, vom Volke in seiner Mehrzal mit tiefster Devotion empfangen; der Zudrang zu seinem Segen, den er mit wunderbarer Würde und der vollen Weihe eines Stellvertreters Gottes zu erteilen wusste, war eben so groß wie zum Hand- und Fußkuss; doch der Versuch, den Kaiser und seinen ersten Minister umzustimmen, war vergeblich. Josef II. schreibt seinem Bruder, dem Großherzog Leopold I. von Toscana, dass ihm die drei Stunden täglich, die er auf die Konferenzen mit dem Papste verwandt habe, stets sehr langsam verflossen

seien. Geringfügig waren die Zugeständnisse des österreichischen Reformators an seinen Gast, sie bestanden in der den Ordensprovinzialen erteilten Erlaubnis, dem Ordensgeneral ihre Wal anzuzeigen, sowie in einem Akte der Courtoisie gegen Pius VI., dem er — one doch dieses Vorrecht auf die Nachfolger des Papstes zu erstrecken — die von ihm bisher für sich selbst beanspruchte Besetzung der Bistümer und Benefizien in der Lombardei überließ. In allen übrigen Stücken hat Josef II., wie sein Edikt vom 30. Mai 1782 beweist, seine Forderungen aufrecht erhalten. Dagegen verstand sich der zum Frieden geneigte Pius VI. schon in Wien in einer Unterredung mit den ungarischen Bischöfen am 20. April, dann in einem nach seiner Rückkehr im August d. J. erlassenem Dispensationsschreiben die den kaiserlichen Reformen entgegenstehenden Disziplinarbestimmungen durch Erteilung der weitgehendsten Fakultäten an die Bischöfe hinwegzuräumen. Es ehrt den in allen seinen Hoffnungen getäuschten Papst, dass er das Äquivalent, welches ihm Josef II. antrug, die kostenlose Erhebung seines Nepoten Braschi-Onestini in den Reichsfürstenstand mit dem Bemerken zurückwies, eine solche seinem Neffen zu teil gewordene Auszeichnung könne den Schein erwecken, als sorge der Papst mehr für die Erhöhung seiner Familie als für die Widerherstellung der der Kirche entzogenen Rechte. Es lässt sich nicht mit Sicherheit erweisen, dass Pius VI. schon in Wien im Geheimen mit den österreichischen Bischöfen über die Mittel zur Bekämpfung des Josefinismus beraten habe. Dagegen ist es sehr warscheinlich, dass die Verhandlungen, welche der Papst mit dem Erzbischof von Trier, Clemens Wenzel, dem damaligen Gegner des Kaisers, zuerst in München, dann in Augsburg pflog, ein gemeinsames Vorgehen gegen die unliebsamen kirchlichen Reformen zum Gegenstande hatte. der Trierer Kurfürst sollte, das war das Resultat der Besprechungen, ein Konzil deutscher Bischöfe auf französischem Boden abhalten, dessen Aufgabe es gewesen wäre, sich gegen die Dekrete Josefs II. zu erklären. In München und Augsburg erregte das Erscheinen des Papstes die höchste Begeisterung; in Augsburg wetteiferten die Protestanten mit den Katholiken in Ehrenbezeugungen, die allereings von jener Seite Pius VI. nicht als dem Oberhaupte der Kirche, sondern als dem liebenswürdigen Fürsten eines italienischen States dargebracht wurden.

Den Feinden Josefs II. an der Kurie gelang es leider, den Papst durch die Aussprengung des Gerüchtes, jener beabsichtige die Einziehung aller Kirchengüter seines Reiches, so gegen ihn einzunehmen, dass er ihm am 3. August 1782 unter Anderem schrieb, „die, welche ihre Hände an die Güter der Kirche legen, gehören in die Hölle“. Durch die am 19. August 1782 erteilte Versicherung, dass jenes Gerücht grundfalsch sei, beruhigte Josef II. allerdings den Papst so weit, dass dieser in einem Konsistorium der Kardinäle (23. Sept. 1782) von dem „großen Geiste“, „der Leutseligkeit“ und „der Menschenliebe“ des Kaisers redete, ja sogar die mit den Tatsachen nicht ganz übereinstimmende Versicherung gab, dass ihm in Wien einige und zwar wichtige Forderungen sofort zugestanden worden, dass man ihm in Betreff anderer die besten Hoffnungen gemacht habe. Was man aber in Rom über des Papstes Reise nach Wien trotz seiner beruhigenden Erklärung dachte, lehrt uns ein Zettel, den Pius VI. im Oktober d. J. auf seinem Betstule fand, er enthielt unter Anderem folgenden Satz: „Was der höchste Priester, Gregor VII., errichtete, vernichtete der niedrigste Priester Pius VI.“ Unter diesen Zettel soll der Papst sofort die Worte gesetzt haben, „das Reich Christi ist nicht von dieser Welt; der, welcher himmlische Kronen austeilt, raubt keine weltlichen; gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“. Hätte er diese das ganze Vorgehen eines Gregor VII. und aller seiner nach den gleichen Grundsätzen handelnden Nachfolger mit schneidiger Schärfe verurteilende Antwort auf die Herausforderung wirklich erteilt, Pius VI. wäre durch diese Beschränkung auf seinen geistlichen Beruf der Größesten einer untern den Nachfolgern Petri.

Schließlich schien es nun doch zwischen dem Wiener Hofe und der Kurie zu einem völligen Bruch kommen zu müssen, als der Kaiser im September 1783 den Erzstul von Mailand von sich aus — und zwar mit einem Visconti — besetzte.

Als der Papst die Bestätigung des Erzbischofs hinausschob, ließ ihm Fürst Kaunitz bemerken, daſs er die Konfirmation desselben im Falle der päpstlichen Weigerung einer lombardischen Provinzialsynode übertragen werde. Aus jener Zeit der tiefsten Verbitterung datirt wol das heftige Breve Pius VI., das dem Kaiser den Bann in Aussicht stellte. Josef II. sandte dasselbe mit dem Bemerken zurück, Seine Heiligkeit möge doch dem Menschen, der es gewagt habe, diesen Brief unter päpstlichem Namen zu schreiben, die gebürende Strafe zukommen lassen. Um noch in letzter Stunde eine Aussönung herbeizufüren, beschloß der Kaiser, den Wiener Besuch des Papstes in Rom zu erwidern. Der römische Aufenthalt Josefs II. wärte, mit Einschluſs eines kurzen Besuchs in Neapel, vom 23. Dez. 1783 bis zum 21. Januar 1784. Erst am Tage vor seiner Abreise gelang es ihm, mit dem Papste eine Konvention abzuschließen, die die Besetzung der bischöflichen Stüle und der übrigen Kirchenämter in der Lombardei in seine Hände legte. Es scheint, daſs Josef II., als man in Rom nicht sofort auf seinen Antrag einging, jede Verbindung mit dem Oberhaupte der Gesamtkirche zu zerreißen gedachte; nur die Vorstellungen des spanischen Gesandten Azara sollen ihn von diesem Schritte abgehalten haben. Daſs er aber seit seinem Aufenthalte in Rom seine kirchlichen Reformpläne mehr zurückgestellt, nach einer Aussönung mit dem Papste um den Preis von Zugeständnissen gestrebt habe, ist wol behauptet, aber nicht bewiesen worden. Jetzt gerade mischte sich der Kaiser in verstärktem Maße in die innersten Angelegenheiten der Kirche. So beschränkte er am 28. April 1784 den Reliquiendienst, so steuerte er durch ein Dekret vom 21. März 1784 den Wallfarten, durch ein anderes vom 6. Juli 1785 den Prozessionen. Er befiehlt, die Nebenaltäre aus den Kirchen zu entfernen (17. Januar 1785), schafft das Singen der Evangelien bei Bittgängen ab (3. Oktober 1785) und verordnet, daſs alle gottesdienstlichen Handlungen in der Landessprache verrichtet werden (21. Februar 1786). Daſs Josef II. nicht an einen Rückzug dachte, beweist vor allem sein Verhalten gegenüber den Beschlüssen des Emser Kongresses (s. d. Art. Bd. IV, S. 201 ff.), der die Stellung der deutschen Erzbischöfe zu Rom im Geiste Hontheims regeln wollte. Schon als die Erzbischöfe von Köln, Mainz, Trier und Salzburg vergeblich Pius VI. gebeten hatten, den für die neue Münchner Nuntiatur bestimmten Gesandten nur als päpstlichen Bevollmächtigten beim kurfürstlichen Hofe zu beglaubigen, nicht aber mit — ihre erzbischöflichen Rechte beeinträchtigenden — geistlichen Fakultäten auszustatten, hatte der Kaiser auf eine von den Erzbischöfen von Mainz und Salzburg angebrachte Klage den vier Kirchenfürsten am 12. Oktober 1785 geschrieben, er wolle dem Papste und dessen Nuntien gegenüber nicht bloß die bestehenden Rechte der Bischöfe aufrecht erhalten, sondern auch die ihnen entrissenen alten Rechte zurückzugewinnen suchen. Auf die ihm alsdann mit der Bitte um „reichsoberhauptliche Einschreitung und Verwendung bei dem römischen Hofe“ übersandte Emser Punktation vom 25. August 1786, in der jene vier Erzbischöfe kün ihre seit der Geltung der pseudoisidorischen Dekretalen abhanden gekommene Kirchengewalt von Pius VI. — aber nur für sich, nicht zugleich für ihre Suffragane — zurückforderten, erwiderte Josef II., sie könnten auf seine „vollständige Mitwirkung und Handhabung nach dem ganzen Umfange des reichsgrundgesetzlichen Kirchenschutzes“ rechnen. Eine noch entschiedenere Parteinahme für die vom Emser Kongreſs aufgestellten Forderungen konnte vom Kaiser kaum erwartet werden, weil in der Emser Punktation die Machtbefugnis der Erzbischöfe zur Abstellung der Miſsbräuche so scharf hervorgehoben worden war, daſs der Anspruch Josefs II., selbst die Initiative zu einer Kirchenreform zu ergreifen, dabei nicht mehr zu seinem Rechte kam. Übrigens muſste die gegen Pius VI. gerichtete erzbischöfliche Opposition noch einmal ihren Rückhalt beim Kaiser suchen, als die bei der Kurie angebrachte Beschwerde des Kurfürsten von Köln über das Benehmen des dortigen Nuntius Pacca (siehe den Artikel Band XI, S. 155) keinen anderen Erfolg aufzuweisen hatte, als den, daſs Pius VI. am 20. Januar 1787 in einem zu einer Abhandlung anwachsenden Breve den Nachweis zu liefern suchte, daſs das Tridentiner Konzil allein dem Papste das Dispensationsrecht in Matrimonialsachen zugeschrieben,

sowie dass der Stul Petri seit 1400 Jaren ganz nach seinem Gutdünken Legaten abgesandt habe. Auf eine ihm im Februar 1787 eingereichte erzbischöfliche Beschwerdeschrift, die sich sowol gegen Pacca als gegen den Münchener Nuntius Zoglio wandte, antwortete Josef II. mit einer Aufhebung der Maßnahmen des Ersteren und mit der an den Kurfürsten von der Pfalz gerichteten Aufforderung, den Zoglio nicht als Nuntius in seinem Lande zuzulassen.

Nicht allein die Bundesgenossenschaft der deutschen Bischöfe, die Pius VI. um so leichter gewann, als diese lieber von dem in Rom residirenden Papste als von ihren aus nächster Nähe sie beaufsichtigenden Erzbischöfen abhängig sein wollten, verhalf der Kurie zum Siege über die renitenten Kirchenfürsten; derselbe ward dadurch erleichtert, dass einer der Streiter für die deutsche Nationalkirche, der Erzbischof von Mainz, ins päpstliche Lager überging. Dieser war am 18. Oktober 1785 dem von Friedrich II. von Preußen gestifteten antikaiserlichen Kurfürstenbunde beigetreten. Damit nun Mainz demselben auch nach dem Tode des gegenwärtigen Kurfürsten erhalten bleibe, überredete König Friedrich Wilhelm II. von Preußen den Mainzer Erzbischof, sich einen Koadjutor zu wälen, der die von ihm befolgte Politik weiterzufüren sich anheischig mache. Der für diese Würde in Vorschlag gebrachte Statthalter von Erfurt, Dalberg (siehe d. Art. Bd. III, S. 463 ff.), konnte aber nur dann auf die päpstliche Bestätigung rechnen, wenn sich der Erzbischof von Mainz von der Emser Punktation lossagte und in Bezug auf alle Disziplinarangelegenheiten gelobte, sich nicht vom Status quo entfernen zu wollen. Als dieser sich bereit zeigte, die päpstliche Forderung zu acceptiren, war damit das Schicksal der Emser Punktation schon entschieden. Da nun auch der Regensburger Reichstag von 1788 nichts zur Aufrechthaltung der Emser Beschlüsse tun wollte, wandte sich zuerst der Mainzer Erzbischof (am 1. Dezember 1788), dem die andern drei Kirchenfürsten bald folgten, mit der Bitte an Pius VI., doch die den Nuntien übertragenen Fakultäten wieder an sich zu nehmen, sowie den übrigen Beschwerden doch nicht ganz sein Ohr zu verschließen. Obwol der Papst am 14. Nov. 1789 in einem, den Charakter einer breiten wissenschaftlichen Abhandlung tragenden Breve jede, auch die geringste Konzession zurückwies, sahen die vier Erzbischöfe keinen andern Ausweg, als sich Pius VI. zu unterwerfen. Die französische Revolution hat die Gedanken der von ihr bedrohten drei rheinischen Erzbischöfe von jeder Opposition gegen die Kurie abgelenkt. Für die Dienste, die Preußen dem Papste bei der Zertrümmerung dieser eben aufblühenden deutschen Nationalkirche geleistet hatte, zeigte sich Pius VI. in einem Breve vom 5. April 1788 erkenntlich. Hier gab er Friedrich Wilhelm II. den bisher von der Kurie den Beherrschern Preußens vorenthaltenen Titel eines Königs.

Noch eine größere Genugtuung als der rasche Niedergang der von Josef II. unterstützten nationalkirchlichen Bewegung in Deuschland gewärte Pius VI. das völlige Scheitern der vom Kaiser in Belgien eingefürten kirchlichen und statlichen Reformen. Die Aufregung im Klerus und in den Ständen wurde hier insbesondere durch zwei Verordnungen hervorgerufen: am 16. Okt. 1786 gebot Josef II. die Schließung der Universität Löwen und aller bischöflichen Seminare, sowie die Gründung eines Generalseminariums in Löwen mit seinem Filialinstitut in Luxemburg, und am 1. Januar 1787 vernichtete er die bestehende Verfassung, indem er die bisherige Organisation der Verwaltung und der Gerichtsbarkeit auflöste. Zu der Erbitterung der um ihren Primas, den Kardinal Frankenberg, eng gescharten Geistlichkeit gesellte sich der Hass der weltlichen Stände. Dass Pius VI. die erhitzten Gemüter der Bischöfe zur Revolution entflammt habe, lässt sich nicht erweisen; denn dass sein Nuntius in Belgien, Zonzadari, sich angelegen sein ließ, Öl ins Feuer zu gießen, geschah nicht mit Willen des Papstes. Wie sehr ihn auch das treue Festhalten des belgischen Klerus an den Institutionen der katholischen Kirche erfreuen und die 1787 vom Kaiser angeordnete Ausweisung des Nuntius aus Belgien kränken musste, so hat doch Pius VI., als alle vom Kaiser in der letzten Stunde ergriffenen Maßregeln, wie Aufhebung des Generalseminars und die Widerherstellung der früheren Verfassung, nicht mehr im Stande waren, die belgische Revolution in ihrem Laufe aufzuhalten, am 13. Jan. 1790

ein Schreiben an den belgischen Episkopat gerichtet, in welchem er denselben ermant, da der Kaiser alles auf den vorigen Fuß gesetzt habe, nun auch zum Gehorsam gegen den rechtmäßigen Herrscher zurückzukehren. Aber das begütigende Wort des Papstes kam zu spät, die Provinzen hatten schon ihre Unabhängigkeit proklamirt und Kardinal Frankenberg war bereits einer der drei Präsidenten der Generalversammlung. Am 20. Februar 1790 starb Josef II.; die Hoffnung, die Pius VI. in dem oben angefürten Schreiben an den belgischen Episkopat ausgesprochen hatte, dass der Kaiser seine kirchenpolitischen Gesetze, wie er sie in Belgien widerrufen, so auch in seinen übrigen Staten abstellen werde, ist nicht in Erfüllung gegangen; selbst in Ungarn, wo ihn doch die Anzeichen einer Empörung zur Zurücknahme seiner Verwaltungsgesetze bewogen, hat er sich nicht zur Aufhebung seiner kirchlichen Einrichtungen verstanden. Als ihm nun Leopold II. auf dem Throne folgte, hoffte die Kurie bestimmt, dieser werde mit der Kirchenpolitik Josefs II. völlig brechen. Gewiss hat die an die Bischöfe bald nach seinem Regierungsantritte gerichtete Aufforderung Leopolds II., ihm Gutachten über den Zustand ihrer Diözesen einzureichen, Pius VI. noch mehr für ihn eingenommen. Jedoch die einzige Konzession von Belang, die der Kaiser gewärte, war die am 4. Juli 1790 erfolgte Aufhebung der Generalseminare in den deutschen Erblanden. Die verschiedenenen Gutachten und Beschwerden, welche die Bischöfe eingereicht hatten, fanden dagegen am 17. März 1791 eine sie wenig befriedigende Erledigung. Wie sollte auch Leopold II. den kirchenpolitischen Bestimmungen seines Bruders als Kaiser entgegentreten, da er sie als Großherzog von Toscana nicht bloß für Österreich gebilligt, sondern änliche Verordnungen in seinem Lande einzubürgern, mit Erfolg bestrebt gewesen war.

Die ersten seit 1773, in größerem Umfange seit 1780 vom Großherzoge Leopold I. von Toscana noch one Mithilfe des Klerus unternommenen kirchlichen Reformen zielten ab auf die Beschränkung der Anzal der Geistlichen, auf die Unterordnung der exempten Klöster unter die bischöfliche Oberaufsicht, auf die sittliche Erneuerung des Mönchtums, auf die Abschaffung der Inquisitionsgerichte &c. Eine Unterstützung seiner gut gemeinten Reformen fand der Großherzog insbesondere bei dem Bischof von Pistoja und Prato, Scipio Ricci (siehe diesen Artikel). Dieser hatte seinen weltlichen Herrn um Unterstützung gebeten, als es sich darum handelte, einige entsittlichte Nonnen zur Rechenschaft zu ziehen; darauf gab ihm 1784 Pius VI. zu wissen, dass er, indem er sich an seinen Landesherrn um Abhilfe gewandt, Grundsätze verraten habe, die nie die päpstliche Billigung erlangen könnten. Über den dem Bischof von Pistoja und Prato erteilten Verweis vom Großherzog zu Rede gestellt, erklärte der eingeschüchterte Papst, dass er an Ricci nichts anderes zu tadeln finde, als dass er „ein Ärgernis, das man hinter den Klostermauern one Geräusch hätte abtun können, an den hellen Tag gebracht habe“, ja noch mehr, Pius VI. versicherte in einem Breve dem Bischof, dass er für ihn die zärtlichste Freundschaft empfinde.

Den Fehler Josefs II., die kirchlichen Neuerungen one Mitwirkung seiner Landesbischöfe durchzufüren, beging Leopold von Toscana nicht. Am 26. Jan. 1786 erging ein Zirkularschreiben des Großherzogs, welches in 57 Artikeln einen eingehenden Reformentwurf enthielt, der die verschiedensten Punkte der Kirchenverwaltung und Kirchendisziplin umfasste, wie z. B. die Einberufung der Diözesansynoden, die Verbesserung der Breviere und Messbücher, die Erteilung der Sakramente in den Landessprachen, die Zurückerstattung der von den Päpsten den Bischöfen entrissenen Rechte, die Herstellung einer gleichförmigen und guten Methode in den geistlichen Studien, die Ausscheidung verdächtiger Reliquien, die Abstellung aller Pracht in den Kirchen, die Verminderung der Prozessionen, sowie eine Zusammenstellung theologischer Werke und Erbauungsschriften, aus der die Geistlichkeit ihre religiöse und wissenschaftliche Nahrung schöpfen sollte u. s. w.; über diesen Plan wurde der hohe Klerus aufgefordert, Gutachten einzuliefern; von den 18 eingereichten waren 10 entschieden gegen jede tiefer eingreifende Neuerung, unter Letzteren die Gutachten der drei Erzbischöfe von Florenz, Pisa und Siena; ein Bischof gab ein schwankendes Urteil ab, 7 Bischöfe stimmten den

meisten Änderungen zu, unter diesen keiner so entschieden, wie Scipio Ricci. Es ist bekannt, dass Letzterer sofort auf einer vom 18. bis zum 28. September 1786 zu Pistoja abgehaltenen Synode eine weitgehende Kirchenreform unter Anlehnung an die Beschlüsse des Utrechter Provinzialkonzils von 1763 sowie der Deklaration der gallikanischen Kirche von 1682 in Gemeinschaft mit mehr als 200 Geistlichen seiner Diözese beschloss. Obwol Leopold I. die der Reform feindliche Gesinnung der Mehrzal seiner Landesbischöfe kannte, so berief er sie doch zu einem Nationalkonzil; dasselbe hat in den 19 Sitzungen, die es vom 23. April bis zum 6. Juni 1787 hielt, fast gegen sämtliche Reformvorschläge Widerspruch erhoben. Da nun Leopold I. trotzdem an denselben festhielt, so wurde sein Verhältnis zu Pius VI. ein immer gespannteres; als schließlich der Papst dem von der Regierung ernannten Bischof von Pontremoli die Bestätigung verweigerte, hat der Großherzog 1788 seinen Gesandten von Rom abgerufen. Von diesem besonnenen und darum gefärlichen Gegner wurde die Kurie befreit, als Leopold den kaiserlichen Thron bestieg; sein Nachfolger in Toscana, Ferdinand III., war nicht gewillt, den künen Ricci zu unterstützen; von seinen bischöflichen Kollegen und von dem Volke angefeindet, legte dieser seine Würde nieder. Indem nun Pius VI. in einer Bulle vom 28. Aug. 1794 nicht weniger als 85 Sätze der Synode von Pistoja verdammte, verurteilte er damit zugleich die ganze Kirchenreformation Josefs II. und Leopolds II.; da war es nicht zu verwundern, dass der damalige Kaiser Franz II. die Publikation dieses das Andenken seines Onkels wie seines Vaters verunglimpfenden Schriftstücks in den österreichischen Landen untersagte. So wie sich Hontheim dem Stule Petri unterworfen hatte, so machte schließlich auch Ricci 1799 seinen Frieden mit Rom.

Was das Verhältnis Pius VI. zu den übrigen katholischen Staten anlangt, so unterhielt er mit Karl III. von Spanien nach dem Sturze des Ministers Aranda die freundschaftlichsten Beziehungen. 1781 gewärte er ihm das Recht, im Kriege mit Großbritannien den spanischen Klerus hoch zu besteuern; ja ihm wurde gestattet, nach seinem Belieben Klöster aufzuheben, Missbräuche abzuschaffen, die Wallfarten zu beschränken. So hat denn Karl III., der sich an den Reformen Josefs II. auf kirchlichem Gebiete ein Beispiel nahm und die bezüglichen Gesetze des Kaisers sogar ins Spanische übertragen ließ, die Klostergeistlichkeit der bischöflichen Autorität unterworfen, das Verhältnis der spanischen Orden zu ihren auswärtigen Generalen gelöst und die Einkünfte eingezogener Klostergüter zu weltlichen Zwecken verwandt.

Auf keinem Lande mag das Auge Pius VI. mit solchem Wolgefallen geruht haben, wie auf Portugal, wo bald nach dem Tode des Königs Josef (1777) Donna Maria I. alle kirchlichen Anordnungen des Ministers Pombal wider umstieß, dem päpstlichen Nuntius die vor Pombals Tagen eingenommene Stellung zurückgab, die abgeschafften kirchlichen Festtage, die eingegangenen Bruderschaften wider herstellte. Erst 1787 suchte man in Portugal dem unaufhaltsamen Eindringen römischen Geistes einen Damm zu setzen, indem man die Büchercensur dem Inquisitionsgericht und dem päpstlichen Nuntius entzog, sie weltlichen Händen überwies.

Dagegen hatte Pius VI. einen schweren Stand im Königreiche beider Sicilien. Wol jubelte man in Rom über den Abgang des allmächtigen Ministers Tanucci, der der Kurie große Verluste beigebracht, aber es erwies sich gar zu bald, dass der Rücktritt des Ministers nicht einen Wechsel im Regierungssystem Ferdinands IV. von Neapel zur Folge hatte, die Nachfolger Tanuccis im Amte, die Sambuca, Carraccioli und Acton haben den Kampf gegen Rom fortsetzen müssen. 1779 wurde einer Reihe päpstlicher Dispense und Breven das königliche Exequatur versagt. 1780 beanspruchte der König ein allgemeines Kollationsrecht der Pfründen wärend jeder bischöflichen Sedisvakanz; am 16. März 1782 wurde das Inquisitionstribunal in Sicilien aufgelöst, am 2. Dez. 1783 den Bischöfen verboten, eine Exkommunikation zu verhängen; dazu beanspruchte Ferdinand IV. das Präsentationsrecht bei den Bischofswalen. Da Pius VI. hierauf nicht einging, blieben die Bistümer unbesetzt; im Königreich Neapel zälte man

1784 bereits 30 vakante Bischofsstüle, 1798 sogar mehr als 60. Auch suchte der König das Lehnsverhältnis, in welchem die Beherrscher Siciliens zum Papste standen, zu beseitigen. Schon 1777 wollte Ferdinand IV. die am Peter-Paulstage übliche Übergabe des Zelters und die Zahlung des Lehnstributes von 7000 Golddukaten unterlassen. Durch Vermittelung Spaniens wurde damals der Bruch vermieden, aber in den folgenden Jaren hat der Gesandte Neapels sich dieser Ceremonie im Auftrage seines Herrn mit dem Bemerken entledigen müssen, sie bedeute nichts weiter, als eine Ehrfurchtsbezeugung St. Peter und St. Paul gegenüber, worauf der Papst zu entgegnen pflegte, er nehme den Zelter als Lehnstribut von Neapel entgegen. Dieser päpstlichen Proteste müde, unterließ Ferdinand VI. 1788 die Übergabe des Zelters, wollte das Geld privatim dem Kardinalstatssekretär eben nur als „Zeichen einer frommen Darbringung an die seligen Apostel" übermitteln; hiegegen protestirte Pius VI., worauf der König in einem Schreiben vom 22. Juli 1788 jede Berechtigung Roms, den Lehnszins zu fordern, leugnete.

Wol hatte Pius VI. sich 1780, dann wider 1786—88 über einen Modus vivendi mit Neapel in Verhandlungen eingelassen, aber sie scheiterten immer wider an der Forderung des Königs, ein unbeschränktes Präsentationsrecht bei der Besetzung der bischöflichen Stüle auszuüben. Es muss dahingestellt bleiben, ob, wie mehrfach behauptet worden, es 1790 (oder 1791) zu einem Konkordat zwischen Rom und Neapel gekommen ist, in welchem der Papst auf die Übergabe des Zelters verzichtete und dem Könige die Präsentation dreier Kandidaten für jeden erledigten bischöflichen Sitz zugestand. Jedenfalls hat Pius VI. 1791 62 verwaisten Bistümern Seelenhirten gegeben.

Aber nicht allein seine Lehensoberhoheit über Neapel sollte Pius VI. verlieren, schwerere Einbuße wartete seiner. Um den Kirchenstat hatte der Papst sich manche Verdienste erworben, von seiner Fürsorge für das Land legen die Austrocknung der pontinischen Sümpfe, die Straßenbauten, die Belebung des Handels, die scharfe Kontrole der Statsgelder Zeugnis ab. Allerdings brachte er durch unzeitgemäße Vermehrung des Papiergeldes die Finanzen des Kirchenstates in die größte Verwirrung, auch vermochte er das überhandnehmende Banditenwesen nicht zu unterdrücken; seine Steuererhöhungen riefen in Bologna eine gewaltige Erregung hervor; sie kam 1794 in einer Verschwörung zum Ausbruch; die Genossen derselben wurden von Pius VI. sehr streng, mit dem Tode oder dem Kerker, bestraft. Seinen Nepoten, den Braschi-Onesti, war der Papst ein zu freigebiger Onkel selbst zu solchen Zeiten, wo Erdbeben und Hungersnot in Rom eine anderweitige Verteilung der großen Geldsummen zur heiligsten Pflicht gemacht hätten. Die Bevölkerung des Kirchenstates war — abgesehen von Rom — wenig zufrieden mit dem päpstlichen Regimente, das Herannahen der französischen Revolutionsheere wurde — insbesondere in der Romagna — mit Freuden begrüßt.

Den die Anbanung neuer kirchlicher Verhältnisse bezweckenden Maßregeln der französischen Revolution (das Nähere über dieselben siehe bei dem Artikel „Revolution, französische") trat Pius VI. zunächst mit einer Politik des Abwartens entgegen. Wol suchte er den König, bevor noch „die Civilkonstitution des Klerus" in der Nationalversammlung durchberaten war, in einem Schreiben vom 10. Juli 1790 zu bewegen, den etwaigen Beschlüssen derselben seine Bestätigung zu versagen. Doch der von der Nationalversammlung gedrängte Ludwig XVI. wünschte, dass, noch ehe er sich entscheide, der Papst sein Urteil abgebe über die am 12. Juli 1790 zum Abschluss gebrachte Civilkonstitution des Klerus, welche die bisherige Diözesan-Einteilung Frankreichs gänzlich umgestaltete, die Wal der Geistlichen in die Hände des Volkes legte, dem Papste die Bestätigung der erwälten Bischöfe entzog und den Unterhalt der Religionsdiener dem State zuwies. Doch Pius VI. ließ so lange auf seine Entscheidung warten, bis sich Ludwig XVI. am 24. August 1790 genötigt sah, seine Unterschrift unter die Civilkonstitution zu setzen. Ein Dekret der Nationalversammlung vom 27. November dieses Jares verordnete, dass alle Geistliche sich eidlich zur Befolgung der Civilkonstitution zu verpflichten haben, widrigenfalls sie mit Amtsentsetzung, Entziehung ihrer Einkünfte

und Verlust der statsbürgerlichen Rechte bestraft werden würden. Über 50,000 Pfarrer und mehr als 130 Erzbischöfe und Bischöfe verweigerten den Eid. Der durch das entschiedene Benehmen des französischen Klerus ermutigte Pius VI. fasste am 13. April 1791 einen künen Entschluss. Er verdammte die in der Civilkonstitution enthaltenen Neuerungen, drohte zugleich den vereidigten Priestern mit der Suspension. Auf diese Kriegserklärung des Papstes antwortete am 4. Mai das Volk mit Verbrennung einer den Papst darstellenden Puppe und des Breves, sowie am 14. September 1791 die Nationalversammlung mit der Einverleibung der päpstlichen Gebiete von Avignon und Venaissin in Frankreich; des Papstes Protest vom 5. Nov. 1791 gegen diese Beraubung verhallte wirkungslos. Und das Schreiben Pius VI. vom 19. März 1792, in welchem er die Standhaftigkeit der eidweigernden Priester belobte, fürte nur zu härterer Behandlung dieser todesmutigen Schar. Nach der schaudererregenden Niedermetzelung von c. 300 unvereidigten Priestern in Paris (September 1792) sorgte der Papst unermüdlich für die Unterbringung der c. 40,000 deportirten Geistlichen; 2000 derselben nahm er selbst im Kirchenstate auf. Als im Januar 1793 Pius VI. dem französischen Konsul die Befestigung der Abzeichen der Republik an seiner Wonung und an der französischen Akademie untersagte, sah Frankreich in diesem Verbote eine Beleidigung; der erregte Pöbel Roms bewarf den Wagen des französischen Vertreters mit Kot und Steinen und der Gesandtschaftssekretär Basseville erlag der Wut der tobenden Menge, ein päpstlicher Soldat hatte ihm eine tiefe Wunde beigebracht, an der er starb. Für diesen Mord verlangte die Republik vom Papste eine andere Genugtuung als die, welche er damit anbot, dass er die Tat verhorrescirte. Ein politischer Fehler Pius VI. war es, dass auch er, als die erste große Koalition Frankreich bedrohte, ein Heer von 12,000 Mann ausrüstete; dadurch gab er noch eine weitere Veranlassung dem siegreichen General Bonaparte, 1796 gegen Rom vorzurücken. Der Papst versuchte es mit Unterhandlungen, sie fürten am 23. Juni 1796 zum Waffenstillstande von Bologna, der der Kurie die Legationen von Bologna und Ferrara, die Citadelle von Ancona, 21 Millionen Francs, 500 wertvolle Handschriften und 100 Kunstwerke kostete. Als Pius VI. die eingegangenen Bedingnngen nicht erfüllte, sich wider an Österreich anschloss, da erließ Bonaparte eine neue Kriegserklärung gegen Rom; das päpstliche Heer leistete den Franzosen keinen Widerstand; der am 19. Februar 1797 zu Tolentino geschlossene Friede legte dem Papste sehr harte Bedingungen auf: die Verzichtleistung auf Avignon und Venaissin, die definitive Übergabe der Legationen von Bologna und Ferrara nebst der Romagna an Frankreich und die Auszalung von weiteren 15 Millionen Francs. Der Auftrag, den der französische Gesandte in Rom, Josef Bonaparte, vom Direktorium in Paris erhalten hatte, etwaige Neigungen der Römer zur Abschüttelung der päpstlichen Herrschaft zu begünstigen, trug seine schlimmen Früchte, als am 28. Dezember 1797 c. 300 römische Republikaner einen Tumult anrichteten und der französische General Duphot, der, wie es scheint sich an ihre Spitze gestellt, von der Kugel eines päpstlichen Soldaten getroffen, tot zu Boden sank; der französische Gesandte nahm seinen Pass und verließ Rom. — Schon am 10. Februar 1798 stand der mit der Bestrafung vom Direktorium betraute General Berthier vor den Mauern Roms; die Tore der Stadt wurden ihm am 13. Februar geöffnet. Zwei Tage später verkündeten c. 300 Römer, dass die Papstherrschaft gefallen, die Republik aufgerichtet sei; die Anerkennung ward derselben vom General Berthier sofort zu teil, von Pius VI. versagt. Den Morgen des 20. Febr. wurde dieser als Gefangener von Rom nach Siena, dann von Siena weiter nach Florenz gefürt. Doch auch hier fand der kranke Greis keine Ruhe; er ward über die Alpen nach Frankreich gebracht, am 14. Juli kam er in Valence in der Dauphiné an. Schon wollte man ihn nach Dijon transportiren, als er am 29. August 1799 in Valence starb.

An Pius VI. bewundern wir vor allem die Besonnenheit, mit der er in den vielen, sein Pontifikat ausfüllenden Streitigkeiten vor jedem entscheidenden Schritte die ihm zu Gebote stehenden Mittel und die sich ihm eröffnenden Aussichten auf Durchfürung des Unternehmens in seinem Geiste erwog; dadurch ward

er befähigt, in Zeiten der größten Gefar mit Würde Unhaltbares aufzugeben und mit Festigkeit die ihm als unveräußerlich geltenden Rechte der Kurie zu behaupten. Mögen auch die Urteile weit auseinandergehen über die kirchenpolitischen Bestrebungen des Papstes aus dem Hause Braschi, in einem stimmen sie überein, in der Anerkennung der Verdienste, die er sich um die Kunst durch die Vollendung des von Clemens XIV. unternommenen vatikanischen Museums und durch Ausstattung desselben mit den herrlichsten Kunstwerken erworben hat.

Quellen und Litteratur: Walch, Neueste Religionsgesch., 5. Theil, Lemgo 1775, S. 257 ff.: Konklave und Wahl Pius VI.; Sonnenfels, Ueber die Ankunft Pius VI. in Wien, Wien 1782; (anonym) Die Heimreise des Papstes Pius VI. von Wien nach Rom, 1782; (anonym) Des heil. Vater Papstes Pius VI. mitternächtlicher Besuch in der St. Petersgruft und Abschied von dem Kardinalkollegium zu Rom, Rom. 1783; Jul. Caesar Cordara, De profectu Pii VI. ad aulam Viennensem ejusque causis et exitu commentarii, herausgegeben von Jos. Boërus 1855; es ist diese Reisebeschreibung ins Deutsche übersetzt von Ritter in seiner Schrift: Kaiser Joseph II. und seine kirchlichen Reformen, Regensburg 1867; Bauer, Ausfürliche Geschichte der Reise des Papstes Pius VI., Wien 1782; Lettres de notre Saint Père le Pape et de sa Majesté l'Empereur, Rome 1782; Collectio Brevium atque Instructionum Pii Papae VI., quae ad praesentes Gallicanarum ecclesiarum calamitates pertinent, 2 partes, Augustae Vindelicorum 1796; Bullarii Romani continuatio, ed. Andr. Barberi, t. 5—10, Romae 1842 sqq. enthält die Bullen Pius VI.; Acta Pii VI., quibus ecclesiae catholicae calamitatibus in Gallia consultum est, 2 vol., Romae 1871. (Anonym, aber von Chr. Dav. Ade verfaßt): Lebens- und Regierungsgeschichte des jetzo glorreich regierenden Papstes Pius VI., 6 Theile, Cesena (Ulm) 1781 bis 1796; Pet. Phil. Wolf, Gesch. der römisch-kathol. Kirche unter der Regierung Pius VI., 7 Bde., Zürich 1793—1802; Ferrari, Vita Pii VI., Padova 1802; Beccatini, Storia di Pio VI., 4 tom., Venezia 1801 & 1802; Tavanti's Biographie Pius VI., 3 Bde., Florenz 1804, konnte nicht benutzt werden; (J. François Bourgoing), Mémoires historiques et philosophiques sur Pie VI. et son pontificat, 2. édit., 2 t., Paris 1800, auch ins Deutsche übersetzt von J. J. L. Meyer, Hamburg 1800; Schröckh, Christl. Kirchengesch. seit der Reformation, 6. Theil, Leipz. 1807, S. 486 ff.; Novaes, Storia de' sommi Pontefici, 16. t., 3. Aufl., Rom 1822; Baldassari, Histoire de l'enlévement et de la captivité de Pie VI., Paris 1839, auch ins Deutsche übersetzt von Steck, Tübingen 1844; Nodari, Vitae pontificum Pii VI., Pii VII. etc., Padova 1840; Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts und des 19. bis zum Sturze des französischen Kaiserreiches, 3. und 4. Band, 4. Aufl., Heidelberg 1853; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des Conclaves, 4. vol., Paris 1866, p. 211 sqq.; Sentis, Die „Monarchia Sicula“, Freiburg i. Br. 1869, S. 193 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 3. Bd., 2. Abth., Berlin 1870, S. 660 ff.; Ranke, Die römischen Päpste, 3. Band, 6. Aufl., Leipzig 1874, S. 143 ff.; Ranke, Die deutschen Mächte und der Fürstenbund, 2. Ausgabe in den sämtlichen Werken Bd. XXXI, Leipz. 1875, S. 50 ff.; Heinr. Schmid, Geschichte der kathol. Kirche Deutschlands, München 1874, S. 10 ff.; Maassen, Neun Capitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit, Gratz 1876, S. 331 ff.; O. Lorenz, Drei Bücher Gesch. und Polit., Berl. 1876, S. 313 ff.: Kaiser Josef II. und die Belgische Revolution; Reumont, Geschichte Toscanas, 2. Bd., Gotha 1877, S. 148 ff., 214 ff.; Martens, Die Beziehungen der Ueberordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Staat und Kirche, Stuttgart 1877, S. 169 ff.; H. Frhr. v. B., Der Kulturkampf in Frankreich 1789—1793, Berlin 1877; Sybel, Geschichte der Revolutionszeit von 1795 bis 1800, 1. Band, 2. Aufl., Stuttgart 1878, S. 391 ff., 2. Bd., Stuttg. 1879, S. 44 ff.; Taine, Die Entstehung des modernen Frankreich, 2. Bd., 1. Abtheilung, übersetzt von Katscher, Leipz. 1878, S. 189 ff.; Beaulieu-Marconnay, Karl von Dalberg und seine Zeit, 1. Bd., Weimar 1879, S. 100 ff.; Hase, Rosenvorlesungen kirchengesch. Inhalts, Leipzig 1880, S. 146 ff.: Die französ. Revolution und die Kirche; Philippson, Geschichte des Preußischen

Staatswesens vom Tode Friedrich des Großen bis zu den Freiheitskriegen, 1. Bd., Leipzig 1880, S. 370 ff.; O. Mejer, Febronius, Tübingen 1880, S. 97 ff.; Nielsen, Geschichte des Papstthums, 1. Theil, 2. Aufl., Gotha 1880, S. 6 ff.; Nippold, Handb. d. neuesten Kirchengesch., 3. Aufl., 1. Bd., Elberfeld 1880, S. 409 ff.; Henke, Neuere Kirchengesch., Bd. III, bearbeitet von Vial, Halle 1880, S. 117 ff.; Brosch, Die Geschichte des Kirchenstaates, 2. Bd., Gotha 1882, S. 144 ff.; J. Fèvre, Histoire Apologétique de la Papauté, 6. tome, Paris 1882, p. 542 sq., und 7. tome, Paris 1882, p. 535 sq.; Harder, Der Einfluss Portugals bei der Wahl Pius VI., Königsberg 1882; ꝛc. Vergl. auch die Litteratur bei den Artikeln: Dalberg, Emser Kongreß, Hontheim, Josefinismus, Pacca, Revolution (französische), Ricci (Scipio). **R. Zoepffel.**

Pius VII., Papst von 1800 bis 1823. Barnabas Ludwig Chiaramonti war — wie Pius VI. — in Cesena geboren und zwar als Son des Grafen Scipio Chiaramonti und der Gräfin Johanna Ghini. Das Licht der Welt erblickte er am 14. Aug. 1740 und nicht, wie die Mehrzal seiner Biographen angibt, am 14. August des Jares 1742. Den ersten Unterricht erhielt er zu Ravenna, trat dann, 16 Jare alt, in den Benediktinerorden. Dass Chiaramonti den Eintritt in die unfern von Cesena gelegene Benediktinerabtei Santa Maria del Monte begehrte, geschah wol unter dem Einflusse seiner frommen Mutter, die später selbst den Schleier in einem Kloster der Karmeliterinnen zu Fano genommen hat. Sie soll ihrem Sone Barnabas einst, wie dieser als Pius VII. selbst erzält hat, seine Erhebung auf den Stul Petri, aber auch die Leiden, die über ihn als Papst ergehen werden, vorausgesagt haben. Nachdem Gregor — so nannte sich Chiaramonti im Kloster — seine philosophischen und theologischen Studien mit einer Disputation beschlossen hatte, in der er unter Anderem den Satz verteidigte, dass auch die Töchter Evas einen Platz im Himmel erhalten könnten, wurde er Lehrer an dem Kollegium seines Ordens, zuerst in Parma, dann in Rom. Pius VI., der mit dem Hause der Chiaramonti verwandt war, bewies ihm dadurch zum ersten Male sein Wolwollen, dass er ihm den Titel eines Abtes des Benediktinerklosters von San Callisto verlieh, wodurch Chiaramonti das Recht erhielt, Mitra und Ring zu tragen. Der Neid einiger Klosterinsassen ward aber hiedurch erregt, er verleitete sie, den Bruder Gregor bei dem Papste wegen Unfolgsamkeit gegen die Befehle der Oberen zu verklagen. Als es sich jedoch herausstellte, dass sich der Titularabt von San Callisto nur der Anwendung allzuharter Strafen gegen Ordensmitglieder widersetzt hatte, stieg derselbe in der Gunst Pius VI., der den pflichteifrigen Chiaramonti, um ihn den unaufhörlichen Anfeindungen seiner Klosterbrüder zu entziehen, zum Bischof von Tivoli erhob. Am 14. Februar 1785 nahm ihn Pius VI. in die Zal der Kardinäle auf, nachdem er das Bistum Tivoli mit dem von Imola vertauscht hatte; diese dem Barnabas Chiaramonti zu teil gewordene Auszeichnung war nicht etwa ein Akt des päpstlichen Nepotismus, sondern die Belonung zalreicher Verdienste, die sich der Bischof von Tivoli um seine Diözese erworben. Als sich die Franzosen 1797 Imola näherten, ermante der Bischof seine Diözesanen, den Feinden keinen unnützen Widerstand entgegenzusetzen. Trotzdem brach ein Aufstand in der Stadt Lugo aus; Chiaramonti war es, der den Empörern Rettung brachte, indem er den General Augereau durch einen Fußfall bewog, der Plünderung des Ortes ein Ziel zu setzen. Es scheint fast, als ob der Bischof von Imola sich mit der demokratischen Regierung der cisalpinischen Republik ausgesönt habe, hielt er doch zu Weihnachten 1797 eine Predigt, in der er ausdrücklich erklärte, dass die republikanische Verfassungsform in keinem Widerspruch zur katholischen Religion stehe, vielmehr dieselben Tugenden verlange, die man völlig nur in der Schule Christi lerne; die Worte „werdet ganze Christen, alsdann werdet ihr auch vorzügliche Demokraten sein“, enthalten einen zu starken Appell an das religiöse Gefül, um im Munde des Kardinals eine ihm wider Willen von den augenblicklichen Verhältnissen aufgedrungene Phrase zu sein. Später mehrmals des Verrathes an der Republik angeklagt, gelang es Chiaramonti immer wider, durch sein künes und freimütiges Auftreten die französischen Oberbefehlshaber zu seinen Gunsten zu stimmen.

Da Pius VI. am 13. Nov. 1798 verordnet hatte, dass das Konklave, welches ihm einen Nachfolger geben werde, an dem Orte zusammentreten solle, wo um die Zeit die Majorität der Kardinäle sich befinde, so ging nach dem am 29. Aug. 1799 erfolgten Ableben des Papstes der Akt der Neuwal in Venedig vor sich, da in dem Gebiete dieser Republik sich die meisten Kardinäle aufhielten. Haben auch nach dem Eintritt der Wäler in das Konklave (30. Nov. 1799) zuerst der Kardinal Bellisomi, der Kandidat der streng kurialistischen Partei, dann der Kardinal Mattei, dem die österreichische Fraktion wolwollte, die meiste Aussicht auf die Tiara gehabt, so verloren sie doch dieselbe, als der Sekretär des Konklaves, Ercole Consalvi es unternahm, für den vom französischen Kardinal-Erzbischof Maury aufgestellten Kandidaten, den Kardinal Chiaramonti, mit der feinsten Berechnung Stimmen zu werben. Am 14. März 1800 wurde einstimmig der Bischof von Imola zum Nachfolger Pius VI. erwält; indem er zu Ehren desselben den Namen Pius VII. annahm, schien er andeuten zu wollen, dass er, was seine Stellung zu Frankreich betraf, in seines Vorgängers Fußtapfen zu treten gedenke. Am 3. Juli d. J. hielt der Papst seinen Einzug in Rom, welches sich freudig dem Stabe des Oberhirten der Christenheit unterwarf. Eine die gesamte Richtung seines Pontifikats bestimmende Tat Pius VII. war es, dass er den Ercole Consalvi (s. d. Art. Bd. III, S. 344 f.) am 11. Aug. d. J. zum Kardinaldiakon und Statssekretär ernannte. Der Papst und sein Statssekretär ergänzten sich trefflich; war jener Optimist, kühn in seinen Hoffnungen und Plänen, so dieser eher Pessimist, stets bestrebt, mit den wirklichen Mächten zu rechnen; hatten für jenen liberale Ideeen immer noch einen gewissen Reiz, so wusste dieser die traditionellen Prinzipien der Kurie aufrecht zu erhalten. Beide aber waren gleich pflichttreu, gleich beseelt von einem heiligen Eifer für eine große Idee, gleich bereit, für dieselbe Opfer zu bringen und zu leiden. Der Beredsamkeit und Standhaftigkeit Consalvis verdankte es Pius VII., dass Frankreich mit der Kurie jenes für diese überaus vorteilhafte Konkordat am 15. Juli 1801 einging, welches die katholische Kirche in die hervorragendsten alten Rechte wider einsetzte, zugleich aber die bischöfliche Gewalt in Frankreich zu Gunsten eines Universal-Episkopats des Papstes vernichtete; den Abschluss dieses Konkordates hat Napoleon später als den größten Fehler seiner Regierung erklärt (das Nähere siehe bei dem Art. „Konkordate", Bd. VIII, S. 156 ff.). Den Zugeständnissen, die der erste Konsul hier gemacht, ward jedoch schließlich ihre Bedeutung durch die gleichzeitig (Ostern 1802) mit dem Konkordate veröffentlichten „Organischen Artikel" genommen, von denen Consalvi mit Recht sagte, dass sie fast das ganze Gebäude, das er mit großer Mühe aufgerichtet, wider über den Haufen stürzten. Gegen sie erhob daher der Papst in Form einer Allokution am 23. Mai 1802 Protest. In dem italienischen Konkordate vom 16. Sept. 1803 gestand dann Napoleon für Italien die Rechte — wenigstens zum Teile — Pius VII. zu, die er ihm in Frankreich durch die organischen Artikel entzogen hatte (s. das Nähere bei dem Art. „Konkordate", Bd. VIII, S. 158 f.). Als nun aber der Vizepräsident der italienischen Republik, Melzi, dieses Konkordat am 26. Jan. 1804 zugleich mit Dekreten veröffentlichte, die den organischen Artikeln sehr änlich sahen, nahm Bonaparte, als der Papst sich über dieselben am 29. Febr. 1804 beschwerte, eine recht zweideutige Stellung ein; weder achtete er auf die Wünsche der Kurie, noch bestätigte er die Melzi'schen Dekrete. Doch suchte der erste Konsul den Stellvertreter Petri, dessen Mithilfe er noch zur Ausfürung größerer Pläne bedurfte, durch allerhand Freundschaftsbezeugungen bei guter Laune zu erhalten; er übersandte ihm ein auf seinen Befehl ausgearbeitetes Wörterbuch der chinesischen Sprache, beschenkte ihn mit zwei auf den Namen St. Petrus und St. Paulus getauften Schiffen, ja er drang schon 1802 auf eine Zurückgabe Benevents und Pontecorvos von seiten Neapels an die Kurie. Seinen Dank für diese Zuwendungen brachte Pius VII. dem eine Gegengabe fordernden Napoleon in der Form der Ernennung des Onkels desselben, des Josef Fesch (s. d. Art. Bd. IV, S. 537 f.), zum Kardinal (1803).

Wärend der Negotiationen mit Frankreich verlor Pius VII. die kirchl. Verhältnisse

Deutschlands nicht aus den Augen. Als die durch Abtretung des linken Rheinufers an Frankreich (im Lünev. Frieden, Febr. 1801) um ihre Besitzungen gebrachten deutschen Fürsten den Gedanken Napoleons, sich durch Besitzergreifung der geistlichen Stifter auf dem rechten Rheinufer schadlos zu halten, in die Tat umzusetzen gedachten, ermante der Papst am 2. Okt. 1802 den Kurfürsten von Mainz, Dalberg (s. d. Art. Bd. III, S. 463 f.), er möge als erster deutscher Erzbischof mit allen Kräften dafür arbeiten, dass die deutsche Kirche „bei dem Rechte, der Freiheit und der Sicherheit" erhalten werde, deren sie sich bis dahin erfreut habe. Doch Dalberg fand seinen Vorteil bei einer völligen Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse Deutschlands, daher er denn derselben auf dem Reichstage zu Regensburg keinen Widerstand entgegensetzte. So hat schließlich der Reichsdeputationshauptschluss vom 5. Febr. 1803 die Säkularisation der geistlichen Fürstentümer vollzogen, zugleich aber die Würde eines Kurfürsten, Erzkanzlers, Erzbischofs und Primas Germaniae dem bisherigen Kurfürsten von Mainz mit dem Metropolitansitz in Regensburg verliehen. Pius VII. ante, welchen Inhalt Dalberg dem Titel eines Primas von Deutschland zu geben und dass er sich an die Spitze einer deutschen Nationalkirche zu stellen gedachte. Denn wenn auch die Kurie ihm, der schon den Mainzer, Wormser und Konstanzer Sprengel besaß, am 15. Juli 1803 zu diesen Diözesen noch die Administration der Regensburger verlieh, sowie am 1. Febr. 1805 Regensburg zur Metropolis für ganz Deutschland mit Ausnahme von Preußen und Österreich, erhob und Dalberg in dieselbe einwies, so hat sie diesem doch nie den Primatstitel zuerteilt. Ebensowenig hat je die Säkularisation der geistlichen Fürstentümer ihre Anerkennung gefunden. Nur das Gefül völliger Ohnmacht hielt den Papst davon ab, die säkularisirten Bistümer und Stifter sofort für die Kirche zurückzufordern. Doch bat er am 4. Juni 1803 Napoleon, er möge doch Mittel ergreifen, um zu verhüten, dass die furchtbare Verwirrung, welche in Deutschland bereits die zeitlichen Güter der Kirche verschlungen, nicht auch noch die geistlichen antaste; zugleich wünschte er, dass der erste Konsul, wie er zur Widerherstellung der katholischen Kirche in Frankreich mitgewirkt, ihn in seinem Bestreben, die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland durch ein Konkordat zu ordnen, unterstützen möge. Es handelte sich bei dem damaligen Projekte eines Konkordates mit Deutschland um die Frage, ob ein Reichskonkordat mit dem Kaiser oder mehrere gesonderte Landeskonkordate mit den verschiedenen Reichsständen abgeschlossen werden sollten; wie der Kaiser von Österreich, so wünschte auch Dalberg ein Reichskonkordat, wärend Napoleon die Reichsfürsten ermunterte, mit Rom Separatverhandlungen anzuknüpfen. Dass sich Pius VII. auf die Seite Österreichs und Dalbergs schlug, hing wol mit der von ihm gehegten Hoffnung zusammen, durch ein mit dem Kaiser abzuschließendes Reichskonkordat den die österreichische Kirche noch immer beherrschenden Josefinismus zu verdrängen. Die im Februar und März 1804 in Regensburg zwischen den Vertretern des Papstes, des österreichischen Kaisers und Dalbergs gepflogenen Verhandlungen blieben nur deshalb völlig resultatlos, weil die Kurie Bestimmungen ins Konkordat aufgenommen sehen wollte, die sowol Österreich als auch der Primas von Deutschland nicht zugestehen konnten.

Lafayette hatte richtig geurteilt, als er beim Abschluss des Konkordates vom 15. Juli 1801 Napoleons geheimsten Pläne mit den Worten aufdeckte: „Gestehen Sie nur, die kleine Krönungsflasche soll über ihrem Haupte zerbrochen werden!" Nachdem der Senat am 27. März 1804 beantragt hatte, die höchste Gewalt in Napoleons Familie erblich zu machen, so suchte der als Kaiser der Franzosen am 18. Mai proklamirte Emporkömmling das, was ihm an alten, wolbegründeten Herrscherrechten mangelte, durch den Segen der Kirche zu ersetzen. Stieß auch der Wunsch Napoleons, sich vom Papste zum Kaiser salben zu lassen, zuerst auf den Widerspruch der Kurie, so hat doch Pius VII. endlich nachgegeben, nicht so sehr in Folge der Überredungen des Kardinals Fesch, als vielmehr in Folge der Erwägungen seiner Umgebung, die ihm den Widergewinn der von der französischen Republik dem Kirchenstate entrissenen Legationen, die Zurücknahme der organischen Artikel von seiten Napoleons, sowie die Unterwerfung der konstitutionellen

Bischöfe unter Rom in Aussicht stellten. Am 2. November 1804 ward die Reise nach Paris angetreten, am 25. November traf Pius VII. in Fontainebleau bei Napoleon ein, mit dem er gemeinschaftlich nach drei Tagen seinen Einzug in Paris hielt. Wol setzte es der Papst durch, dass der Kaiser die mit Josefine eingegangene Civilehe noch am Abend vor der Krönung kirchlich einsegnen ließ, als er aber am 2. Dez. nach der Salbung den Kaiser und die Kaiserin krönen wollte, nam ihm Napoleon die Krone aus der Hand und setzte sie sich selbst aufs Haupt, darauf schmückte er auch seine Gemalin mit dem Diadem. Die Demütigung, die Pius VII. in Paris erfur, war eine tiefere als die, welche Pius VI. sich in Wien hatte gefallen lassen müssen; sie war aber das Strafgericht dafür, dass der Papst in Napoleon den Mörder Enghiens (gest. am 21. März 1804) zum Kaiser gesalbt hatte. Die Forderung der Rückgabe der römischen Legationen schlug Napoleon seinem Gaste mit der Erklärung ab, was ihm jetzt nicht möglich sei, behalte er sich für eine passendere Zeit vor. Der weitere Antrag des Papstes, die katholische Religion als die Statsreligion Frankreichs zu proklamiren, ward ebenfalls abgelehnt, auch wurden die organischen Artikel nicht suspendirt; eine Zurückweisung erfur ferner das Gesuch des Papstes um Widerherstellung der früheren Gesetze über die Heilighaltung der Sonntage und Feiertage, sowie um Zurückerstattung der den Bischöfen durch die Revolution entrissenen Gerichtsbarkeit über die Geistlichen. Was Pius VII. erreichte, war wenig: Die Entfernung verheirateter Priester aus den Schulämtern und die Zulassung der barmherzigen Schwestern und der Lazaristen in Frankreich. Es scheint, dass damals der Kaiser ernstlich mit dem Gedanken umging, seinen hohen Gast ganz in Frankreich zurückzubehalten, sei es dass dieser in Paris, sei es, dass er in Avignon seinen Sitz nehmen wolle. Als aber Pius VII. dem kaiserlichen Vertrauensmann, der ihm diese Aussicht eröffnet hatte, unumwunden erklärte, man möge ihn doch lieber gleich ins Gefängnis bringen, diesen Fall habe er vorgesehen und eine Abdankungsurkunde ausgestellt, die die Kardinäle ermächtige, sobald ihm die Freiheit geraubt, zur Neuwal zu schreiten, ließ der Kaiser den Plan wider fallen. Bei dem Antritt seiner Rückreise am 4. April 1805 nahm der Papst neben allen Enttäuschungen die Erinnerung an unzälige Beweise der Ehrfurcht des katholischen Volkes vor dem Oberhaupte der Kirche aus dem Paris mit, welches vor noch nicht allzulanger Zeit der Göttin der Vernunft zugejauchzt hatte. Allerdings strahlte aus den Augen, dem Wesen, der Rede des Papstes eine solche Herzensgüte dem leicht erregbaren Pariser Volke entgegen, dass es von der würdevollen, Ehrfurcht gebietenden Erscheinung Pius VII. gepackt und zur Bewunderung hingerissen wurde. Selbst Napoleon konnte der Sanftmut, Geduld und Herzensfrömmigkeit seines Gastes den Tribut seiner Anerkennung nicht versagen.

Auf der Rückreise nach Rom nahm Pius VII. in Florenz die unbedingte Unterwerfung des Bischofs von Pistoja, Scipio Ricci entgegen (s. d. Art.), der Pius VI. (s. d. Art.) mit den auf die Grundsätze des Gallikanismus zurückgehenden Beschlüssen der Synode von Pistoja den Gehorsam aufgekündigt hatte. In Rom am 16. Mai 1805 angelangt, schob er — wie einst Pius VI. nach seiner Rückkehr aus Wien — die Berichterstattung an das Kardinalkollegium so lange wie möglich hinaus. Und als er dasselbe zur Entgegennahme seines Reiseberichtes am 26. Juni d. J. versammelte, so gab er — auch hierin Pius VI. gleichend, der ja von seinem Wiener Aufenthalte mehr Gutes als Schlechtes zu berichten gewusst — eine so rosige Darstellung von seiner Begegnung mit Napoleon, dass die Kardinäle, so weit sie nicht von anderer Seite über den Misserfolg derselben unterrichtet waren, glauben mussten, alles Wünschenswerte sei erreicht oder werde demnächst vom Kaiser zugestanden werden.

Dass aber Napoleon, nachdem er die Weihe zum Kaiser von der Hand des Nachfolgers Petri erlangt, nicht weiter gewillt war, sich in seinen Plänen durch Pius VII. behindern zu lassen, bewies schon seine Handlungsweise nach seiner Krönung zum König Italiens (Mai 1805). Im Widerspruch zum Konkordate vom 16. Sept. 1803, das jede Veränderung in kirchlichen Dingen an die Mitwirkung des Papstes band, erlaubte er sich in einem Dekret one die päpstliche

Zustimmung eingeholt zu haben, dieselben betreffende Verfügungen zu erlassen. Dem hierüber Beschwerde fürenden Pius VII. ward die Antwort zu Teil: Die Kurie möge doch von einer Politik absehen, die für die vergangenen Jarhunderte wol genügt haben möge, zu dem gegenwärtigen aber nicht mehr passe.

In Paris war Pius VII. auch mit Dalberg zusammengetroffen. Hatte letzterer gehofft, die Verhandlungen wegen des von ihm geplanten Konkordates hier zum Abschluss zu bringen, so musste er sich mit dem Versprechen des Papstes begnügen, möglichst bald einen Legaten nach Deutschland zum Abschluss des Friedenswerkes senden zu wollen. Doch auch hier trat Napoleon störend dazwischen, indem er dem Papste vorschlug, nicht einem Kardinal, sondern einem französischen Bischof die Verhandlungen mit Dalberg zu übertragen. Bald begann sich ein drohendes Unwetter über dem Haupte Pius VII. zusammenzuziehen. Der Kaiser forderte, am 24. Mai 1805, dass der Papst die Ehe löse, die sein Bruder Jerome mit der Patterson, einer Protestantin, geschlossen. Als der gewissenhafte Pius VII., obwol selbst Kanonist, keinen stichhaltigen Ehescheidungsgrund — die Verheiratung eines Katholiken mit einer Protestantin galt ihm nicht als solcher — trotz alles Suchens ausfindig machen konnte, so geriet Napoleon, der seinen Bruder mit einer Prinzessin vermälen wollte, in den höchsten Zorn, indem er in der Weigerung des Papstes nur böswilliges Versteckspielen mit kanonistischen Auslegungen sah. Nun schied der Kaiser selbst die Ehe. Was aber der Zorn des Welteroberers bedeute, musste Pius VII. fülen, als französische Truppen im Oktober 1805 die päpstliche Stadt Ancona besetzten, angeblich um dieselbe vor einem englischen Gewaltstreich zu bewaren. Vergebens forderte der Papst die sofortige Räumung Anconas. Die Antwort des Kaisers auf dieses Begehren — sie datirt erst aus dem Januar des folgenden Jares — war überaus verletzend, Pius VII. wurden Undankbarkeit und Unverstand vorgeworfen; ein um dieselbe Zeit von Napoleon an Kardinal Fesch gerichteter Brief zeigt uns, dass schon damals der Kaiser den Plan der Säkularisation des Kirchenstates erwogen hat. Was ihm bevorstand, wenn er sich dem Kaiser nicht bedingungslos unterwarf, musste Pius VII. voraussehen, seitdem er den Brief seines Gegners vom 13. Februar 1806 in den Händen hatte, jenen Brief, in welchem Napoleon ihm den Vorschlag einer engeren Verbindung unter der Bedingung machte, dass alle seine Feinde vom Papste auch als die der Kurie angesehen werden. Hier beanspruchte Bonaparte für sich die Stellung eines „römischen Kaisers“, wärend er Pius VII. bloß die eines ihm untergeordneten „Souveräns zu Rom“ zuwies. Der Protest des Papstes gegen den von Napoleon sich zugelegten Titel eines römischen Kaisers, dann die nach Ernennung Josef Bonapartes zum Könige beider Sizilien an diesen gerichtete Aufforderung Consalvis (26. April 1806), die Lehnsabhängigkeit Neapels vom römischen Stule anzuerkennen, gossen Öl ins Feuer. Selbst die Ersetzung des Statssekretärs Consalvi durch den Kardinal Casoni (17. Juni 1806) — die allerdings nur einen Wechsel der leitenden Personen, nicht des päpstlichen Standpunktes bedeutete — vermochte nicht den Kaiser zu besänftigen. Das Jar 1807 sah die Erbitterung sich steigern; der Bruch zwischen dem Kaiser und dem Papste erfolgte, als Rom am 2. Februar 1808 von den französischen Truppen unter dem General Miollis besetzt wurde; am 17. Mai 1809 unterschrieb Napoleon in Schönbrunn das Dekret, welches Rom zu einer kaiserlichen Stadt machte, den Rest des Kirchenstates mit Frankreich vereinigte, dem Oberhaupte der Kirche aber völlige Unabhängigkeit in allen geistlichen Angelegenheiten, den Besitz der päpstlichen Paläste und die järliche Einnahme von 2 Millionen Franks zusicherte. Dieses Dekret wurde am 10. Juni 1809 in Rom bekannt gemacht, zugleich das päpstliche Wappen von der Engelsburg entfernt und durch die Trikolore ersetzt. Die Antwort Pius VII. auf diese mit einem Federstrich vollzogene Vernichtung des Kirchenstates war die sofort erfolgende Veröffentlichung einer auf Zureden des damaligen Statssekretärs Pacca (s. d. Art. Bd. XI, S. 155 f.) rechtzeitig fertiggestellten Bannbulle gegen alle diejenigen, die sich als Urheber oder Gehilfen an der Beraubung der Kirche beteiligt haben. In der Nacht vom 5. auf den 6. Juli 1809 wurde Pius VII. mit Pacca von dem Gendarmerie-

Obersten Radet im Vatikan verhaftet und in einem bereitstehenden Wagen aus Rom nach Florenz abgefürt. Wie in die Verhaftung, so fügte sich der Papst auch in die Abreise aus Rom mit Seelengröße. Das Bewußstsein, seine Pflicht bis zum letzten Momente erfüllt zu haben, zauberte dem Schwergeprüften Worte des Scherzes auf die Lippen über die 20 Bajocci, die seine Reisekasse bildeten.

Infolge der Gefangennahme Pius VII. kamen die Konkordatsverhandlungen desselben mit Deutschland ins Stocken. An ein Reichskonkordat konnte nicht mehr gedacht werden, nachdem 1806 das heilige römische Reich deutscher Nation sein Ende genommen. In den Jaren 1806 und 1807 versuchte dann der Papst, Verträge mit den einzelnen Rheinbundstaten, zuerst mit Baiern, dann mit Württemberg und Baden abzuschließen. Waren auch die Verhandlungen mit Baiern und Baden erfolglos, so hätten sie doch mit Württemberg zum Ziele gefürt, wenn nicht Napoleon den Abschluſs einer Vereinbarung dadurch zu hindern gewuſst, daſs er bei der Kurie ein gemeinsames Konkordat aller Rheinbundstaten in Vorschlag brachte. So lange die Gefangenschaft wärte, war Pius VII. nicht im Stande, Kirchengeschäfte von größerer Bedeutung und weiterem Umfange in Angriff zu nehmen, denn ihm fehlte der Rat des heiligen Kollegiums wie auch die Freiheit des Handelns.

Über Genua, Turin, Grenoble war der Papst nach Savona, eine am Golfe von Genua gelegene kleine Festung, gefürt worden. Hier langte er Ende August 1809 an, Rom aber wurde im Februar 1810 zur zweiten Stadt des Kaiserreiches erklärt. War im Anfange die Gefangenschaft Pius VII. insofern eine milde zu nennen, als ihm der bischöfliche Palast zur Wonung bestimmt, eine genügende Dienerschaft zur Verfügung gestellt und 100,000 Franks als monatliches Einkommen zugewiesen wurde — dessen Entgegennahme der sich lieber von den Almosen seiner Gläubigen närende Dulder weit von sich wies — so änderte sich doch die Lage desselben in empfindlicher Weise, als Napoleon sich dafür zu rächen beschloſs, daſs der Papst sich 1810 geweigert, die von ihm ernannten Bischöfe zu bestätigen; und als am Schlusse dieses Jares Pius VII. dem one kanonische Institution zum Erzbischof von Paris erhobenen Kardinal Maury jede Berechtigung zur Fürung dieses Amtes absprach, da ward im Januar 1811 plötzlich zur Nachtzeit auf kaiserlichen Befehl die ganze Wonung, selbst die Kleidung des Papstes nach dessen geheimer Korrespondenz durchsucht. In der Tat hatte Pius VII. bisher eine solche zu unterhalten gewuſst, obwol die an ihn gerichteten Briefe in Savona vom Bischof des Ortes im Verein mit dem Präfekten und dem General durchgesehen worden waren. Napoleon erniedrigte sich nun so weit, daſs er dem Gefangenen Feder und Tinte nehmen, ihn aller Bücher, ja sogar des Breviers, berauben ließ und die auf die Beköstigung und übrigen Bedürfnisse desselben zu verwendende Summe auf fünf Paoli (gleich zwei Mark) täglich herabsetzte. Am 9. Mai 1811 langten endlich in Savona drei französische und ein italienischer Bischof als Unterhändler des Kaisers an. Auf ihr Zureden und auf das unausgesetzte Drängen des Präfekten Chabrol, der, um die Intentionen Pius VII. zu erforschen, dessen Arzt Botta bestochen hatte, ging am 18. Mai der Gefangene in der Hoffnung, daſs er nun bald seine Freiheit zurückerhalten werde, darauf ein, sämtlichen von Napoleon nominirten Bischöfen binnen der 6 nächsten Monate die Institution zu erteilen, andernfalls solle der Metropolit resp. der älteste Bischof der Provinz das Recht haben, die kanonische Einsetzung zu vollziehen. Daſs der Papst dieses weitgehende Zugeständnis machte, kann ihm nicht als Charakterschwäche ausgelegt werden. Seine Nerven waren völlig zerrüttet, der Schlaf wollte des Nachts den Erregten nicht mehr erquicken. Fieber trat ein, er befand sich, nach seinen eigenen Worten, in einem Zustande des Rausches. Jedoch der vorsichtige Pius VII. hatte diese auf die kaiserlichen Forderungen eingehende Erklärung nur mündlich abgegeben, sich geweigert, sich schriftlich zu binden. Kaum waren die kaiserlichen Unterhändler aus Savona abgereist, als sich der Papst die heftigsten Vorwürfe über seine Nachgiebigkeit zu machen begann. Seine innere Erregung drohte den Greis in den Abgrund des Irrsinns zu stürzen. Mit der bloß mündlichen Erklärung seines Opfers war

aber Napoleon nicht gedient. Die Frage nach der kanonischen Einsetzung der von ihm ernannten Bischöfe legte er einstweilen einer von ihm am 17. Juni 1811 eröffneten französischen Nationalsynode vor. Da sie sich nicht gefügig genug zeigte, wurde sie am 10. Juli aufgelöst. Jetzt lief aus Savona die Nachricht ein, das Befinden des Papstes hebe sich, auch zeige er eine größere Geneigtheit zu Unterhandlungen. Da wurden die 83 noch in Paris anwesenden Konzilsmitglieder zu neuen Beratungen aufgefordert. Am 5. August beschloss die Versammlung, deren Mitglieder von Napoleon und seinem Minister Bigot de Préameneu in persönlichen Unterredungen eingeschüchtert worden waren, es soll eine Deputation von 6 Bischöfen den Papst ersuchen, ein eben erlassenes Konzilsdekret zu bestätigen, nach welchem der Kaiser die Bischöfe zu ernennen und der Papst ihnen die kanonische Institution zu erteilen habe. Gewäre der Papst dieselbe aber nicht in einem Zeitraum von 6 Monaten, so soll das Einsetzungsrecht auf den Metropoliten, beziehungsweise auf den ältesten Bischof der Provinz übergehen. Die Forderung des Konzils kam also darauf hinaus, dass der Gefangene von Savona sich zu dem schriftlich und one Vorbehalt verpflichte, wozu er sich bereits am 18. Mai mündlich bereit erklärt hatte. So sandte denn Napoleon die 6 Bischöfe, aber außerdem noch mehrere französisch gesinnte Kardinäle an den Papst. Auf das Zureden derselben hat Pius VII. in einem Breve vom 20. Sept. 1811 das vorerwänte Konzilsdekret bestätigt. Da nun aber das kaiserliche Konzil hier nicht mit diesem Namen, sondern bloß als „Pariser Versammlung" bezeichnet und ferner die Forderung ausgesprochen wurde, dass jede von einem Metropoliten oder dem ältesten Bischof der Provinz vollzogene Institution als eine im Auftrage des Papstes ausgefürte Amtshandlung betrachtet werde, so verweigerte der Kaiser die Annahme des Breves. Napoleon glaubte von persönlichen Unterhandlungen mit seinem Gefangenen mehr erwarten zu dürfen, als von dem Zureden der Kardinäle, er beschloss Pius VII. in seine Nähe zu bringen.

Im Mai 1812 erteilte er auf dem Wege nach Moskau aus Dresden den Befehl, den Papst sofort nach Fontainebleau hinüberzuschaffen, angeblich weil die Engländer den Plan gefasst, von der See aus sich Savonas zu bemächtigen und Pius VII. zu befreien. In der Frühe des 10. Juni trat der Papst die Reise an. Unbarmherzig war die Behandlung auf der langen Fart. Damit man ihn nicht erkenne, durfte er den Wagen nie verlassen, nicht einmal zu Mittag. Seine Narung wurde ihm in denselben gebracht, nachdem dieser in einer Remise den Blicken Neugieriger entzogen war. Auf dem Mont Cenis erkrankte der Greis so schwer, dass er um die Sterbesakramente bat. Nachdem sie ihm gereicht, musste der Sterbensmüde die Reise fortsetzen; am 20. Juni gelangte er nach Fontainebleau. Hier nahm der Kaiser nach seiner Rückkehr aus dem unglücklichen russischen Feldzuge persönlich die Unterhandlungen mit Pius VII. auf. Sie fürten, indem Napoleons Überredungen von den Bitten der Kardinäle und Prälaten unterstützt wurden, zu dem Konkordate von Fontainebleau vom 25. Januar 1813, zu jenem berüchtigten Konkordate, in welchem der Papst, wenn auch nicht direkt, so doch insofern indirekt auf den Kirchenstat verzichtete, als er versprach, in Avignon zu residiren, alle kirchlichen Oberbehörden von Rom dorthin zu verlegen und ein järliches Einkommen von 2 Millionen Franks aus der Statskasse entgegenzunehmen; in dieses Konkordat waren dann auch die Bestimmungen des Nationalkonzils vom 5. August 1811 wegen der kanonischen Institution der Bischöfe mit aufgenommen. Aber durch den Einfluss der herbeigeeilten Kardinäle Consalvi und Pacca vollzog sich rasch in der Stimmung Pius VII. ein Umschlag; am 24. März widerrief er alle seine Zugeständnisse. Hatte er seit dem 25. Januar das Gefül mit sich herumgetragen, dass er seine Seele und den Stul Petri durch das Konkordat befleckt, fürchtete er, in Raserei zu verfallen und in derselben sterben müssen, wollte er die notwendige Speise nicht mehr zu sich nehmen, so fülte er am 24. März, wie er selbst sagt, seine Seele von einer schweren Last befreit. Am 9. Mai 1813 hat Pius VII. sogar alle Amtshandlungen der vom Kaiser ernannten Bischöfe für ungültig erklärt. Die Ereignisse des Jares 1813, die Schlacht von Leipzig, das Einrücken der Verbündeten in Frank-

reich ließen es Napoleon wünschenswert erscheinen, dass der Papst seinen Aufenthalt wider in Savona nehme; am 23. Januar 1814 musste dieser die Reise antreten. Endlich schlug die Stunde der Erlösung für den Gefangenen. Am 10. März 1814 gab Napoleon dem Papste die Freiheit und den Kirchenstat wider; am 19. März verließ Pius VII. Savona, am 24. Mai traf er in Rom ein, das ihn mit Jubel empfing. Schon am 19. Mai d. J. hatte er Consalvi von neuem zu seinem Statssekretär ernannt; doch begleitete ihn derselbe nicht nach Rom, sondern begab sich im Auftrage des Papstes nach Paris und dann nach London, um mit den verbündeten Mächten über die Widerherstellung des Kirchenstates zu unterhandeln. Diese Bemühungen setzte er mit solchem Erfolge auf dem Wiener Kongresse fort, dass durch einen Beschluss desselben vom 9. Juni dem Kirchenstate fast alle seine früheren Gebiete wider gegeben wurden mit Ausschluss eines kleinen am Po gelegenen Teiles und der französischen Enklaven Avignon und Venaissin. Gegen diese Verkleinerung des Kirchenstates protestirte der Papst. Auch erhob Consalvi am 14. Juni 1815 Widerspruch gegen Alles, was auf dem Wiener Kongresse zum Nachteil der katholischen Kirche Deutschlands geschehen sei, indem er sich auf eine von ihm am 14. Nov. 1814 überreichte Note berief, in der er vergeblich die Widerherstellung der geistlichen Fürstentümer und die Wideaufrichtung des heiligen römischen Reiches deutscher Nation verlangt hatte. Diesen Protest bestätigte Pius VII. in einer Allocution vom 4. Sept. 1815. Dass aber Consalvi dem Papste als Gabe des Kongresses die Marken nebst Camerino, Benevent und Pontecorvo, sowie die drei Legationen Bologna, Ravenna und Ferrara mitbringen konnte, erklärt sich nicht allein aus dem diplomatischen Geschick des päpstlichen Geschäftsträgers, oder aus der Begeisterung der europäischen Fürsten und Völker für den edlen, in dem Heiligenscheine eines Märtyrers strahlenden Gefangenen von Savona und Fontainebleau. Viel hat jedenfalls zu den Erfolgen Consalvis in Wien der Hass der Fürsten und Diplomaten gegen die Ideeen der Revolution beigetragen, die man nur durch den engsten Anschluss an den Hauptträger des konservativen Geistes, an das Papsttum, und durch die festeste Verbindung zwischen Thron und Altar mit Erfolg niederkämpfen zu können glaubte. Wärend der Abwesenheit Consalvis verwaltete Pacca das Amt eines Statssekretärs. Sein Einfluss auf die Statsgeschäfte und kirchlichen Angelegenheiten zeigte sich in der durch die Bulle „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ vom 7. Aug. 1814 vollzogenen Widerherstellung des Jesuitenordens (s. d. Art. Bd. VI, S. 663), in dem Aufleben der „Kongregation für die Reinheit des Glaubens“ (s. d. Art. „Inquisition“; Bd. VI, S. 744), sowie auch in der erneuten Tätigkeit der Inderkongregation. Welche Fortschritte die den Papst beherrschende Partei der Zelanti machte, bewies die von Pius VII. am 26. Juni 1816 ausgesprochene Missbilligung der Bibelgesellschaften, auch der katholischen, deren Gründung als eine arglistige Erfindung zur Untergrabung der Grundpfeiler der Religion hingestellt wurde (s. d. Art. „Bibelgesellschaften“ Bd. II, S. 370). Einen schweren Stand hatte dieser Partei der Zelanti gegenüber der Statssekretär Consalvi, nachdem er in dem Motu-Proprio vom 6. Juli 1816 ein Grundgesetz für den Kirchenstat im Namen des Papstes gegeben. Wenn in demselben die gnädige Fügung Gottes gepriesen wurde, dass die Franzosen wärend ihrer Herrschaft im Kirchenstate Gleichförmigkeit und Einheit in den öffentlichen Zuständen hergestellt, wenn ferner durch dasselbe alle Feudalgerechtsame des Adels, die Privilegien der Kommunen, die Exemtionen 2c. zu Gunsten einer strengen Zentralisation der Gewalt aufgehoben wurden, so konnten sich die Vertreter des Althergebrachten mit einem solchen Regierungssysteme nimmermehr befreunden, obwol doch Consalvi die ganze Fülle der Statsgewalt in die Hände der Prälaten gelegt, die allein zu Delegaten, d. h. zu Vorstehern der Provinzen ernannt werden sollten (das Nähere über die Statsverwaltung Consalvis siehe bei dem Art. „Consalvi“ Bd. III, S. 344 f.).

Da nun Consalvi im Kardinalkollegium auf Widerstand stieß, suchte er die Mitglieder desselben so viel als möglich von den Regierungsgeschäften fern zu halten. Um so heftiger intriguirten sie gegen ihn mit Hilfe der geheimen Gesellschaft der Sanfedisten, welche bald genug durch diese hohe Protektion aus Ver-

teidigern des katholischen Glaubens und der weltlichen Herrschaft des Papstes die mit jedem Mittel kämpfenden, zur Offensive übergehenden Gegner des Liberalismus überhaupt und insbesondere jener liberalen Elemente Italiens wurden, die sich in dem Bunde der Carbonari zusammenfanden. Als letztere sich 1820 zuerst in Benevent und Pontecorvo, dann auch in den übrigen römischen Provinzen der neapolitanischen Revolution anschlossen, da war der von beiden Parteien gleich tief gehasste Consalvi, gemötigt, sich mehr auf die Seite der Sanfedisten zu schlagen. Nun verdammte auch Pius VII. in einer Bulle vom 13. Sept. 1821 die liberalen Prinzipien der Carbonari.

Noch größer als in der Verwaltung des Kirchenstates waren die Erfolge Consalvis auf dem Gebiete der äußeren Politik der Kurie. Ihm verdankte Pius VII., dass er am 11. Juni 1817 ein für Rom überaus günstiges Konkordat mit Frankreich abschließen konnte, in welchem der Vertrag mit Napoleon von 1801, sowie alle diejenigen Bestimmungen der organischen Artikel aufgehoben wurden, die der Lehre und den Gesetzen der Kirche zuwider sind. Doch die Kammern von Frankreich weigerten sich, dieses Konkordat zum Statsgesetz zu erklären. Auch mit Baiern fürten die Konkordatsverhandlungen am 5. Juni 1817 zu einem der Kurie erwünschten Ziele. Diese Vereinbarung erhielt aber einige Modifikationen im Sinne der organischen Artikel Napoleons und zu Gunsten der bairischen Protestanten durch das „Edikt über die äußeren Rechtsverhältnisse des Königreiches in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften“ vom 26. Mai 1818. Zu keinem der unter dem Pontifikate Pius VII. abgeschlossenen Konkordate konnte sich übrigens die Kurie in dem Maße gratuliren, wie zu dem, welches Consalvi zu Terracina im Februar 1818 von Neapel erlangte. Dasselbe garantirte der katholischen Kirche alle „aus göttlicher Anordnung und den kanonischen Satzungen zukommenden Rechte und Privilegien“, gibt ferner den Verkehr des gesamten Klerus und des Volkes mit Rom in allen geistlichen Angelegenheiten one jede Einschränkung frei, verzichtet auf die statliche Begutachtung der bischöflichen Hirtenbriefe und dehnt die kirchliche Gerichtsbarkeit auf Ehesachen aus. Aber trotz dieser Abmachungen ist vom Könige von Neapel das Exequatur gefordert, der Verkehr der Bischöfe mit Rom nach wie vor kontrollirt, die Publikation der bischöflichen Hirtenbriefe one vorangegangene statliche Genehmigung verhindert worden.

Auch mit den einzelnen deutschen Staten ward ein Modus vivendi gesucht und gefunden. Durch die Cirkumskriptionsbulle „De salute animarum“ vom 16. Juli 1821 wurden die Grenzen der preußischen Bistümer festgestellt; die Bistümer der oberrheinischen Kirchenprovinz erhielten ihre Cirkumskription durch die Bulle „Provida sollersque“ vom 16. August 1821. Die Verhandlungen mit Hannover fürten aber erst nach dem Tode des sie eifrig betreibenden Pius VII. zu der Cirkumskriptionsbulle „Impensa Roman. Pontificum“ (25. März 1824). (Über das französische Konkordat von 1817 und über das bairische vom gleichen Jare, sowie über die Preußen, die oberrheinische Kirchenprovinz und Hannover betreffenden Cirkumskriptionsbullen vergleiche das Nähere bei dem Art. „Konkordate und Cirkumskriptionsbullen“ Bd. VIII, S. 159 ff).

Am Schlusse seines Lebens sah sich Pius VII. noch einmal in einen schweren Kampf mit auswärtigen Mächten verwickelt, mit Spanien und Portugal. Die spanische Revolution griff die katholische Kirche mit scharfen Waffen an; am 17. August 1820 wurde die Gesellschaft Jesu wider aufgehoben, am 26. Sept. die geistliche Gerichtsbarkeit sehr beschränkt; ein von den Cortes erlassenes, vom Könige am 23. Okt. 1820 unterzeichnetes Gesetz unterdrückte die Mehrzal der Klöster. Gegen diesen Klostersturm erhob die Kurie Protest; da wurden von den Cortes am 14. April 1821 die Geldsendungen aus Spanien an den Papst untersagt. Als sich Pius VII. 1822 weigerte, den Kanonikus Villanueva, der sich in den Cortes für Abschaffung des Papsttums ausgesprochen, als spanischen Gesandten in Rom zu empfangen, da übersandte am 22. Januar 1823 die Regierung in Madrid dem päpstlichen Nuntius Giustiniani seine Pässe. Im April dieses Jares unterdrückten aber französische Truppen die spanische Revolution,

König Ferdinand VII. erklärte darauf alle Maßnahmen seiner Regierung, zu denen er sich auf statlichem und kirchlichem Gebiete unter dem Drucke der radikalen Partei hatte verstehen müssen, für ungültig. Als die spanische Revolution die portugiesische Grenze überschritten hatte, begann man auch in Lissabon von seiten der Cortes ebenso auf die Aufhebung der Klöster wie in Madrid zu dringen, die kirchlichen Festtage wurden bis auf 7 abgeschafft, das Patriarchat von Lissabon, das der Sitz des apostolischen Legaten war, sollte eingezogen werden. Doch als der Liberalismus im Mai 1823 durch Dom Miguel ein jähes Ende in Portugal fand, war damit auch jede Gefar für die katholische Kirche geschwunden.

Die liebenswerte Persönlichkeit Pius VII. fürte manche gekrönte Häupter nach Rom. Der österreichische Kaiser erschien 1819 zum Besuche des Papstes, ihn begleiteten seine Gattin und Tochter; 1821 hielt sich der König von Neapel, 1822 König Friedrich Wilhelm III. von Preußen in Rom auf. König Karl IV. von Spanien und der blinde Karl Emanuel von Savoyen hatten dauernd am Sitze des Oberhauptes der Kirche ihren Aufenthalt genommen. Ein schöner Zug im Charakter Pius VII. ist es, dass er nach dem Sturze Napoleons Rom zum Asyl der bonaparteschen Familie machte. Hier weilten die Mutter des Kaisers, Laetitia, die Brüder desselben, Lucian und Ludwig, sowie der Kardinal Fesch, der Onkel Napoleons. Diesem selbst hat Pius VII. im Herzen alle von ihm erlittenen Unbilden vergeben, das beweist sein Brief vom 6. Oktober 1817 an Consalvi. Er hatte damals gehört, dass Napoleons Lage in St. Helena eine überaus traurige war; er forderte nun den Statssekretär auf, beim Prinzregenten von England Schritte für den Verbannten zu tun; Consalvi möge sich dessen erinnern, dass die Kirche es nächst Gott Napoleon verdanke, „dass in dem großen französischen Reiche die Religion wider zu Kräften gekommen ist“. Wer wie Pius VII. in diesem Briefe das entsetzliche Elend, welches ihm sein Gegner — in Savona und in Fontainebleau — bereitet hatte, blos als die Folge einer „geistigen Verirrung“ oder einer „Übereilung“ zu beurteilen im Stande ist, der verdient die wärmste Sympathie des evangelischen Christen, denn er hat das schwerste Gebot Christi, die Feinde zu lieben, erfüllt.

Rom war unter Pius VII. das Ziel aller Jünger der Kunst. Man braucht nur die Namen von Canova, Thorwaldsen, Overbeck, Veit, Cornelius, Schadow rc. zu nennen, um zu wissen, dass Consalvis Plan, Rom zur Hauptstadt der Künstler zu machen, in glänzendster Weise zur Ausfürung gelangt ist. Auch hat Pius VII. viel für die Vergrößerung der vatikanischen Bibliothek durch den Erwerb zalreicher wertvoller Manuskripte und mancher Tausende von Büchern getan.

Am 6. Juli 1823 stürzte Pius VII. in seinem Zimmer und brach sich das Bein. Wärend er auf dem Schmerzenslager lag, brannte die herrliche alte St. Paulskirche außerhalb der Mauern nieder. Dieses Unglück verheimlichte man dem Todkranken. Nachdem er das Abendmal genossen, die letzte Ölung empfangen, tat der Hochbetagte am 21. August 1823 den letzten Athemzug. Sein treuer Diener Consalvi war am Sterbebette; zu Füßen der Leiche knieend, vergoß er Tränen, sie verkündeten die Seelengröße dessen, der dem bewärten Diplomaten das Vertrauen erhalten, obwol der gewaltige Napoleon, Pacca, die Zelanti und die Sanfedisten es durch Jare hindurch zu untergraben versucht hatten.

Quellen und Litteratur: Die Bullen Pius VII. sind enthalten in Bullarii Romani continuatio ed. Barberi, t. XI—XV, Rom 1846—1853; Caprara, Concordat et recueil des bulles et brefs sur les affaires de l'église de France, Paris 1802; Reinhard, Neue Organisation des Religionswesens in Frankreich, Köln 1802; Barruel, Du pape et de ses droits relig., 2 t., Paris 1803; Schröckh, Christl. Kirchengesch. seit der Reform., 6. Theil, Leipzig 1807, S. 527 ff., 9. Theil, Leipzig 1810, S. 558 ff.; Rennenkampf, Ueber Pius VII. und dessen Exkommunikation Napoleons, St. Petersburg 1813; Beauchamp, Des malheurs de Pie VII., Paris 1814; Lemierre d'Argy, Relation authent. de l'enlévement du P. Pie VII. de l'Ital., Paris 1814; Correspondance de la cour de Rome avec la France, Paris 1814; Keßler, Authentische Correspondenz des römischen Hofes mit der französischen Regierung seit dem Einfalle in den römischen Staat

bis zur gewaltsamen Abfürung des Papstes, Tübingen 1814; Schoell, Recueil des pièces officielles, Paris 1815; (Paulus), Beiträge zur Gesch. der katholischen Kirche im 19. Jahrh. in Bezug auf die neuesten Verhältnisse derselben gegen die Kurie, Heidelberg 1818; De Pradt, Les quatre concordats, 2 vol., Paris 1818; Henry Simon, Vie polit. et privée du Souverain Pontife Pie VII., 2 Bde., Paris 1823; Jäger, Lebensbeschreibung des Papstes Pius VII. mit Urkunden, Frankfurt a. M. 1824; Guadet, Esquisses histor. et polit. sur Pie VII, Paris 1824; Pistolesi, Vita del S. P. Pio VII., 2 t., Rom 1824; Pacca, Memorie storiche del Ministero e de' due viaggi in Francia etc., 5. Aufl., Rom 1831, deutsch nach der 2. römischen Aufl., 3 Bde., Augsb. 1831, unter dem Titel: Historische Denkwürdigkeiten über Se. Heiligkeit Pius VII. vor und wärend seiner Gefangenhaltung in Rom und bei seiner gewaltsamen Wegführung nach Frankreich oder über das Ministerium, die beiden Reisen nach Frankreich ꝛc. des Kard. B. Pacca, von ihm selbst geschrieben; Kopp, Die kath. Kirche im 19. Jahrh., Mainz 1830; Berault Bercastel, Neueste Geschichte der Kirche Christi von der Wal Pius VII., Augsburg 1833; Artaud de Montor, Hist. du Pape Pie VII., 3. ed., Paris 1839, 3 Bde.; Nodari, Vitae Pontificum Pii VI, Pii VII etc., Padova 1840; Baldassari, Relazione delle aversita e patimenti del P. Pio VII. negli ultimi tre anni del suo pontif. 2. ed., Bologna 1840; Portalis, Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801 etc., Paris 1845; Gams, Gesch. der Kirche Christi im 19. Jahrh., Innsbr. 1853, 1. Bd., S. 26 ff.; O. Mejer, Die Propaganda, 2. Theil, Göttingen 1853, S. 352 ff.; Gervinus, Geschichte des 19. Jahrh., 2. Bd., Leipzig 1856, S. 8 ff.; Wiseman, Recollections of the last four popes, übersetzt ins Deutsche von Fink, Schaffh. 1858, S. 3 ff.; Gavazzi, My recollections of the last four popes, London 1859; Hergenröther, Der Kirchenstat seit der französischen Revolution, Freib. 1860, S. 8 ff.; Henke, Papst Pius VII., in den öffentlichen Vorträgen, gehalten von einem Verein akad. Lehrer zu Marburg, 1. Abth., 1. Bd., Stuttgart 1862; Cipoletta, Memorie politiche sui conclavi da Pio VII. a Pio IX., Milano 1863; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des conclaves, vol. 4, Bruxelles 1866, p. 282 sq.; Giucci, Storia di Pio VII., 2 t., 2. ed., Rom 1864; Crétineau-Joly, Memoires du Card. Consalvi, 2 vol., Paris 1864; Schlosser, Gesch. des 18. u. 19. Jahrh. bis zum Sturz des franz. Kaiserreichs, 5. Aufl., Heidelberg 1864 ff., 6—8 Bd.; de Meaux, Pie VII. et Napoleon, in d. Revue des questions histor., Paris 1867, p. 549 sq.; Häußer, Deutsche Gesch. v. Tode Friedrichs d. Gr. bis zur Gründung des deutsches Bundes, 4. Aufl., 4 Bde., Berlin 1869; Baumgarten, Gesch. Spaniens vom Ausbruch der franz. Revolution bis auf unsere Tage, 2. Theil, Leipz. 1868, S. 376 ff.; Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg i. Br. 1869, S. 224 ff.; Theiner, Hist. des deux Concordats de la République Française et de la République Cisalpine, 2 vol., Bar-le-Duc 1869; Crétineau-Joly, Bonaparte et le concordat de 1801, Paris 1869; D'Haussonville, L'Eglise Romaine et le premier empire 1800—1814, 3. édit., 5 t., Paris 1870; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, 3. Bd., 2. Abth., Berlin 1870, S. 665 ff.; O. Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, 1. Thl., Rostock 1871, S. 164 ff., 2. Thl., 1. Abth., Rostock 1872, S. 3 ff., 2. Thl., 2. Abth., Rostock 1873, S. 20 ff., 3. Bd., 1. Abth., S. 7 ff.; Holzwarth, Napoleon I. u. Pius VII., Mainz 1872; H. Schmid, Gesch. d. kathol. Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrh. bis in die Gegenwart, München 1874, S. 232 ff.; Ranke, Die röm. Päpste, 3. Bd., 6. Aufl., Leipzig 1874, S. 148 ff.; J. Friedrich, Gesch. des vatikan. Konzils, Bonn 1877, S. 35 ff.; Ranke, Kard. Consalvi und seine Statsverwaltung unter dem Pontifikat Pius VII., in Rankes sämtlichen Werken, 40. Bd., Leipz. 1877; Böhringer, Gregoire, ein Lebensbild aus der französischen Revolution, Basel 1878, S. 48 ff.; Hergenröther, Kardinal Maury, Würzburg 1878; Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, 3. Bd., 2. Abth., Regensburg 1879, S. 429 ff.; Beaulieu-Marconnay, Karl von Dalberg und seine Zeit, 2. Bd., Weimar 1879, S. 27 f.; Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 3. Aufl., 1. Bd., Elberfeld 1880, S. 484 ff.; Nielsen, Gesch. des Papstthums im 19. Jahrh., deutsch von Michel-

sen, 1. Theil, 2. Aufl., Gotha 1880, S. 47 ff.; Henke, Neuere Kirchengeschichte, 3. Bd., Halle 1880, S. 131 ff.; Guettée, Mémoires pour servir a l'histoire de l'église de France pendant le XIX. siècle, 1. t., Paris et Bruxelles 1881, p. 1 sq.; Brück, Die geheimen Gesellschaften in Spanien und ihre Stellung zu Kirche und Staat, Mainz 1881, S. 75 ff.; Fèvre, Hist. apologétique de la Papauté, 6. t., Paris 1882, p. 587 sq., p. 648 sq.; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, 2. Bd., Gotha 1882, S. 232 ff.; Baissac, Le Concordat de 1801 et les articles organiques, Paris 1882; Nielsen, Aus dem inneren Leben der kathol. Kirche im 19. Jahrh., 1. Bd., übers. von Michelsen, Karlsruhe 1882, S. 41 ff., 51 ff., 105 2c.; Treitschke, Deutsche Gesch. im 19. Jahrh., 2. Theil, Leipz. 1882, S. 348 ff. 2c. Die Litteratur über die Konkordatsverhandlungen mit Deutschland siehe bei dem Artikel „Konkordate und Cirkumskriptionsbullen“. Die Litteratur über die Verwaltung des Kirchenstaates bei Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, 2. Bd., Gotha 1882, S. 295, A. 1; außerdem vergleiche man die bei den Artikeln „Dalberg“, „Fesch“, „Revolution (französische)“ und „Ricci (Scipio)“ angegebene Litteratur. **R. Zoepffel.**

Pius VIII, Papst 1829—1830, Franz Xaver Castiglioni, war am 20. Nov. 1761 in dem Städtchen Cingoli geboren als Son einer adeligen Familie. Den Unterricht empfing er bei den Jesuiten in Osimo und Bologna. Hier widmete er sich darauf dem Studium der Jurisprudenz und begab sich 1784 nach Rom, woselbst er von dem Advokaten Devoti, der an der Sapienza die Professur des kanon. Rechtes bekleidete, sowol in die jurist. Praxis eingefürt wurde, als auch zugleich einen kräftigen Impuls zu gelehrten kanonistischen Studien empfing. An der Abfassung von Devotis Libri IV institutionum canonicarum, einem Hauptwerke der römisch kanonistischen Litteratur des 18. u. 19. Jarhunderts hat der kenntnisreiche Castiglioni mitgearbeitet. Als Devoti am 30. März 1789 von Pius VI. zum Bischof von Anagni ernannt worden war, begleitete ihn dahin sein Schüler in der Eigenschaft eines Generalvikars; später übernahm Castiglioni das gleiche Amt bei dem Bischof Severoli von Fano. Nachdem er dann einige Zeit als Dompropst in seinem Heimatsorte zugebracht, erhielt er von Pius VII. am 11. August 1800 das Bistum Montalto bei Ascoli, das er bald darauf mit Cesena vertauschte. In den Streitigkeiten Pius VII. mit Napoleon mußte die Feder des kanonistisch gebildeten Castiglioni nicht selten die Sache des röm. Stules verteidigen helfen. Mit Mut trat er 1808 dem Kaiser entgegen, als dieser einen Teil des Kirchenstates mit dem Königreich Italien vereinigte. Als er sich damals weigerte, dem Könige von Italien den Eid zu leisten, wurde er als Gefangener aus Cesena fortgefürt, zuerst nach Macerata, dann nach Mantua, schließlich nach Frankreich. Nach Napoleons Sturz kehrte er in sein Bistum zurück. Den künen Streiter für die Rechte des römischen Stules belonte Pius VII., indem er ihm am 8. März 1816 den Kardinalshut verlieh. Wie sehr ihn der Papst und dessen Statssekretär, Consalvi, schätzten, ersehen wir auch daraus, daß Castiglioni mit der Zeit Bischof von Tusculum (Frascati) und Großpönitentiar wurde. Ist er auch noch nicht nach dem Tode Pius VII. — wie dieser es gewünscht zu haben scheint — auf den Stul Petri erhoben worden, so doch, als Leo XII. am 10. Februar 1829 gestorben war. Das am 21. Febr. 1829 zusammentretende Konklave bestand in seiner Majorität aus Kardinälen, die der Partei der Zelanti angehörten. Daß trotzdem der Kardinal Castiglioni, der nie in der Gunst dieser Fraktion gestanden hatte, die Stimmen aller Wäler — auf dem Wege des Accesses — am 31. März auf sich vereinigte, war eine Errungenschaft Frankreichs und Österreichs, die gemeinsam für die Wal einer gemäßigten Persönlichkeit tätig gewesen waren. Er nannte sich als Papst Pius VIII.

Aus seinem kurzen Pontifikat, das er mit einer Verdammung der Bibelgesellschaften, sowie der geheimen Gesellschaften einleitete, ist als ein die gesamte katholische Kirche in eine Jubelstimmung versetzendes Ereignis die englische Katholiken-Emanzipationsakte vom 13. April 1829 zu erwänen (s. den Art. „Anglikanische Kirche“, Bd. I, S. 408), die den Katholiken den Eintritt ins Parlament

und die Bekleidung von Statsämtern ermöglichte. Daſs sich Pius VIII. in seiner Kirchenpolitik, die von dem Statssekretär Albani geleitet wurde, nicht von den Eiferern ins Schlepptau nehmen ließ, beweist allein sein Verhalten in dem ersten Stadium des Kölner Kirchenstreites. Sein Breve vom 25. März 1830, welches erklärte, daſs bei Schließung von gemischten Ehen in dem Falle, daſs sich die Nupturienten nicht zur Erziehung aller Kinder in der katholischen Religion verpflichteten, allerdings keine Einsegnung, wol aber die assistentia passiva gestattet sei (s. d. Art. „Droste zu Vischering", Bd. III, S. 700), ist als ein sprechendes Zeugnis milder, versönlicher Gesinnung zu betrachten. Eine schwere Entscheidung galt es zu treffen, als die Julirevolution den Thron der Bourbonen umstieß und Ludwig Philipp von den Kammern als König der Franzosen proklamirt wurde. Schweren Herzens entschloſs sich Pius VIII. diese Thronumwälzung anzuerkennen, doch er tat es, den französischen Bischöfen wurde von Rom die Erlaubnis erteilt, den Eid auf die Verfassung zu leisten, und den König ins Kirchengebet einzuschließen. Dieser Papst ist eine ganz eigenartige Erscheinung auf dem Stule Petri. Dem Nepotismus, dieser Schoßsünde der Nachfolger Petri, war er so abhold, daſs er gleich nach seiner Erhebung allen seinen Verwandten verbot, ihren augenblicklichen Aufenthaltsort zu verlassen und nach Rom zu kommen. Die große Gewissenhaftigkeit, die ihn veranlaſste, sich in alle kirchliche Fragen selbst einen vollen Einblick zu verschaffen, lud ihm eine Arbeitslast auf, die sein schwächlicher Körper zu tragen nicht im Stande war; er hauchte bereits am Morgen des 1. Dez. 1830 seine Seele aus.

Quellen und Litteratur: Die Bullen Pius VIII. finden sich in Bullarii Romani continuatio, ed. Barberi, 18. t., Rom 1856; Nodari, Vitae pontificum Pii VI., Pii VII., Leonis XII. et Pii VIII., Padova 1840; Artaud de Montor, Hist. du pape Pie VIII, Paris 1844; Wiesemann, Recollections of the last four popes, deutsch von Fink, Schaffhausen 1858, S. 297 ff.; Gavazzi, Recollections of the last four popes, London 1859; Cipoletta, Memorie politiche sui conclavi da Pio VII. a Pio IX., Milano 1863, p. 174 sq.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des conclaves, 4. vol., Bruxelles 1866, p. 366 sq.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 3. Bd., 2. Abth., Berlin 1870, S. 681; Nielsen, Die römische Kirche im 19. Jahrh., 1. Bd., das Papstthum, deutsch von Michelsen, Gotha 1878, S. 328 ff.; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, 2. Bd., Gotha 1882, S. 316 ff.; etc. Außerdem siehe die Litteratur beim Art. „Droste zu Vischering". **R. Zoepffel.**

Pius IX. siehe „Vatikanisches Konzil".

Piusvereine heißen die katholischen Volksvereine oder Associationen von Geistlichen und Laien zur Durchfürung des Prinzips unbedingter Freiheit und Selbständigkeit der römischen Kirche. Sie verdanken ihre Entstehung den stürmischen Bewegungen des Revolutionsjares 1848. Zu Mainz trat bereits um Ende März dieses Jares ein aus etwa 500 Bürgern bestehender Verein zur Warung der Rechte und Interessen des Katholizismus zusammen. Nach dem Vorbilde dieses nach Papst Pius IX. benannten Vereins bildeten sich rasch in zalreichen weiteren Städten der Rheingegenden, Süddeutschlands, Schlesiens, Deutsch-Österreichs etc. Associationen änlicher Art. Je weniger günstiges Gehör die seitens einiger derselben (Aachen, Breslau etc.) an das deutsche Parlament in Frankfurt gerichteten Adressen bei dieser Versammlung fanden, desto festerer Zusammenschluſs und sorgfältigere Organisation der verschiedenen Vereine erschien geboten. Gemäſs einer beim Kölner Dombaufest im August 1848 ergangenen Anregung wurde im Oktober desselben Jares zu Mainz die erste Generalversammlung deutscher Piusvereine, beschickt von 83 solcher Genossenschaften, abgehalten. Man schloſs sich zu einem großen Centralverein zusammen, der sich „Katholischer Verein Deutschlands" nannte, abkürzend aber gleich den einzelnen Zweigvereinen ebenfalls als Piusverein bezeichnet zu werden pflegt. Zweck des Vereins soll laut § 1 sein: „die socialen und politischen Fragen vom kath. Standpunkte aus zu behandeln, insbesondere die Freiheit, Unabhängigkeit und das Wol der kath. Kirche zu waren

und zu fördern". Unter den behufs Erreichung dieses Zwecks zu erstrebenden Zielen und zu betätigenden Grundsätzen treten besonders hervor: Unabhängigkeit der Kirche vom Stat; Leitung der Schule durch die Kirche; Volksbildung im katholischen Geiste und Übung christlicher Barmherzigkeit; Gehorsam gegen den Papst und die Bischöfe; Unterordnung unter jede Statsverfassung, soweit sie nicht Rechte der kath. Kirche beeinträchtige; defensive, nicht aggressive Stellung zu den akatholischen Konfessionen u. s. f. Zur Patronin des Vereins im Ganzen wie der Einzelvereine wurde die Mutter Gottes erklärt, jedes Vereinsmitglied zum Beten eines täglichen Vaterunsers und Ave-Maria für die Zwecke des Vereins verpflichtet, u. s. f.

Sehr rasch wuchs das so begründete und allenthalben sich ausbreitende Institut der Piusvereine zu einer ansehnlichen Macht heran, deren die Leiter der ultramontanen Politik geschickt sich zu bedienen wussten. Die unmittelbar nach dem konstituirenden Tage von Mainz abgehaltene Würzburger Bischofsversammlung (vom 22. Oktober bis zum 16. November 1848) zeigte sich genau von gleichem Geiste beseelt, wie der neugegründete Vereinskomplex. Ihre Beschlüsse trugen den Charakter eines oberhirtlichen Ja und Amen zu dem Programm der Volksvereine, und was der Limburger Bischof in den nächsten Tagen nach dem Würzburger Kongress in einem Hirtenbriefe über den Piusverein urteilte: derselbe sei „ein mächtiger Hebel zur christlichen Widerherstellung Deutschlands", durfte als namens des gesammten Episkopats geredet gelten. Im Februar 1849 traf die päpstliche Bestätigung von Pius IX. ein, verbunden mit warmer Belobung der Tendenzen des Vereins. Vom Vororte Köln aus wurde nun eine neue Jaresversamlung der kath. Vereine nach Breslau ausgeschrieben, welche bereits im Mai 1849 zusammentrat. Hier wurde kün erklärt: „ein einiges Deutschland sei nur auf dem Boden des katholischen Christentums möglich"! Die Verbreitung von Schriften im Dienste der Vereinstendenzen und -interessen wurde beschlossen; desgleichen die Errichtung von Vincentiusvereinen zur Pflege von Werken der inneren Mission. Gleich diesen nach Vincenz von Paula als Schutzpatron katholischer innerer Missionstätigkeit benannten Vereinen, welche die Breslauer Generalversammlung ins Leben rief, dürfen auch die in demselben Jare auf der dritten zu Regensburg gehaltenen General-Versammlung der Piusvereine, hauptsächlich durch den Grafen Joseph v. Stolberg ins Leben gerufenen und demnächst vom Bischof Martin v. Paderborn unter seinen besonderen Schutz genommenen Bonifaziusvereine (zur Unterstützung hilfsbedürftiger katholischer Gemeinden in protestantischen Gegenden) gewissermaßen als Zweigverein oder Filiale des Piusvereins als beherrschenden Centralorgans gelten. Weitere derartige Filialvereine ließ die Entwicklung der folgenden Jare hervortreten, sei es dass schon von früher her bestehende Genossenschaften in engere Verbindung mit dem Piusverein gebracht wurden — so der Franz-Xaver-Verein als deutsche Filiale des seit 1822 bestehenden Lyoner Vereins für Heidenmission, und besonders der schon 1844 in Koblenz entstandene Borromäusverein zur Verbreitung katholischer Bücher und Zeitschriften, dessen Fortpflanzung durch zalreiche kleinere Vereinsbildungen die 1850 zu Linz tagende vierte allgemeine Katholikenversammlung beschloss und empfahl — sei es dass Neugründungen verschiedener Art stattfanden. So erfolgte die Gründung von Elisabethvereinen zur weiblichen Armen- und Krankenpflege nach dem Muster jener Vincenzvereine; von „Vereinen der heil. Kindheit" zur Errettung und Pflege ausgesetzter Kinder in China ꝛc. auf dem Wege der Pfennigspenden und Gebete; von Raphaelsvereinen zur Fürsorge für deutsche Auswanderer; von Josephsvereinen zur Sorge für im Auslande lebende Deutsche, von Michaelisbruderschaften zur Steigerung der Peterspfennig-Sammlungen (seit 1875); von Canisiusvereinen zur Beförderung deutscher Jugenderziehung im römisch-kirchlichen Sinne (seit 1879) —, wozu noch marianische Kongregationen für Gymnasialschüler, katholische Studentenvereine, kath. Casinos, kathol. Bauernvereine (in Bayern) und dergl. kamen. Es war jene vierte, zu Linz im Herbste 1850 gehaltene Generalversammlung, welche den Grundsatz der Affiliation oder Einverleibung möglichst aller derartiger Associationen in den ka-

tholischen Verein für Deutschland zuerst aufstellte und so den Piusverein gewissermaßen zum leitenden Central-Institut für den ganzen Komplex von Vereinsbestrebungen erhob.

Weitere Generalversammlungen fanden statt: 5) in Mainz 1851; 6) im Münster 1852, 7) in Wien 1853; 8) in Linz 1856. Zwischen den beiden letztgenannten Kongressen hatte eine dreijärige Pause eintreten müssen, weil die für 1854 nach Köln berufene Zusammenkunft durch Dazwischentreten der preußischen Polizeibehörde untersagt worden war und auch fürs nächstfolgende Jar ein passender Kongreßort nicht ausgemittelt werden konnte. Die Linzer Versammlung tat sich besonders durch ihre triumphirenden Lobpreisungen des kurz zuvor eingefürten österreichischen Konkordats als einer „besonderen Gnade" und „ersten Bescheerung der (1856) für unbefleckt Erklärten (!) hervor; außerdem regte sie die Stiftung einer streng katholischen Universität für Österreich und einer für Deutschland an, drang auf Inangriffnahme der Bekehrung von Englands Akatholiken (!) sowie auf strafferen Zusammenschluſs aller katholischen Vereine des In- wie Auslandes, und ließ in Verbindung mit Protesten gegen die Aufklärung und den Materialismus auch verschiedene Äußerungen schroffer Intoleranz wider den Protestantismus laut werden. Weit heftiger noch erklärte sich in der letzteren Richtung die zu Salzburg 1857 gehaltene neunte Versammlung, wo Domkapitular Himioben aus Mainz (als „miles gloriosus" dieses Kongresses) mit angeblichen großen Erfolgen der kath. Propaganda unter den deutschen Protestanten prahlte, betreffs der vom Gust.-Adolphverein in Österreich erbauten 40 protest. Kirchen aber hönend meinte: „man solle diese in Österreichs Garten geworfenen Steine demnächst mit Prozenten wider hinauswerfen". — Zu Köln 1858 weihte man eine zu Ehren der unbefleckten Empfängnis errichtete Mariensäule ein, erstattete triumphirenden Bericht über das gesegnete Wirken der verschiedenen Zweig- und Nebenvereine und empfahl die Neubegründung von neuen derartigen Genossenschaften, insbesondere von Paramentenvereinen, die jener Himioben den katholischen Frauen unter Hinweis auf Marias Windeln fürs Christkind und auf das Leichentuch des gekreuzigten Herrn als erster Beispiele christlicher Paramenten-Verfertigung ans Herz zu legen suchte. Bei der Freiburger Versammlung (1859) wurde mit vieler Zuversicht von Deutschlands baldiger Rückkehr zur kath. Glaubenseinheit geredet. Zu München 1861 protestirte man gegen die Beraubung des Kirchenstates als Gottesraub; zu Würzburg 1864 empfahl man Beteiligung an einer vom Papste ausgeschriebenen Anleihe; zu Trier 1865 erklärte man die Syllabus-Encyklika des vorhergehenden Jares für die größte Tat des Jarhunderts, pries J. v. Görres als „größten Deutschen" und nannte den Trierer heil. Rock „ein Symbol der katholischen Einheit". Zu den heftigsten Invektiven auf den Protestantismus schritt man selbstverständlich seit Eröffnung des sog. Kulturkampfs fort; so namentlich zu Breslau 1872. — Übrigens trat im Laufe der Kulturkampfsjare allmählich — neben engerem Anschlusse der Piusvereine an die deutschen Bischöfe und Aufhören des früheren gelegentlichen Verkehrens über deren Köpfe hinweg mit Rom — eine etwas anständigere Haltung der antiprotestantischen Polemik zu Tage. Man befleißigte sich wider mehr, nach jenem Grundsatze zu handeln, dafs nicht aggressiv, sondern nur defensiv gegen die akatholischen Bekenntnisse zu verfaren sei. „Nicht mit dem Schwert, sondern mit dem Kreuze wollen wir kämpfen", lautete die auf dem 25. allg. Katholikentage zu Würzburg 1877 ausgegebene Parole. Und ebendaselbst erklärte man: „Das Wort Revolution ist im Wörterbuche der Katholiken nicht zu finden. Auch nicht einmal in unseren Herzen wollen wir auf eine gewaltsame Umwälzung hoffen!" Die Gen.-Versammlungen der vier letzten Jare, wobei diese etwas ruhigere Stimmung sich im Ganzen behauptete, sind in Aachen, Breslau, Constanz und Bonn abgehalten worden. An Kundgebungen triumphirender Freude ob der begonnenen Beilegung des Kulturkampfs hat es auf den letzten dieser Versammlungen nicht gefehlt. So in Constanz 1880, wo Domkapitular Moufang konsequentes Ausharren beim Grundsatze des passiven Widerstandes bis zu errungenem völligem Siege empfahl, nach dem Muster der Kurie, die es verstehe zu warten, und wo desgleichen des

Papstes Leo XIII. Anempfehlung der Philosophie des hl. Thomas als Panacee für die Schäden der Zeit dankbar begrüßt und belobt wurde. So in Bonn 1881, wo Windthorst als beredter Anwalt jenes Grundsatzes: „Wir können warten" sich vernehmen ließ und wo Freiherr von Loë-Terpotten am Schlusse seines Berichtes über die Fortschritte des Canisiusvereins (s. o.) mit einer Ausschau auf die angeblich ganz nahe Zeit schloss, „wo Deutschland ein katholisches Land und die Kirche wider die Leiterin der Völker sein werde".

Vgl. die Berichte über die Bildung der kathol. Vereine in der Darmstädter Allg. K.-Ztg. 1848 und 1849; desgl. das Sendschreiben über die kathol. Vereine in Deutschland, in Jahrg. 1849 der Histor.-polit. Blätter; ferner die järlich als offizielle Berichte erscheinenden „Verhandlungen der Generalversammlungen der kathol. Vereine Deutschlands". Auch H. Schmid, Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jarhunderts &c. (München 1874), S. 667. 758 ff. **Zöckler.**

Placet (placetum regium, regium exequatur, litterae pareatis) heißt eine Genehmigung, welche kirchenregimentlichen Anordnungen seitens der Statsgewalt erteilt wird, bezw. die statliche Einrichtung, dass nur die solchergestalt genehmigten kirchlichen Anordnungen statsseitig anerkannt und aufrecht erhalten werden. Dieselbe setzt voraus, dass Stat wie Kirche sich beiderseits selbständig bewegen. Für eine Kirche, die von der Statsgewalt regiert wird, wie die reformatorische Landeskirche es wurde, hat das Placet keinen Sinn, und ebenso unanwendbar ist es, wo der Stat die Stellung eines in kirchlichen Dingen von der Kirchengewalt schlechthin abhängigen Dieners hat, wie die vorreformatorische Kirche sie ihm seit Papst Gregor VII. zuwies. So kommt das Placet nach Einzelanfängen, die eher Vorläufer, als Wurzeln zu nennen sind, in der Eigenschaft eines statlichen Rechtsinstitutes zuerst vor, wo der Stat beginnt, sich von jenen kirchlichen Anschauungen zu emanzipiren und seine Selbständigkeit, weil Selbstverantwortlichkeit, zu empfinden: am frühesten, entsprechend der Entwickelung der königlichen Gewalt, in Spanien (Gesetz K. Alfons XI. von 1348). Dort war es bereits durch eine Reihe königlicher Verordnungen ausgebildet, als K. Karl I. (in Deutschland V.) zur Regierung kam und es, sich gelegentlich auf unvordenklichen Gebrauch berufend, unter Beitritt der Cortes entschieden handhabte. Friedberg, Die Grenzen zwischen Stat und Kirche und die Garantieen gegen deren Verletzung, Tübingen 1872, S. 534 f. 542 f. In Frankreich ist es fast ein Jarhundert jünger und erhält seine eigentümliche Gestalt durch die Stellung der Wirksamkeit der Parlamente. Die Regel, dass päpstliche Bullen erst durch das königliche Placet Rechtsgiltigkeit erhalten, war hier in der Praxis bereits vorhanden, bevor sie (1475) gesetzlich fixirt wurde. P. Pithou in seinen Libertés de l'Eglise gallicane (1594) a. 10. 17. 41. 44. 72 kennt dasselbe als herkömmliches Recht. Friedberg S. 473 f. In den Niederlanden sind Anfänge des Institutes sehr alt, sind dann aber erst in der spanischen Zeit genauer ausgestaltet und gesetzgeberisch fixirt worden (1565), unter erkennbarem Einfluss der spanischen Jurisprudenz und der französischen, den wallonischen Teil des Landes beherrschenden Bildung. Friedberg S. 588 f.

Die vorreformatorische Kirche, soweit sie diesen Entwickelungen noch gegenüberstand, und ebenso die den gregorianischen Anspruch festhaltende römisch-katholische, da sie die Befugnis behaupten, alles, was sie in kirchlichem Interesse auch von äußeren und insbesondere rechtlichen Ordnungen für notwendig halten, in göttlicher Vollmacht an Gottes Statt einseitig vorschreiben zu können, erkannten das statliche Placet niemals an, sondern erachten die kirchliche Vorschrift schon als solche für bindend und den Stat für one weiteres verpflichtet, sie mit seinem weltlichen Arm aufrecht zu erhalten. Die Bulle In Coena Domini (1568) erklärt alle, von denen die Verkündung und Vollziehung päpstlicher Bullen und Breven gehindert wird, für exkommunizirt, vgl. Papst Urbans VIII. Bulle Pastoralis (1627), § 7. 13. Papst Innocenz X. nannte 1651 das auf das bisherige Recht gestützte Verlangen Leopolds I. als Gouverneurs der katholischen Niederlande, dass die

päpstliche Verurteilung von Jansenius' Schrift „Augustinus“ nicht one Placet zu publiziren sei, etwas quod equidem audiri sine horrore animi non potest. Papst Pius VIII. hat den Staten der oberrheinischen Kirchenprovinz gegenüber durch das Breve Pervenerat vom 30. Junius 1830 das Placet verworfen und Papst Pius IX. hat ebendasselbe in der Allokution Meminit unusquisque v. 30. September 1861 und sonst getan und es im Syllabus der Zeitirrtümer unter Num. 20 widerholt. Dass der Stat in Dingen, welche die Kirche für kirchliche erklärt, eine Selbstverantwortlichkeit und sonach ein „Statsgewissen“ habe, wird von der offiziellen römisch-katholischen Kirche schlechthin in Abrede genommen: die Kurie und ihre Gesinnungsgenossen sehen die Handhabung des statlichen Rechtsinstitutes für eine Sache bloß der Gewalt an, der man sich so lange fügt, als nicht möglich ist, sie zu überwinden.

Statsseitig hat man lange Zeit auf diese kirchlichen Erklärungen keine Rücksicht genommen. Als die Bulla Coenae one königliche Genehmigung in Spanien publizirt war, verfolgte es Philipp II. mit den strengsten Maßregeln (Friedberg S. 545 f.), und auch von seinen Nachfolgern wurde das Placet aufrecht erhalten. In Frankreich bildete Jurisprudenz wie Gesetzgebung das in Verbindung mit dem Appel comme d'abus gebrachte Rechtsinstitut bis ins Einzelne aus: einzig dann, wenn die geistliche Verfügung allein das Gewissen anlangt, sollte es der statlichen Genehmigung nicht bedürfen: königl. Deklaration vom 8. März 1772. Kaiserl. Dekret v. 28. Febr. 1810. Friedberg S. 503 f. Wie die spanisch-gallikanische Theorie und Praxis sich in Belgien ausgestaltete, ist am deutlichsten zu ersehen aus z. B. Van Espens umfänglichem Tractatus de promulgatione legum ecclesiasticarum ac speciatim bullarum et rescriptorum Curiae Romanae: ubi et de Placito Regio, quod ante earum publicationem et executionem in provinciis requiritur Lovan. 1712 und in den Opp. u. Besier, Spec. de juris placeti historia in Belgio. Traj. ad Rh. 1848. — Die französisch-belgische Theorie ist dann von wesentlichem Einflusse auch auf die deutsche Rechtsentwickelung gewesen, wärend die Gestaltung des Placet in anderen Staten hier nicht näher verfolgt zu werden braucht.

In Deutschland hatte das Reich zwar im Speyerer Reichsabschiede von 1526, im Augsburger Religionsfrieden und dem westfälischen Frieden, zum teil auch schon früher, seine Selbständigkeit gegenüber der Kirche gewart, aber das Placet hatte es dabei nicht ausgebildet; das Statsbewusstsein, aus welchem dies Rechtsinstitut hervorgeht, fand sich im 15. und 16. Jarhundert bloß noch in den Territorien. Allerdings kamen dabei nur die größeren in Betracht, unter ihnen — solange protestantischerseits das die katholische Kirche überhaupt ausschließende altlandeskirchliche System festgehalten wurde — nur die katholischen, und unter den katholischen nur die weltlichen, da in den geistlichen Territorien das selbständige Nebeneinander von Stat und Kirche, welches die Voraussetzung dieses Rechtsinstitues bildet, nicht bestand. So fand sich für das Placet nur in Baiern und in Österreich Platz. In diesen beiden Ländern aber entwickelte es sich, und in nachweisbarem Zusammenhange mit den spanisch-gallikanisch-belgischen Anschauungen, vgl. Friedberg S. 200 f., S. 828 Anm. Die b a i e r i s c h e Entwickelung ist eingehender, als bis dahin geschehen war, zumeist aus bis dahin nicht benutzten Quellen, von Friedberg a. a. O., dann noch vollständiger von Kahl, Über die Temporaliensperre besonders nach bayr. Kirchenstatsrecht, Erlangen 1876, S. 132 f., und hier mit näherer Rücksicht auf dieses Executivmittel, dessen die Statsgewalt sich bediente, dargestellt worden. Diese baierischen Verhältnisse sind dadurch qualifizirt einesteils, dass bis 1803 die Bischöfe, welche die Landesregierung sich gegenüber hatte, sämtlich selbst benachbarte Landesherren waren, anderenteils dass die landesherrliche Behörde, durch welche die statliche Kirchenhoheit gehandhabt ward, der geistliche Rat, ein aus Geistlichen und Nichtgeistlichen gemischtes Kollegium war, dessen Zusammensetzung die Art der Handhabung bes. des Placet beeinflusste und es möglich machte, dass dieselbe zur Zeit der Stiftung der Münchner Nunciatur (1785) von verschiedenen jener Bischöfe sogar ausdrücklich, wenn auch weder prinzipiell, noch mehr als bloß vorübergehend, anerkannt wor-

den ist. Im übrigen läſst ſich, nach Anfängen, die ſchon 1479 liegen, das Rechtsinſtitut als in Baiern voll beſtehendes nachweiſen ſeit der Inſtruktion an den geiſtlichen Rath vom 2. Julius 1629 (Kahl a. a. O.). Die ſpätere Geſtaltung iſt durch das Generalmandat vom 3. April 1770 bedingt, durch die Verordnung vom 24. Mai 1803, das Religionsedikt vom 24. März 1809, § 65 und das entſprechende Edikt vom 26. Mai 1818, § 58 fortgeſürt worden. Nach dieſem § 58 dürfen keine Geſetze, Verordnungen oder ſonſtige Anordnungen der Kirchengewalt . . . . one Allerhöchſte Einſicht und Genehmigung publizirt und vollzogen werden. Die geiſtlichen Obrigkeiten ſind gehalten, nachdem ſie die königliche Genehmigung zur Publikation (Placet) erhalten haben, im Eingange der Ausſchreibungen ihrer Verordnungen von derſelben jederzeit ausdrücklich Erwänung zu tun. In Öſterreich findet ſich das Placet ausgebildet gleichfalls ſchon in der erſten Hälfte des 17. Jarhunderts vor (Friedberg S. 132). Maria Thereſia reſkribirte 18. März 1746 (Cod. Austr. 5, 217 bei Friedberg S. 151): es ſei „ununterbrochene Obſervanz", daſs in ganz Öſterreich „päpſtliche Bullen, von was Natur ſie immer ſein mögen, oder auch andere den statum publicum berürende geiſtliche Verordnungen zu publiciren, nicht geſtattet werde", one Genehmigung des Landesfürſten. Seit Fürſt Kaunitz, der in den öſterreichiſchen Niederlanden und in Paris ſeine Schule gemacht hatte, beginnt der Gallikanismus in van Espenſcher Form auf die öſterreichiſche Geſtalt dieſer Dinge zu wirken: nach dem Hofdekrete vom 2. und 7. April 1784 bedürfen alle allgemeinen Belehrungen, Anweiſungen, Anordnungen an Pfarrer und Seelſorger des Placet, gleichviel in welcher Weiſe ſie ergehen; nach dem Hofdekrete vom 17. März 1791 müſſen die päpſtlichen Bullen, Breven und Konſtitutionen, bevor ſie angenommen und bekannt gemacht werden, landesfürſtlich genehmigt ſein, und zwar ſoll die Vorſchrift ſich auch auf alle älteren päpſtlichen Anordnungen one Ausnahme beziehen, dergeſtalt, daſs jede früher ergangene Bulle u. ſ. w., ſobald Gebrauch davon gemacht werden ſoll, zuvor die landesfürſtliche Genehmigung erhalten muſs, da ſelbſt für angenommene Bullen die verbindende Kraft und Gültigkeit nur ſo lange dauert, als nicht durch neue Statsverordnung etwas anderes vorgeſchrieben wird. Dieſe Hofdekrete ſind dann im weſentlichen normirend geblieben bis 1848.

Als ſeit dem vorigen Jarhundert in Preußen, ſeit den politiſchen Veränderungen, welche Deutſchland zu Anfang des laufenden Jarhunderts trafen, auch in anderen proteſtantiſchen deutſchen Staten die römiſch-katholiſche Kirche one Einſchränkung rezipirt ward, wurde ſie auch hier allenthalben nur mit der Einrichtung des Placet zugelaſſen, was bei ihrer offiziell aggreſſiven Stellung gegen den Proteſtantismus für eine proteſtantiſche Regierung ſich von ſelbſt verſtand. Vielfach richtete man ſich hierbei nach dem öſterreichiſchen Beiſpiel, obwol man keineswegs allenthalben ſo weit ging, wie dieſes. Eine Zuſammenſtellung der betreffenden Anordnungen ſ. in (v. Kamptz) Codicillus des landesherrlichen jus circa sacra betreffend, in Heft 100 der von v. K. herausgegebenen Jahrbücher der Preuß. Geſetzgebung, auch im Separatabdrucke, Berlin 1838.

Die Konſequenz der dem konſtitutionellen Syſteme entſprechenden Freilaſſung ſocialer Bewegung iſt, daſs auch die kirchlichen Intereſſenverbände ihre Angelegenheiten ſelbſt ordnen und — ſoweit ihre ſocialen Mittel reichen — verwalten, ſonach daſs die römiſch-katholiſche Kirchengenoſſenſchaft ſolche Freiheit gleichfalls genießt. In dieſer Gedankenreihe hat das Placet keinen Raum; ſo lange nicht vom State verlangt wird, daſs er über den Bereich ſeiner eigenen und allein von ihm zu ermeſſenden nationalen Geſamtintereſſen hinaus auch kirchliche Intereſſen in Schutz nehme und pflege, oder ſolange ihm nicht jene Geſamtintereſſen die Pflicht auflegen, die Bewegungsfreiheit der katholiſchen Kirche in ſolcher Form einzuſchränken. Die genannte Kirche allerdings erkennt weder dergleichen Beſchränkungen an, noch räumt ſie dem State in der Beurteilung des Maßes, bis zu welchem er kirchlichen Intereſſen zu dienen habe, eine Selbſtändigkeit ein, ſondern ſie fordert unbedingtes Zudienſtſtehen. — Aus dieſer beiderſeitigen Stellung von Stat und Kirche, die der Kirche von vornherein klar war, dem State nur allmählich und ſtückweiſe klar geworden iſt, hat ſich der Gang ergeben, welchen in

Deutschland der Streit um das Placet genommen hat, seit es mit der konstitutionellen Verfassungsentwickelung an entscheidender Stelle Ernst wurde, d. i. seit dem Regierungsantritte König Friedrich Wilhelms IV. Dieser gab alsbald den Verkehr der Bischöfe mit der römischen Kurie frei (1. Januar 1841); doch sollten sie deren Erlasse dem Inhalte nach anzeigen und, wenn sie „den Stat und die bürgerlichen Verhältnisse auch nur mittelbar berüren", vor erfolgtem Placet „weder verkündigen, noch sonst irgend in Anwendung bringen". Es folgte ein änlicher Erlaſs, der gleichfalls das Placet bestehen ließ (15. März 1841), in Baiern. Dann gaben die Bewegungen des Jares 1848 der katholischen Kirche Gelegenheit, ihrerseits ihre Forderung von neuem zu formuliren: schon in der ersten nicht mehr bloß geschäftsordnenden Sitzung des auf Anlaſs des damaligen Fürers in den ultramontanen Unternehmungen, Erzbischofs Geissel von Cöln, zusammengetretenen Würzburger Bischofstages wurde auf dessen Vorschlag einstimmig beschlossen: „die versammelten deutschen Bischöfe behaupten das unveräußerliche Recht, mit dem apostolischen Stule, dem Klerus und dem Volke frei zu verkehren, sowie auch die päpstlichen und bischöflichen Verordnungen und Hirtenbriefe one landesherrliches Placet zu veröffentlichen". Der Bischof Richartz von Augsburg hatte, als der Referent (Baudri) das Placet „als unwürdige und unbefugte Bevormundung der oberhirtlichen Wirksamkeit" bezeichnete, widersprochen, dann aber zum Beschlusse doch zugestimmt. Baudri, Der Erzbischof von Cöln, Cardinal Geissel (Cöln 1881), S. 119 Anm. Die preußische Regierung war solchen Forderungen schon entgegengekommen: ihr Verfassungsentwurf aus dem Mai 1848 enthält bereits wörtlich dasselbe, was in diesem Punkte nachher in die V.-U. vom 5. Dezember 1848 übergegangen und in Art. 16 der V.-U. vom 31. Jan. 1850 widerholt ist: „Die Bekanntmachung kirchlicher Anordnungen ist nur denjenigen Beschränkungen unterworfen, welchen alle übrigen Veröffentlichungen unterliegen". In Baiern und in der oberrheinischen Kirchenprovinz verlangte der Episkopat in Denkschriften vom Februar und März 1851 neben anderen Desiderien Beseitigung des Placet (Ginzel, Arch. f. Kirchengesch. und Kirchenrecht, 2, 173. 249). Die kgl. baierische Entschließung vom 8. April 1852, Nr. 3 indes (Walter, Fontes etc. p. 233) bewilligte dasselbe nur für Jubiläums-, Ablaſspatente und Fastenverkündigungen, und hielt im übrigen die obenerwänte Bestimmung des Religionsediktes von 1818 fest, und die entsprechende Verordnung der bei der oberrheinischen Kirchenprovinz beteiligten Regierungen vom 1. März 1853, § 2 (Walter p. 348) schrieb Vorlegung sämtlicher Erlasse und das Placet zu allen irgendwie den Stat tangirenden vor; was Kurhessen in seine Verfassungsurkunde vom 13. April 1852, § 103 aufnahm. Nachdem indes in Österreich schon durch kaiserliche Entschließung vom 18. April 1850 Abschaffung des Placet erreicht und diese Bestimmung in Artikel 2 des Konkordates von 1855 bestätigt worden war — nulli placetum regium obtinendi necessitati suberit (Walter p. 281), — ließen auch die Regierungen von Württemberg und Baden sich in den 1857 und bezw. 1859 von ihnen mit Rom geschlossenen Konventionen (in beiden Art. 6 Walter p. 366. 378) bereit finden, zuzusagen, daſs sowol die bischöflichen wie die päpstlichen Anordnungen in kirchlichen Angelegenheiten (de rebus ecclesiasticis) sine praevia inspectione vel adprobatione Gubernii publicabuntur. Das hessendarmstädtische geheime Übereinkommen mit dem Bischofe ging nicht völlig so weit. Immerhin schien die kirchliche Intention in ganz Deutschland zum Siege gelangen zu sollen.

Als jedoch zuerst in Baden, dann auch in Württemberg die Art, wie die Statsregierungen das statliche Recht dem genossenschaftlichen untergeordnet hatten, Widerspruch fand, und Baden wie Württemberg sich entschlossen, durch Statsgesetz die Grenzen der römisch-katholischen Kirchenfreiheit zu normiren, nahm sowol das betr. badische Gesetz vom 9. Okt. 1860, § 15, wie das württembergische vom 30. Januar 1861, Art. 1 das Placet wider auf: alle kirchlichen Erlasse, die allgemeine Vorschriften enthalten, müssen der Statsregierung vorgelegt werden, und die das Statsinteresse berürenden erhalten rechtliche Geltung nur durch statliche Genehmigung (Walter, Fontes p. 207; Golther, Der Stat und die kathol. Kirche

in Württemberg, S. 541, die Motive S. 257 f.). Eine änliche Bestimmung hat das hessen-darmstädtische Gesetz vom 23. Apr. 1875, Art. 5, und das k. sächsische vom 23. August 1876, § 1 f. (Doves Zeitschr. f. Kirchenrecht 13, 213 und 14, 115). Preußen ließ den Art. 16 seiner Verfassungsurkunde lange Zeit unberürt, wenn es auch in den Maigesetzen von 1873 seine Selbständigkeit warte, sowol durch die Verbote gewisser kirchlicher Prozeduren und Strafen, bezw. Strafveröffentlichungen, wie namentlich durch die Bestimmung des Gesetzes über die kirchliche Disziplinargewalt vom 12. Mai 1873, § 9, dass eine „Vollstreckung kirchlicher Disziplinarentscheidung im Wege der Statsverwaltung", sonach eine statliche Aufrechterhaltung derjenigen kirchlichen Ordnungen, nach denen jene Entscheidungen getroffen worden sind, „nur dann stattfindet, wenn dieselben von dem Oberpräsidenten nach erfolgter Prüfung der Sache für vollstreckbar erklärt worden sind". Erst durch Gesetz vom 18. Juni 1875 ist alsdann jener das Placet ausschließende Verfassungsartikel aufgehoben worden. Man wird annehmen dürfen, dass seitdem der königliche Erlass vom 1. Januar 1841, von welchem die Rede war, wider in Wirksamkeit getreten und sonach das Placet in Preußen widerum in Geltung ist. — Die römisch-katholische offizielle Kirche ihrerseits anerkennt es nirgends, und z. B. in Baiern haben ihre Würdenträger bei Publikation des Vatikanums sich über die betreffende Statsordnung einfach hinwegsetzt. Die von einflussreichen Leitern der ultramontanen Bewegung vertretene Theorie von Ausschluß des Placet wegen selbständigen Nebeneinanders von Kirche und Stat wäre richtig, wenn die Kirche ihre Ordnungen nur mit den socialen Mitteln ihrer Gewissensbeherrschung aufrecht erhalten sehen wollte. Da sie aber hierfür auch statliche Mittel direkt oder indirekt in Anspruch nimmt und jene Theorie diesen Anspruch nicht ausschließt, so zeigt sich, dass deren Vertreter entweder nicht fähig oder nicht willig sind, anzuerkennen, dass ihr angebliches Nebeneinander in der Tat die gregorische Überordnung der Kirche über den Stat ist. Wenn von dem heutigen State das Recht, ihre Angelegenheiten selbst zu ordnen (jus statuendi) der römisch-katholischen Kirche bereitwillig zuerkannt wird, so kann er das in keinem anderen Sinne tun, als in welchem er überhaupt Autonomie einräumt, nämlich unter der Bedingung seiner statlichen Aufsicht und seiner aus derselben folgenden Genehmigungs- und bezw. Verbietungsrechte.

In diesem Sinne verhält es sich auch zu dem jus statuendi, welches er in neuerer Zeit den evangangelischen Kirchen eingeräumt hat.

Die Kirchenordnungen des 16. und 17. Jarhunderts sind Landesgesetze, erlassen mit Zuziehung theologischer Sachverständiger, also Gesetze des States für die Kirche; und so lange für diese die von altlandeskirchlichen Gesichtspunkten beherrschte reine Konsistorialverfassung in Kraft blieb, hat die evangelisch-kirchliche Gesetzgebung den Charakter behalten. Von einem besonderen statlichen Placet zu dergleichen Ordnungen konnte also nicht die Rede sein. Nur wo die Kirche eine presbyterial-synodale Organisation als Vereinskirche, ein ihr entsprechendes Selbstregiment und mit demselben eine mehr oder minder entwickelte Autonomie besitzt, wie es in Jülich-Berg und Ober-Mark aus besonderen Gründen der Fall war (Mejer, Kirchenrecht S. 196, Nr. 8), da fand sich auch ein jene Autonomie kontrolirendes landesherrliches Placet (Jacobson, Gesch. des Kirchenrechtes in Rheinland-Westphalen S. 175 f. 179 f. 257 f. u. ö.). Als dann die hier ausgebildete sog. gemischte Kirchenverfassung durch die preußische Kirchenordnung für Rheinland-Westfalen vom 5. März 1835 generalisirt und weiter entwickelt ward, wurde, obwol die Provinzialsynoden kein eigentliches jus statuendi erhielten, doch in § 49 der K.-O., übereinstimmend mit dem A.L.R. (s. Jacobson, Preuß. evang. Kirchenrecht § 20) bestimmt, dass deren „Beschlüsse erst dann in Kraft und Ausfürung treten, wenn sie die Bestätigung der kompetenten Statsbehörden erhalten haben". Voller ausgestaltet wurde die zum Selbstregiment geeignete presbyterial-synodale Organisation der evangelischen Kirchen erst seit 1848. Bei dieser Gelegenheit wurde, indem man kirchlicherseits ein selbständiges Autonomierecht der Synoden in Aussicht nahm, das statliche Placet dem gegenüber für völlig korrekt erachtet.

S. v. Bethmann-Hollweg in der Zeitschr. f. d. evangel. Kirche der Rheinprovinz und Westphalen Bd. 1 (1829), S. 43 f. und der dortige synodale Kirchenverfassungsentwurf von 1851, § 54. Erklärung der Evangel. Synode in Württemberg vom 2. März 1858 bei v. Moser, Allg. Kirchenblatt 1858, S. 31 u. a. Auch ist ein derartiges Placet bei Einfürung jenes Autonomierechtes allenthalben eingefürt worden. Nur ist dadurch, dass das evangelische Kirchenregiment selbst, welches mit der synodalen Kirchenvertretung ein kirchliches Statut — sogenanntes Kirchengesetz — vereinbart, vermöge der sog. Gemischtheit der heutigen Kirchenverfassung in landesherrlicher Hand, der Landesherr also schon am Entstehen des Statuts beteiligt ist, die Einrichtung anders, als der katholischen Kirche gegenüber. Noch immer ist, wie in altlandeskirchlichen Zeiten, es das Statsoberhaupt als solches, one dessen Einwilligung das Statut nicht zustande kommt; die Prüfung seiner statlichen Zulässigkeit gestaltet sich daher als Erwägung darüber, ob die kirchenregimentliche Sanktion und bezw. Publikation verfügt werden solle. Zu diesem Zwecke hört der Landesherr, bevor er die desfallsige Entscheidung trifft, die kompetente oberste Statsbehörde, und wird er durch diese veranlasst, das Placet zu versagen, so geschieht dies, indem er das Statut nicht sanktionirt und demgemäß die Publikation nicht anordnet. So heißt es in der Oldenburger revidirten Kirchenverfassung von 1853, § 78 f., dass „Gesetze im Gebiete des Kirchenwesens vom Großherzoge nur in Übereinstimmung mit der Landessynode erlassen, aufgehoben und authentisch ausgelegt werden können", dass aber der Großherzog sie „verkündet". Ebenso in der badischen Kirchenverfassung von 1861, § 79 f., wo noch ausdrücklicher gesagt wird: „der Großherzog bestätigt und verkündet die Gesetze". Änlich in der Hannoverschen Kirchenvorstands- und Synodalordnung von 1864: „Kirchengesetze werden unter Zustimmung der Landessynode erlassen" u. s. w. Diese Zustimmung „beschränkt sich auf den wesentlichen Inhalt der Gesetze", ihre „Bearbeitung verbleibt der Kirchenregierung". Diese Kirchenregierung wird alsdann durch k. Verordnung vom 17. April 1866 zwar einem Landeskonsistorium beigelegt, dieses jedoch (daselbst § 7) dem Kultusministerium „untergeordnet" und letzterem die Befugnis erteilt, den Maßregeln des Landeskonsistoriums, auch den die „Kirchengesetze" betreffenden, „Einhalt zu tun". „Allgemeine Anordnungen des Landeskonsistoriums" sind zu dem Zwecke „vor der Erlassung dem Kultusministerium zur Einsicht vorzulegen". Hier blieb also gewissermaßen die Statsbehörde kirchenregimentlich. Nach württembergischer Verordn. vom 20. Dezember 1867, § 14 besteht „die Hauptaufgabe der Landessynode in der Mitwirkung zur kirchl. Gesetzgebung" u. s. w. In den altpreußischen Provinzen schreibt die Generalsynodalordnung vom 20. Januar 1876, § 6 vor: „landeskirchliche Gesetze bedürfen der Zustimmung der Generalsynode und werden von dem Könige, kraft seines Rechts als Träger des Kirchenregimentes, erlassen. Sie werden behufs der Beglaubigung von dem Präsidenten des evangelischen Oberkirchenrates gegengezeichnet . . . . . Bevor ein von der Generalsynode angenommenes Gesetz dem Könige zur kirchenregimentlichen Genehmigung vorgelegt wird, ist die Erklärung des Ministers der geistlichen Angelegenheiten darüber herbeizufüren, ob gegen den Erlass desselben von Statswegen etwas zu erinnern sei. Ein Kirchengesetz erhält seine „verbindliche Kraft" erst durch die „Verkündigung", welche auf die kirchenregimentliche Genehmigung folgt." Dem entsprechend besagt das Statsgesetz betr. die evangel. Kirchenverfassung in den acht älteren Provinzen der Monarchie vom 3. Juni 1876, § 13: „Kirchliche Gesetze und Verordnungen, sie mögen für die Landeskirche oder für einzelne Provinzen oder Bezirke erlassen werden, sind nur soweit rechtsgültig, als sie mit einem Statsgesetze nicht in Widerspruch stehen. Bevor ein von einer Provinzialsynode oder von der Generalsynode beschlossenes Gesetz dem Könige zur Sanktion vorgelegt wird, ist durch eine Erklärung des Statsministeriums festzustellen, dass gegen das Gesetz von Statswegen nichts zu erinnern ist. In der Verkündigungsformel ist diese Feststellung zu erwänen. Absatz 4 des § 6 der Generalsynodalordnung vom 20. Januar 1876 — d. i. die oben ausgesprochene Vorschrift — findet auch auf provinzielle kirchliche Gesetze Anwendung. Die Be-

stimmungen dieses Artikels gelten auch ..... für ... Westfalen und die Rheinprovinz.

Aus diesen Beispielen ergibt sich, in welchem Maße und welcher Art das Placet gegenüber den evangelischen Kirchen besteht. Für eine Freikirche würde es sich änlich, wie für die katholische, gestalten. **Mejer.**

Placeus*), Josua La Place, in der Bretagne geboren 1606 aus altem Geschlechte, verlor frühe seine Eltern und wurde von vier Brüdern erzogen, welche, wie der Vater und Großvater, sämtlich Geistliche waren. Noch jung, erhielt er eine Lehrstelle für Philosophie an der Akademie zu Saumur, wurde 1625 als Prediger nach Nantes berufen und im Juni 1632 gleichzeitig mit Amyraldus und Cappellus als Professor der Theologie nach Saumur, wo er schon am 17. August 1655 gestorben ist. Wie seine genannten Kollegen war er ein Schüler Cameros (vgl. d. Art. Bd. III, S. 110). — Ein trefflicher Lehrer und frommer Mann, hat er doch vielen seiner Zeitgenossen Anstoß gegeben durch die von ihm versuchte Berichtigung der dogmatischen Lehre über die Imputation der Sünde Adams. Er disputirte 1640 über einige Thesen „de statu hominis lapsi ante gratiam" und suchte zu beweisen, dass Adams erste Sünde seinen Nachkommen zwar zugerechnet werde, aber nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar und infolge der Erbkorruption. — Diese ungewonte Lehrweise scheint mehrere Jare nicht eben beachtet worden zu sein; erst 1645 an der Nationalsynode zu Charenton wurde über Schriften geklagt, „in welchen die Zurechnung der Sünde Adams geleugnet werde". Die Synode verwarf eine solche, der bisherigen Lehre widersprechende Behauptung und verordnete, dass an diesen ihren Beschluss Lehrer und Kandidaten gebunden sein sollten. Da die ganze Sache auf den zwar nicht genannten Placeus zu zielen schien, so erhob sich Amyraldus, den Kollegen zu verteidigen, der keineswegs jene Zurechnung leugne, sondern nur die Lehrweise abändere. Er selbst sei zwar nicht der Ansicht des Placeus, die Sache aber sei unschädlich und rechtfertige ein solches Einschreiten nicht. Wärend nun die Einen den Beschluss der Synode billigten, hielten Andere ihn für übereilt. Der Hauptgegner, Anton Garissol, Professor in Montauban, blieb dieses umsomehr, weil er als Präses (modérateur) dieser Synode ihren Beschluss zu verteidigen berufen war. Immerhin war in diesem Beschluss Placeus weder genannt, noch eigentlich gerade seine Lehrweise verworfen. Dass verboten wurde, die Imputation der Sünde Adams zu leugnen, konnte auch er sich gefallen lassen, und seine Lehrweise neben der gewönlichen als zulässig festhalten. Zwar erschienen Schriften gegen ihn nicht nur von Garissol, sondern auch von Maresius, Andreas Rivetus u. a.; aber Placeus ließ es anfänglich bei einer bloß geschriebenen Verteidigung bewenden, Charles Drélincourt, Pastor zu Charenton, erklärte sich in einer Epistel für ihn, und selbst unter den Gegnern wurde erkannt, dass seine Lehrweise nicht notwendig zum Schlimmen gedeutet werden müsse. Seine Verteidigung: „De imputatione primi peccati Adami Josuae Placaei disputatio, in qua Synodi nationalis, Carentoni prope Lutetiam 1645 habitae de illo argumento decretum explicatur et defenditur, ac Placaei cum illo decreto summus per omnia consensus demonstratur Salmurii 1655", ist somit im Todesjar des Verfassers erschienen. Vorausgeschickt wird das Dekret der Synode: „Da berichtet worden, dass gewisse Schriften, teils gedruckte, teils geschriebene, verbreitet vorkämen, welche die ganze Sache der ursprünglichen Sünde einzig auf die Allen erblich anhaftende Korruption zurückfüren und die Imputation der ersten Sünde Adams leugnen: so hat die Synode eine solche Lehre verdammt, wiefern diese die Natur der ursprünglichen Sünde dergestalt auf die ererbte Korruption der Nachkommen Adams beschränkt, dass sie die Imputation jener ersten Sünde Adams ausschließt. Daher unterwirft die Synode allen Censuren die Pastoren, Professoren und alle übrigen, welche in diesem Stücke von der gemeinen Meinung der protestantischen

*) Der Titel seiner Opera schreibt „Placaeus", er selbst aber „Placeus", was die richtigere Latinisirung ist.

Kirche abweichen, die alle bisher sowol jene Korruption, als auch diese Imputation, als auf alle Nachkommen Adams übergehend anerkannt haben. Allen Kolloquien und Synoden der Provinzen wird dieses überbunden, auf daſs sie alle zum heiligen Dienst aufzunehmenden Kandidaten dieses Dekret unterschreiben lassen". —

Placeus bemerkt, das Dekret sei von den Provinzialsynoden ungleich aufgenommen worden, von einigen sofort ausgefürt, von anderen bis auf eine neue Nationalsynode suspendirt. Vielen Geistlichen sei es erwünscht und vortrefflich, andern unnötig und übereilt vorgekommen, ja mit Gottes Wort nicht recht übereinstimmend. Inzwischen habe sich das Gerücht bis ins Ausland verbreitet, es sei durch dieses Dekret des Placeus Lehre verurteilt worden, was die der Akademie Saumur Miſsgünstigen begierig aufgegriffen hätten. Die Akademie sei dadurch so verwirrt worden, daſs die Provinzialsynoden Abhilfe schaffen muſsten. Er selbst habe sich nur handschriftlich verteidigt, alles ruhig einer folgenden Nationalsynode anheimstellend; endlich müsse er aber doch namentlich vor dem Auslande zeigen, wie wenig seine Lehre dem Dekrete widerspreche, da eine neue Synode von Jar zu Jar nicht zustande komme. Daſs das Dekret seine Lehre gar nicht treffen könne, ergebe sich aus vielen Gründen. Es sei über die Imputation der Sünde Adams gar keine Schrift von ihm vor der Zeit jener Synode erschienen, außer den theses de statu hominis lapsi ante gratiam im Februar 1640, fünf Jare vor jenem Dekrete. Über diese Zeit, obwol die Thesen allen Pastoren der angrenzenden Provinzen zur Censur mitgeteilt und von Amyraut der Provinzialsynode vorgelegt worden, habe niemand sich aufgehalten. Und doch müssen Lehrklagen bei dieser anhängig gemacht werden, da jede unmittelbare Anklage vor Nationalsynoden verboten ist, jedenfalls auch der Anzuklagende vorher ermant werden soll. So hastig sei keiner gewesen, ihn wider die Kirchenordnung anzuklagen. Wenn nicht angeklagt, ist er also auch nicht verurteilt worden. Seine Thesen sind auch gar nicht vorgelesen, wider ihn selbst sei nichts vorgenommen worden. — Hätte Jemand geklagt, so wäre es allenfalls Garissol, der Präses, gewesen; der aber habe noch vier Jare später in seiner Erklärung und Verteidigung des Dekretes des Placeus Lehre unrichtig dargestellt. Nie hat dieser die Imputation einfach geleugnet, sondern nur eine gewisse Art derselben. Also verurteilt das Dekret nicht ihn, sondern die, „welche die ursprüngliche Sünde so auf die ererbte beschränken, daſs sie die Imputation leugnen". Garissol selbst in seiner Epistel an die Kirchen und Akademieen Zürich, Bern &c. sagt dieses. Das Dekret droht denen, die es treffen will, alle Censuren an, auf mich ist gar keine je angewandt worden. Die Darstellung der Lehre wird vollends alles erledigen. In Adams erster Sünde ist zu unterscheiden das aktuelle Sündigen und die erste habituelle Sünde. Jene ging vorüber, diese blieb an seiner Person haftend und verpflanzte sich auf Alle. Sie ist warhaft Sünde: Allen imputirt ist sie, da sie Alle verdammlich macht. Meint also das Synodaldekret diese Imputation, so stimmt Placeus bei, daſs, wer diese leugne, verwerflich werde. Und solche Lehrer kommen wirklich vor. Ist aber die erste aktuelle Sündentat gemeint, was mir warscheinlich ist, so muſs die Imputation unterschieden werden in eine unmittelbare, vorhergehende und in eine mittelbare, nachfolgende. Jene wäre nicht durch Korruption vermittelt, diese wäre durch die ererbte Korruption vermittelt; jene ginge der Korruption voran, diese folgt ihr nach als Wirkung der Ursache. Das Erstere verwirft Placeus, das Letztere verteidigt er. Sollte nun diese Meinung verdammt worden sein? Eine zwiefache Imputation hat man doch schwerlich lehren wollen, eine mittelbare neben einer unmittelbaren, da Eine genügt. Ist nun nicht gesagt, welche von beiden die Synode verwirft, so wird man über Placeus Meinung das Urteil suspendiren. Ist die unmittelbare verworfen, so also nicht des Placeus Meinung. Nur wenn die Leugnung der unmittelbaren verworfen wäre, träfe es denselben; das aber sei ferne, denn es träfe den Apostel. — Hiefür werden nun exegetische Zeugnisse beigebracht von Hunnius, Calvin, P. Martyr, Garissol selbst und Waläus. Sollte es denn zweierlei ur-

sprüngliche Sünde geben, ererbte und imputirte? Mit der ererbten lehre ja auch ich eine mittelbare Imputation der ersten Sünde Adams. —

Das Beigebrachte mag genügen, obwol der Scharfsinn, welcher weiterhin den ganzen Band mit diesen Erörterungen füllt, alle Anerkennung verdient. Erst nach dem Tode der drei Professoren von Saumur hat, wider den Wunsch der französischen Kirchenleiter, genferischer und helvetischer Eifer, von Holland aus angefeuert, die sämtlichen „Neuerungen von Saumur“ abzuwehren getrachtet durch die bekannte Formula Consensus von 1675 (s. d. Art. „Helvetische Konsensformel Bd. V, S. 755). Auch der Lehre des Placeus ist hier ein Abschnitt gewidmet. Es heißt in Art. 10: „Adams Sünde werde durch Gottes gerechtes und geheimes Gericht allen seinen Nachkommen imputirt. Wie aber die ererbte Korruption gerechterweise auf Alle übergehen könnte, gleichsam als geistiger Tod, wenn nicht irgend ein entsprechendes Vergehen des menschlichen Geschlechtes vorherginge, das die Schuld für jenen Tod herbeifürte, läßt sich nicht absehen“. Art. 11: „Darum muss der Mensch nach der Sünde von Natur, somit von seinem Ursprunge her, bevor er irgend eine aktuelle Sünde begeht, unter zwiefachem Namen dem Zorne und Fluch verfallen sein, erstlich wegen der Übertretung, welche wir in Adams Lenden begangen, sodann wegen der darauf folgenden ererbten anhaftenden Korruption“. Art. 12: „Wir können also denen nicht beistimmen, welche leugnen, dass Adam seine Nachkommen nach Gottes Einrichtung repräsentirt habe, somit seine Sünde denselben one Maß imputirt werde, und welche unter dem Namen mittelbarer und nachfolgender Imputation nicht nur die Imputation des ersten Adam aufheben, sondern auch die Erbsünde in schwere Gefar bringen“.

Gegenüber diesen Bestimmungen konnte des Placeus Lehre allerdings sich nicht für ungetroffen erklären. Der ganze Streit hat insofern eine Bedeutung, als er die Schwierigkeit des Dogma an den Tag bringt. Aus der einzigen Stelle Röm. 5, 12—19 hat man ein Fundamentaldogma abgeleitet, trotz der zweifelhaften Auslegung derselben; ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον sollte sagen, Alle hätten in Adam gesündigt, sagt aber vielmehr, „weil Alle gesündigt haben“. Das voreilig abgeleitete Dogma muste dann sich dialektisch ausfüren und die widersprechenden Bestimmungen herausstellen. Man wird in der Tat weder aus der Schrift erweisen, was die Orthodoxie will, dass wir in Adams Lenden verantwortlich mitgesündigt hätten, noch wird man für ganz Unverschuldete eine göttlich gerechte Auferlegung angestammter und verdammlich machender Strafkorruption haltbar finden, wie Placeus behaupten müsste. Daher ist dieser berechtigt, die orthodoxe Lehrweise für unhaltbar, und die Formula consensus ist berechtigt, seine Lehrweise für unhaltbar zu erklären. Geratener war es jedenfalls, mit Amyraldus, Drélincourt u. a. beide Lehrweisen neben einander zu dulden, bis ihr Gegensatz eine weitere Einsicht gezeitigt hätte. Dass Placeus geachtet und im Lehramte geschätzt blieb, dankte er wie seine beiden Kollegen der persönlichen Gediegenheit. Seine theologischen Schriften, selbst die nicht vollendet ausgearbeiteten, gehören in der Tat zu den besseren, wie er auch als Lehrer große Anerkennung gefunden hat. Seine Opera omnia sind zu Franeker 1699 und Aubencit 1702 in zwei Quartanten erschienen. **A. Schweizer.**

Planck, Gottlieb Jakob, protestantischer Theolog und Kirchenhistoriker, ist geboren den 15. Nov. 1751 zu Nürtingen im Herzogtum Württemberg, gest. den 31. August 1833 in Göttingen. — Als ältestes unter 16 Kindern des aus Lauffen am Neckar gebürtigen, in Nürtingen angestellten Stadt- und Amtsschreibers Georg Jakob Planck und seiner Frau geb. Lang, wurde er frühe zum Studium der Theologie bestimmt und durchlief die gewönliche Laufbahn eines württembergischen Theologen als Lateinschüler in seiner Vaterstadt, als Klosterschüler zu Blaubeuren 1765 und Bebenhausen 1767, als Stipendiat und stud. theol. in Tübingen 1769—74, wo die Philosophen Ploucquet und Boek, beide Leibnizianer, von Theologen aber besonders der fromme Kanzler J. Fr. Reuß, der gelehrte Kirchenhistoriker J. Fr. Cotta, der strengorthodoxe Dogmatiker Chr. Fr. Sartorius 2c. seine Lehrer waren, und wo innige Freundschaft den ebenso ge-

mütvollen als strebsamen, auch poetisch begabten Jüngling mit gleichalterigen Studiengenossen, wie Spittler, Georgii, Geß, Abel u. a. verband. Nachdem er 1771 als Primus unter 31 Comilitonen Magister geworden, 1774 sein theologisches Examen vor dem Stuttgarter Konsistorium erstanden, kehrte er schon 1775 als Repetent nach Tübingen zurück, um fünf Jare, 1775—80, in dieser zur Vorbildung eines zukünftigen akademischen Lehrers förderlichen Stellung zu verbringen. Diese Zeit verwandte Pl., wie er selbst sagt, zu freiem Umherschweifen in dem großen Feld der Gelehrsamkeit und schönen Litteratur (vgl. seinen in dieser Zeit entstandenen Roman: Tagebuch rc. 1779), wandte sich aber schon jetzt mit Vorliebe dem Fach der Kirchengeschichte zu, zu welcher innerer Trieb und der Vorgang seines Freundes Spittler ihn hinzog, der 1777 nach einjärigem Geschichtsstudium bei Gatterer und Schlözer in Göttingen in das Tübinger Repetentenkollegium eingetreten, aber schon 1779 einem Rufe als prof. hist. nach Göttingen gefolgt war. Planck ging 1780 als Stadtvikar nach Stuttgart und wurde hier 1781—84 als Prediger und a. o. Professor an der hohen Karlsschule angestellt, die damals unter der Direktion ihres Kanzlers Lebret auf dem Gipfel ihrer Blüte und ihres Ruhms stand (vgl. Wagner, Geschichte der hohen Karlsschule 1856). Planck hatte hier außer dem sonntäglichen Gottesdienst den Religionsunterricht zu erteilen, hatte daneben Zeit zu anregendem gesellschaftlichen Verkehr und zu litterarischen Arbeiten; gründete hier auch im Oktober 1781 seinen Hausstand mit J. L. geb. Schikhard aus Stuttgart. In dieser Zeit vollendete er, unter Benutzung der reichen reformationsgeschichtlichen Schätze der Stuttgarter Bibliothek, seine schon in Tübingen begonnenen Vorarbeiten zu den zwei ersten Bänden seiner Geschichte des protestantischen Lehrbegriffes; schon im April 1781 erschien Band I, Band II im September 1783. Die Aufnahme des Werks war eine so günstige (vgl. die warscheinlich von Spittler verfaßte Anzeige in den Göttinger Gel. Anz. 1781, S. 758), daß 1784 nach dem Tode des Kirchenhistorikers W. Fr. Walch in Göttingen Planck als dessen würdigster Nachfolger erschien. Sein Freund Spittler, der seit 1779 als Professor der Geschichte in G. neben den profangeschichtlichen auch kirchengeschichtliche Vorlesungen gehalten hatte, war es, der seine Berufung besonders betrieben hatte, der ihn mit offenen Armen aufnahm und ihm das Fach der Kirchengeschichte von jetzt an ganz überließ. Im Herbst 1784 trat Planck sein neues Amt an der Georgia Augusta an, zu deren hervorragendsten Zierden er nun (unter Ablehnung verschiedener an ihn gelangten Berufungen) fast ein halbes Jarhundert lang (1784—1833) gehören sollte. Er trat als dritter ord. Professor neben Leß und Miller in die theologische Fakultät ein, rückte aber schon 1791 zum prof. primarius auf, wärend Schleußner und Ammon, Stäudlin und Pott, zuletzt auch noch sein Son Heinrich Planck (s. folg. Art.), Lücke und Gieseler ihm als Kollegen zur Seite standen. Seine Vorlesungen umfaßten Kirchen- und Dogmengeschichte, Dogmatik, Symbolik, theologische Encyklopädie und Methodologie, einigemal auch Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. Und obgleich sein äußerer Vortrag nichts weniger als glänzend, sein schwäbischer Dialekt, den er nie ablegte, für norddeutsche Oren störend war, so sammelte er doch durch die Gründlichkeit seiner Forschung, die Klarheit seiner Darstellung, den Ernst und die Milde seines Urteils ein zalreiches und treu ergebenes Auditorium um sich (Näheres bei Lücke, der selbst in den Jaren 1812—13 zu seinen Zuhörern gehörte, S. 33 ff.). In Plancks äußerer Stellung änderte sich seit seiner Übersiedelung nach Göttingen wenig mehr: im Jubiläumsjar der Universität 1787 wurde er von Tübingen aus unter Storrs Dekanat zum Dr. theol. creirt, 1791 zum Konsistorialrat, 1800 zum Ephorus der Hannoverschen Theologen, 1805 zum Generalsuperintendenten des Fürstentums Göttingen, 1828 zum Abt von Bursfelde, 1830 zum Oberkonsistorialrat ernannt. Auch die preußische Annexion 1806, wie die Einverleibung Göttingens in das Königreich Westfalen 1807—13 hatte wenig Änderung gebracht, außer daß er 1811 von der westfälischen Regierung zum Präsidenten eines neu errichteten Konsistoriums für das Leinedepartement war ernannt worden — eine Stellung, die nach dem Sturz der Fremdherrschaft wider ein Ende nahm. Auch

in akademischen Verwaltungsgeschäften (als Prorektor, Senatsmitglied, Kurator des Waisenhauses, der Witwenkasse 2c.) war er vielfach tätig und zeigte in solchen praktischen Dingen wie in seinem eigenen Haushalt viel Umsicht, Takt und eine musterhafte Pünktlichkeit und Gewissenhaftigkeit. Am 13. Mai 1831 feierte der allverehrte Greis sein 50järiges Amtsjubiläum und wurde bei diesem Anlaſs von seinen Kollegen wie von 14 auswärtigen theologischen Fakultäten durch Programme oder Adressen beglückwünscht. 52 Jare dauerte seine glückliche, mit 4 Sönen und 3 Töchtern gesegnete Ehe; nur wenige Monate hatte er den Tod seiner Frau überleben müssen, als er selbst im 82. Lebensjare nach kurzem Unwolsein starb.

Seinen theologischen Standpunkt bezeichnet Planck selbst als den des „rationellen Supranaturalismus“ (s. die Einl. in die theol. Wissensch. 1794); denn beides steht ihm gleich fest, die Göttlichkeit wie die Vernünftigkeit des Christentums, die Notwendigkeit wie die Erkennbarkeit einer unmittelbaren Gottesoffenbarung. Das ist die Überzeugung, die er in Tübingen in der Schule des Theologen Reuß wie des Leibnizianers Ploucquet gewonnen und unter allem Wechsel der Zeiten und Systeme sich bewart hat; denn auch die fortschreitende Aufklärung vermochte ihn nicht zu überzeugen, daſs er den Begriff einer unmittelbaren Offenbarung aufgeben müſste (vgl. seine apologetische Schrift vom Jar 1821: Über die Haltbarkeit des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christentums; Lücke S. 73 ff.). Deutlich aber ist er sich der Kluft bewuſst, die ihn und seine Zeitgenossen von der alten Orthodoxie scheidet. Jedem müsse es warnehmbar sein, daſs die Veränderungen der letzten 30 Jare mehr an der Gestalt der Theologie verändert haben als vorher die Veränderungen von Jarhunderten. Und zwar ist es ein Dreifaches, worin Planck die seit Mitte des 18. Jarhunderts in und mit dem Geist unserer Theologie vorgegangenen Veränderungen erkennt (Gesch. der protestant. Theol. S. 357 ff.), nämlich 1) in der Erkenntnis von der Notwendigkeit einer tieferen exegetischen und kritischen Begründung des historischen Wissens wie des dogmatischen Systems, 2) in der Befreiung von den dem Forschungsgeist angelegten unwürdigen Fesseln, und endlich 3) in der Toleranz und Gerechtigkeit gegen Andersdenkende. Damit bezeichnet Planck auch die Punkte, wo er selbst in die theologische Entwicklung einzugreifen sich berufen und berechtigt glaubt. Mit der tieferen exegetischen Begründnng des dogmatischen Systems hat er selbst nur vorübergehend sich befaſst; es gehört dahin seine 1774 in Tübingen unter dem Vorsitz von Reuß verteidigte Diss. theol. de canone hermeneutico, quo scripturam per scr. interpretari jubemur, eine Abhandlung, die nicht bloß seine damalige Vorliebe für exegetische Studien erkennen läſst, sondern zugleich seine antithetische Stellung gegenüber der damals aufkommenden rationalistischen Exegese bezeugt. Dasjenige Gebiet aber, zu welchem frühe eigene Neigung und Begabung wie äußere Anregungen (durch Cotta, Lebret, Spittler 2c.) ihn hinzogen und worin er mit richtiger Selbstbeurteilung seine eigentliche Lebensaufgabe erkannte, ist das der historischen Theologie.

Planck hatte so sehr die Natur und die Ausbildung eines Historikers, daſs man sagen kann, auch seine ganze Richtung als Theolog, ja seine Gesinnung als Mensch und Christ war dadurch mitbestimmt. Mit einer solchen sich selbst vergessenden Vertiefung ging er der Erkenntnis dessen nach, was geschehen und was also Gottes Wille gewesen ist; mit solcher Freude und Andacht hing er an den Bildern vergangener Zeiten und an der Arbeit, sie aus Schutt und Entstellung heraus in immer reinerer Gestalt wider herzustellen; so sehr befriedigte ihn die ideale Existenz in diesen Regionen der Geschichte, und so groß war der Reichtum, welcher ihm hier erschien, daſs er über dem Allen nicht Aufmerksamkeit und Interesse genug behielt, an sich zu denken, seine eigene Person wichtig zu nehmen und groß zu finden; selbst seine besondere christliche Erkenntnis, eine der zallosen Mischungen aus Alt und Neu, welche ihm die Geschichte zeigte, kam ihm nicht so bedeutend vor, daſs er jemals dafür einen Streit anzufangen oder gar dafür Partei zu machen sich hätte entschließen können. Und wie ihm dies die Anspruchlosigkeit und Heiterkeit seiner Seele sicherte, so bewarte es ihm auch seinen Optimismus und sein Gottvertrauen, schützte ihn vor Hadern und Schwarz-

sehen; die Welt erschien ihm nicht als eine massa corruptionis unter einem zürnenden Richter in der Nähe der letzten Zeit; seine Frömmigkeit war nichts als Dankbarkeit gegen Gott, Bewunderung der „mannigfaltigen Weisheit" und Güte, die alles immer herrlich hinausfürt, und der Unerschöpflichkeit der dazu gewärten Heilsanstalt; sein Verhältnis zu den Menschen war nichts als Milde im Aufsuchen des Guten, welches sich troz mancherlei Sprache und Entstellung überall finden muste, nichts als Liebe und Dienstfertigkeit gegen sie, unter welchen er niemals einen Feind hatte, und wie er darin sich selbst nicht genügte, so verwandelte sich nur gegen diejenigen seine Milde in Strenge, welche die geistlichen Fürer der übrigen sein und dennoch „hoch herfaren" und durch irgend etwas Anderes als durch dieselbe unerschöpfliche Geduld ihren Beruf, Andere zu leiten, bewären wollten.

Diese Denkart wirkte denn auch in seinen historischen Schriften auf seine Auffassung der Kirchenlehrer früherer Zeiten ein, welche der Hauptgegenstand derselben waren. Des größten Fleißes im Benutzen aller erreichbaren Quellen konnte er, welcher in den geschehenen Dingen die Wege und Absichten Gottes sah, schon aus Gottesfurcht und Gewissenhaftigkeit sich nicht entschlagen; aus demselben Grunde auch nicht der sorgfältigsten Kritik ihres Wertes und ihrer Zuverlässigkeit. Was er aber zu diesen gemeinsamen Eigenschaften aller rechten Historiker Eigentümliches hinzutat, war eine Untersuchung, welche er über die Nachrichten ergehen ließ, zu dem Zweck, um aus denselben als aus Indicien den geistigen und sittlichen Gesammtzustand der handelnden Personen herauszubringen. Das geschah nicht bloß, um für die Darstellung den Schmuck individueller Schilderungen zu gewinnen, sondern es war ein eigentliches induktorisches Erforschen des relativ Allgemeinen durch das gegebene Einzelne, woraus sich dann für die Darstellung am besten die Frucht der feinsten und lehrreichsten Charakterzeichnungen ergeben konnte Bei dieser Untersuchung achtete er aber weniger auf die großen und gemeinsamen Einwirkungen, welche in der Strömung eines ganzen Zeitalters bestimmend über die, welche ihm angehören, ergehen, sondern mehr nur auf die Ermittelung der bewusten Absichten und unbewusten Neigungen, mit welchen der Einzelne gegen seine Umgebungen und die auf ihn vererbten Traditionen reagirt. Dabei ließ ihn die zunehmende Ausbildung seines Scharfblicks öfter auch da Plan und Absicht suchen und finden, wo davon auf der Oberfläche und vielleicht selbst im Bewusstsein der Handelnden nicht viel zu sehen war. Für diesen subjektiven Geschichtspragmatismus, dieses Aufsuchen der Entstehung der Ereignisse in den Motiven der Personen und die dabei verwandte, tief eindringende psychologische Divination hat man ihn zuerst enthusiastisch gepriesen *), nachher streng getadelt **); richtiger ist es, beides, die Einseitigkeit, aber auch den Wert dieser besonderen Gabe und Eigentümlichkeit Plancks, neben einander anzuerkennen. Es war einseitig, bei der Reproduktion des Causalnexus, welche die Aufgabe der Geschichte ist, fast nur auf die Ursachen zu achten, welche in den Subjekten, und hier weniger in den Überzeugungen als in dem Willen, den Gesinnungen und Absichten der handelnden Personen lagen, daneben aber die ein

---

*) K. L. v. Woltmann sagt in der Schrift über Johannes Müller S. 262: „An psychologischer Kunst, überhaupt an Verstand übertreffen ihn (Müller) Planck und Spittler. Des Ersteren berühmtes Werk ist das feinste, tiefste und reichhaltigste, was die Geschichtsforschung jemals geliefert hat". Und Spittler selbst sagt (Kirchengesch., 5. A., S. 15): „Ein Werk über das Ganze der Kirchengeschichte mit der feinen historischen Kunst, der edeln Mäßigung und dem scharfen psychologischen Blick geschrieben, wie Plancks klassische Geschichte der Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs würde nicht nur Alles, was bisher geleistet worden, weit übertreffen, sondern auch keinen weiteren Wunsch übrig lassen".

**) Am einsichtsvollsten F. Chr. v. Baur (Epochen d. kirchl. Geschichtschreibung S. 174—192 und KG. des 19. Jahrh., S. 105 ff.), welcher aber auch die großen Eigenschaften seines schwäbischen Landsmannes schön gepriesen hat in seiner zu Plancks Jubelfest geschriebenen Dissertation: In Osiandri doctrinam ex recentiore theologia illustrandam, Tübingen 1831, 4°; vgl. Dorner, Gesch. d. prot. Theol., S. 704 ff.; Lücke S. 25 ff.; Uhlhorn in Jahrbb. f. d. Theol. 1857, S. 640 ff.

ganzes Zeitalter gemeinsam beherrschenden Gedanken und Mächte aus den Augen zu lassen. Es war eine weitere Einseitigkeit, nach den Forderungen, welche Planck etwa an sich selbst und seine Gegenwart stellte, auch andere Zeiten zu richten, sie wegen Herrschsucht, Gewalttätigkeit, Streitsucht, Agitation, Mangel an Milde und Demut u. s. f. zu tadeln und dabei nicht zu erwägen, dass auch z. B. Papstgewalt und Polemik ihre Zeit und relative Berechtigung hatten. Es war auch leicht möglich, dass bei Ausübung jener psychologischen Methode, bei dem Versuchen, den Menschen ins Herz zu sehen und aus diesem tiefsten Grunde womöglich ihre Überzeugungen und Handlungen abzuleiten, Fehlschlüsse vorkamen. Aber weil die richtige Diagnose auch dem geübtesten misslingen kann, darf der Arzt darum aufhören, danach als nach dem Höchsten seiner Kunst und Wissenschaft zu trachten? darf der Historiker die schärfste Beobachtung und Beurteilung des Individuums durch allgemeine Betrachtungen über die geschichtlichen Zustände und ihre Gesetze ersetzen wollen? Es ist der wirkliche Mensch, welchen man mitlebend und nachfülend in der Geschichte sehen will. Die Stadien und Gesetze des geschichtlichen Prozesses aufsuchen kann zu lehrreichen Überblicken und zum Verständnis des Zusammenhanges im großen wie des einzelnen verhelfen; aber das Studium und die Freude des Historikers wie des Portraitmalers muss doch mehr nach die Schärfe und Feinheit der Detailbeobachtung, der Durchschauung des „ineffabeln" und darum unerschöpflichen Individuums sein, als die Abstraktion zur Feststellung der allgemeinen Gesetze des Geschehens. Wenigstens gegen die andere Einseitigkeit einer physikalischen oder sog. spekulativen Geschichtsbetrachtung, für welche der Einzelne in dem allgemeinen Prozesse fast verschwindet, und gegen den Determinismus und Fatalismus, mit welchen sie leicht zusammenwirkt, bedarf es stets, und zwiefach in Zeiten sittlicher Erschlaffung, des Gegengewichts und Korrektivs einer ethischen Geschichtsbetrachtung, welche die handelnden Personen als lebendige, zurechnungsfähige Wesen voraussetzt und reproduzirt, und danach lobt oder tadelt. Ja selbst die Auffassung jeder geschichtlichen Zeitperiode in ihrer charakteristischen Eigentümlichkeit, worin Planck allerdings nicht genug getan hat, muss doch stets durch die Erinnerung an das, was zu jeder Zeit als unsittlich oder unchristlich anzuerkennen ist, von einem bis zur Gleichgültigkeit getriebenen Optimismus oder sittlichen Indifferentismus ferngehalten werden.

Die beiden kirchenhistorischen Hauptwerke Plancks waren die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs und die Geschichte der Kirchenverfassung. Der Titel des ersteren Werkes lautet genauer: Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffes von Anfang der Reformation bis zur Einfürung der Konkordienformel, Leipzig 1781—1800 in 6 Bänden: die beiden ersten erschienen zuerst anonym 1781 und 1783, dann in zweiter Auflage 1791 und 1792. Das Werk zerfällt in zwei Abteilungen, von denen die erste (Band I, II, III, 1 und 2) von dem Verfasser auch bezeichnet wird als: Geschichte der Reformation und der protest. Kirche bis zum Augsburger Religionsfrieden; die zweite (Band IV, V, 1 und 2, VI) fürt den Nebentitel: Geschichte der protestantischen Theologie von Luthers Tod bis zur Einführung der Concordienformel (vgl. hierüber Lücke S. 24 ff.). Eine kurze Fortsetzung in der Schrift: Geschichte der protestantischen Theologie von der Konkordienformel bis in die Mitte des 18. Jarhunderts, Göttingen 1831, 8°, gibt fast nur Plancks Vorlesungen über diesen Zeitraum mit einigen Anmerkungen, vgl. über die Entstehung dieser Schrift Lücke S. 84 ff. — Der Titel des zweiten Werkes lautet: Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung in 5 Bänden, Hannover 1803—9, und zwar Band I: Entstehung und Ausbildung der christl.-kirchl. Gesellschaftsverfassung im römischen Staat; Band II: in den neuen Staaten des Occidents bis in die Mitte des 9. Jarh.; Band III—V: Geschichte des Papstthums von da bis zur Reformation. — Das erstgenannte Werk, unstreitig Plancks Hauptwerk und von epochemachender Bedeutung in der protestantischen Geschichtschreibung, als erster Versuch einer pragmatischen und unparteiischen Geschichte der Reformation und des lutherischen Lehrbegriffes, will zeigen, wie aus der Reformation des gesamten kirchlichen Lebens der protestantische Lehr-

begriff als ihr innerster Haltpunkt allmählich hervorgeht, wie die neue Kirche mit ihrem unterscheidenden Dogma und ihrer eigentümlichen Theologie sich konstituirt. Aber freilich wird jener Lehrbegriff oft weniger dogmenhistorisch aus seinen Grundgedanken und deren innerer Fortbildung abgeleitet, vielmehr werden diese Gedanken und deren verschiedene Modifikationen selbst meist betrachtet als Wirkung persönlicher oder zufälliger äußerer Faktoren, als entstanden oder doch mitbestimmt durch die persönlichen Neigungen oder Bestrebungen ihrer Bekenner; die subjektive, persönliche Seite der Entwickelung ist zu stark hervorgehoben, man vermisst nicht selten den objektiven Pragmatismus der Idee, man ahnt nur hinter dem Vorhang der äußeren Erscheinungen die innere Entstehung des Lehrbegriffes (vgl. die Urteile von Lücke S. 24; Baur, Epochen, S. 174 ff.). — Die später, 1803—9 entstandene Geschichte der Kirchenverfassung, gewissermaßen eine nachgelieferte Rechtfertigung der Reformation durch den Nachweis ihrer geschichtlichen Notwendigkeit (vgl. die Schlussworte des V. Bandes), durch Gründlichkeit des Quellenstudiums, durch Feinheit der pragmatischen Verknüpfung, durch edle Unparteilichkeit, durch klare und wolgeordnete Darstellung dem erstgenannten Werk gleichstehend, trägt doch noch mehr als jenes die Schwächen des Planckschen Geschichtspragmatismus an sich, der vom ersten Anfang der Kirche an jede Veränderung mit inquisitorischer Strenge darauf ansieht, welche Absicht ihr zugrunde liegen konnte, und der insbesondere die Geschichte des Papsttums nur als planmäßige Erwerbung oder schlaue Erschleichung einer unrechtmäßigen Herrschaft zu betrachten weiß — eine Betrachtung, bei der man schließlich nicht sowol die Päpste selbst als vielmehr den Geschichtschreiber bewundern muss, welcher so tief in ihre innersten Gedanken hineinschaut und die feingesponnenen Fäden ihrer kunstvoll verschlungenen Politik mit so scharfem Blick aufdeckt (vgl. Baur a. a. O. S. 186).

Viele andere kirchenhistorische Schriften und Abhandlungen Plancks zeigen teils seine urteilsvolle Teilnahme an den kirchlichen Ereignissen seiner Zeit (so seine Fortsetzung von Walchs neuester Religionsgeschichte in 3 Bänden, Lemgo 1787—93, von welchen Band I u. II fast nur mit Papst Pius VI. und Kaiser Joseph II., Emser Kongreß, Synode von Pistoja etc., Bd. III mit der kirchlichen Revolution in Frankreich von 1791 sich beschäftigt; ferner zwei Schriften über die katholische Kirche, ihre neuesten Veränderungen und ihr Verhältnis zur protestantischen Kirche aus den Jaren 1808 und 1809, beide ausgezeichnet durch Nüchternheit und Unparteilichkeit des kirchenpolitischen Urteils; dann drei Schriften über die gegenwärtige Lage und die Bedürfnisse der protestantischen Kirche, über Trennung und Widervereinigung der christlichen Hauptparteien u. s. f. aus den Jaren 1803, 16, 17, vgl. Lücke S. 59 ff.), — teils sind es Beiträge zur allgemeinen, zur älteren oder mittelalterlichen Kirchengeschichte, wie seine Fortsetzung von Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen (Bd. IV), seine Beiträge zur Geschichte des Tridentiner Konzils (Anecdota ad hist. C. Trident. pertinentia fasc. I—XXV in einer Reihe von akademischen Programmen), seine Specimina anthologiae patristicae, Göttingen 1820—32, 4°, seine neue Ausgabe von Spittlers Grundriß der Kirchengeschichte 1812, dann eine große Zal von kleinen Aufsätzen, Programmen und Rezensionen kirchengeschichtlichen Inhaltes (Lücke S. 43 ff.), sowie endlich sein Versuch einer „in großen Umrissen gezeichneten Geschichte des Christentums von der ersten Gestalt im Geist seines Stifters und seiner Apostel durch alle Veränderungen hindurch bis auf unsere Zeit herab" — ein von ihm lange geplantes Werk, von welchem aber nur der Anfang zur Ausfürung kam in seiner 1818 in 2 Bänden erschienenen: „Geschichte des Christentums in der Periode seiner ersten Einfürung in die Welt durch Jesum und die Apostel", — einer Schrift, die freilich, wie von Allen zugegeben wird, seinen Hauptwerken weit nachsteht und im Grunde nur noch ein pathologisches Interesse hat zur Charakteristik eines überwundenen historisch-theologischen Standpunktes (vgl. darüber Lücke S. 71; Baur S. 187; Uhlhorn S. 640 f.).

Auch Plancks übrige theologische Schriften zeichnen sich aus durch das Ausgehen von dem genau untersuchten Geschichtlichen, durch reife Erfarung und Mäßigung des Urteils, und durch das fromme Verlangen, eine versönende Mit-

arbeit „nicht zur Zerstörung, sondern zur Erbauung“ apologetisch und reformatorisch ausüben und sie zur Heilung der Spaltungen und Schäden der Kirche benutzen zu können. So ist von seinen beiden Bearbeitungen der theologischen Encyklopädie (Einleitung in die theol. Wissenschaften, G. 1794—95, 2 B. und Grundriß der theol. Encykl. 1813) besonders die ältere durch inhaltsvolle Übersichten der Geschichte der einzelnen theologischen Wissenschaften ausgezeichnet; in beiden aber zeigt sich die pädagogische Fürsorge für seine Schüler, welche alle an dem frommen Greis mit Liebe und Verehrung hingen, welchen sein Frieden ein nachahmungswürdiges Vorbild war und welche selbst hinter seinem Scherz den tiefen Ernst und die Kraft seiner Liebe kaum jemals verkennen konnten. Nicht in den eigentlichen Glaubenssachen (hier stand ihm schon durch seine Theodice und seine tiefempfundene Dankbarkeit alles unerschütterlich fest), aber in manchen theologischen Streitfragen war ihm durch die neuere Theologie seiner Zeit manches zweifelhaft geworden, manches einzelne Zugeständnis abgenötigt. In streitigen Punkten liebte er mehr das abwägende Suchen der Warheit als die Entscheidung, war mehr vorsichtig als zuversichtlich, mehr zurückhaltend als mitteilend, mystischen Spekulationen ebenso abgeneigt als einem abschließenden und abgeschlossenen Positivismus. Eine fast übermäßig ängstliche Warheits- und Gerechtigkeitsliebe trieb ihn alles aufzusuchen, was sich zur Rechtfertigung der Meinung eines Gegners und als schwache Seite der eigenen anfüren ließ. Dies andere Extrem der Parteilichkeit übte er besonders in seiner „historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien“, sowol in seinem so bezeichneten Lehrbuche (zuerst 1796, dann 1804, 3. Aufl., Göttingen 1822), welches diese ganze Wissenschaft der komparativen Symbolik eigentlich erst entstehen ließ, als in seinen Vorlesungen darüber, welche nicht die Eingenommenheit, sondern nur die Achtung gegen alle dargestellten Systeme zu vermehren und so den versöhnendsten Eindruck zu machen bestimmt und geeignet waren. Auch drei Schriften, welche er in Romanform schrieb, unterschieden sich insofern nicht von den übrigen, als auch sie einer ernsten didaktischen Tendenz, in einer mit besonderer Kunst und Umsicht auf möglichsten Erfolg berechneten Form zu dienen bestimmt waren. Das „Tagebuch eines neuen Ehemannes“ (Leipzig 1779), welches er als Tübinger Repetent schrieb, sollte dazu dienen, sentimentale, durch „das leidige Siegwartswesen“ infizirte und verzerrte Frauen zu heilen und zu gesunden Zuständen deutschen Familienlebens zurückzuführen. Ebenso sollte sein 1782 zu Bern gleichfalls anonym erschienener Kulturroman u. d. T. „Jonathan Ashleys Briefe“ von Verkehrtheiten in den sozialen und litterarischen Zuständen Deutschlands abmahnen durch Vergleichung mit englischen Verhältnissen (vgl. Lücke S. 16 ff.). Aber auch noch im höchsten Alter drängte es ihn, das Beste, was er den Herzen der jüngeren Geistlichen nahezulegen wünschte, auch wider in die Form, die ihm dafür die wirksamste schien, in die des Romans einzukleiden: „Das erste Amtsjahr des Pfarrers von S. in Auszügen aus seinem Tagebuch, eine Pastoraltheologie in Form einer Geschichte“, Göttingen 1823 war trefflich geeignet, angehende Pastoren für ihren heiligen Beruf zu begeistern und zu freudiger Übernahme jedes Opfers geneigt zu machen. Das Werk ist Fragment geblieben: eine Fortsetzung hat Planck in nahezu druckfertiger Gestalt hinterlassen, aber die Publikation testamentarisch untersagt; einen kurzen Auszug daraus teilt Lücke mit S. 82 ff. (handschriftl. auf der Göttinger Bibliothek).

Eine vollständige Aufzälung aller Schriften Plancks s. in der Pütter-Saalfeld-Oesterley'schen Geschichte der Universität Göttingen II, 121; III, 283 ff.; IV, 270, wo auch die Schriften über ihn nachgewiesen sind. Die bedeutendste unter diesen ist die seines Schülers und Kollegen Fr. Lücke: Dr. G. J. Planck, Ein biographischer Versuch, Göttingen 1835, 8⁰; darin auch Rupertis Gedächtnisreden und ein von Oesterley gezeichnetes, von Lödel gestochenes Bild, das aber durch ein von Grimm radirtes übertroffen wird. Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte und Charakteristik Plancks geben: Schläger, Zur Erinnerung an Planck, Hameln 1833; Schmidt, N. Nekrolog der D. 1833, II, 581 ff.; Hall. Allg. Litz. 1837, III, 281 ff.;

Rheinwald, Rep. 1839, Bd. 25, S. 105 ff.; Mohnicke in Ztschr. für hist. Th., 1836, I, 313 ff.; E. Henke, ebendas. 1843, IV, 75 ff.; G. Franck, Gesch. der prot. Theol. III, 359 ff. (Henke†) Wagenmann.

Planck, Heinrich Ludwig, protestantischer Theolog des 19. Jarhunderts, Son des vorigen, war geboren zu Göttingen den 19. Juli 1785. Schon in seiner Studienzeit 1803 ff., wo Heyne, Heeren, Bouterwek, Herbart in Philologie, Geschichte und Philosophie, sein Vater, Ammon, Stäudlin, Eichhorn 2c. in der Theologie seine Lehrer waren, zeichnete er sich aus durch zwei Preisschriften: über den Werth der Zeugnisse der ältesten Gegner des Christenthums, 1805, und über die allegorische Interpretation des Philo, 1806. In demselben Jare wurde er zusammen mit W. Gesenius Repetent bei der theologischen Fakultät in Göttingen und begann, nach Vollendung einer wissenschaftlichen Reise, zu Ostern 1807 exegetische Vorlesungen über das ganze Neue Testament, welches er von nun an in je vier Semestern durchzugehen pflegte. Der neutestamentlichen Kritik und der Erforschung der Sprache des N. T.'s widmete er nun auch vorzugsweise seine litterarische Tätigkeit. Der ersteren gehören an seine „Bemerkungen über 1 Tim.", Göttingen 1808, gegen Schleiermachers Bestreitung der Echtheit jenes Briefes gerichtet, und sein „Entwurf einer neuen synoptischen Zusammenstellung der drei ersten Evangelien nach Grundsätzen der höheren Kritik" (im Anschluss an Eichhorn), Göttingen 1809. Für die Untersuchung der Sprache des N. T.'s wurde sein Antrittsprogramm de vera natura atque indole orationis graecae N. T., Gött. 1810, so bedeutend, dass der vornehmste Kenner dieses Fachs, Winer, ihn „den Ersten genannt hat, der mit Vermeidung wesentlicher Irrtümer der Früheren den Charakter der neutestamentlichen Diktion klar und vollständig entwickelt habe"; ein größeres Werk über denselben Gegenstand, eine isagoge philologica in N. T., sollte folgen und beschäftigte ihn lange; in fünf Programmen aus den J. 1818, 21, 24, 25, 27 gab er Proben eines Lexikons für das ganze N. T., welches aber unvollendet blieb. Neben diesen exegetischen Studien, von welchen er noch in anderen lateinischen Programmen (z. B. über das Lukasevang., den Kanonbegriff, die Christologie des N. T. 2c.) Proben gab, richtete er, veranlasst durch die dogmatischen Vorlesungen, die er seit 1817 regelmäßig hielt, seine Aufmerksamkeit auch auf die Religionsphilosophie und schloss sich hier, wie sein „Abriss der philosophischen Religionslehre" (Göttingen 1821) zeigt, eng an die Ergebnisse der Friesschen Philosophie an. Im Jare 1810 war er außerordentlicher Professor, 1817 Doktor, 1823 ordentlicher Professor der Theologie geworden; aber die schreckliche Krankheit, welche seine Lehrerwirksamkeit von Anfang an gestört hatte, die Epilepsie, setzte ihr auch ein frühes Ende. An Frömmigkeit, Herzensgüte und Anspruchslosigkeit war er seinem Vater gleich, als Exeget und durch sein spekulatives Talent ihm vielleicht noch überlegen, den er freilich an Scharfblick, Umsicht und Kunst des Historikers ebensowenig als andere theologische Zeitgenossen erreichte und dessen kraftvolle und fast ritterliche äußere Erscheinung sich beinahe jugendlicher als die gedrückte Haltung und Stimmung des kranken Sones darstellte. Allgemein geliebt und beklagt starb Heinrich Planck noch zwei Jare vor seinem Vater am 23. Sept. 1831. Nachrichten über ihn, nebst Aufzeichnungen von seinem Freunde, dem Philologen Dissen, hat Fr. Lücke 1831, 8° gegeben, wider abgedruckt in seiner Biographie des Vaters, Göttingen 1835, S. 153 ff.; außerdem vergl. Nekrolog der D. 1831, II, 303; Döring, Gel. Theol. III; Göttinger Gelehrten-Gesch. Bd. III und IV.; sein handschriftlicher Nachlass auf der Göttinger Bibliothek. (Henke†) Wagenmann.

Platina. Sein Familienname war Sacchi, den er in Platina umänderte nach seinem Geburtsorte Piadena (lateinisch Platina), einem zwischen Mantua und Cremona gelegenen und zum Gebiete der letzteren Stadt gehörigen Dorfe. In Betreff seines Vornamens schwankte man lange zwischen Baptista und Bartholomäus; Voßius (de Historicis latinis, Lugd. Bat. 1651, L. III, p. 588 sq.) hat sich mit vielen triftigen Gründen für Bartholomäus entschieden. Platina

wurde geboren im Jare 1421. Er widmete sich zunächst dem Soldatenstande und dessen überdrüssig später erst den Wissenschaften. Er ging nach Rom, und erhielt hier, durch den Kardinal Bessarion dem Papste Pius II. empfohlen, von diesem einige kleine Pfründen und im Jare 1464 das Amt eines apostolischen Abbreviators. Doch bekleidete er dieses Amt nur wenige Monate, da Pius II. noch in demselben Jare starb, und Paul II. das kaum erst errichtete Kollegium der Abbreviatoren wider aufhob. Über das Verfaren dieses Papstes gegen Platina vgl. Bd. XI, S. 318. Zu einer amtlichen Wirksamkeit kam er erst wider durch Pauls Nachfolger Sixtus IV., der ihn zum Aufseher der vatikanischen Bibliothek ernannte. In diesem Amte starb er im Jare 1481.

Unter seinen gelehrten Arbeiten kommt hier in Betracht seine Lebensbeschreibung der Päpste, die er auf Verlangen des Papstes Sixtus IV. schrieb und unter dem Titel: Opus in vitas summorum pontificum ad Sixtum IV., zu Venedig im Jare 1479 veröffentlichte. (Über die späteren Ausgaben, Übersetzungen und Fortsetzungen siehe D. G. Molleri Dissertatio de B. Platina, Altd. 1694; die Hamburgische Bibliotheca historica, Centuria IV. p. 1 sqq. Nicerons Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten, Th. VIII, S. 278 ff. und Eberts bibliogr. Lexikon, Bd. II, S. 427, Nr. 17005.) Die Schrift beginnt mit dem Leben Christi und schließt mit dem Tode Pauls II. Was vor ihm von Damasus, Anastasius, Pandulphus von Pisa, Martin Polonus, Dietrich von Niem, Ptolemäus von Lucca und anderen über das Leben der Päpste geschrieben war, hat Platina, freilich unter Anwendung sehr geringer Kritik, mit großer, bisweilen wörtlicher Treue benutzt. Nur hier und da bezweifelt und prüft er die Erzälungen seiner Vorgänger; neben vielem andern Ungewissen und Erdichteten gebraucht er auch die falschen Dekretalen der Päpste one Bedenken. Unter dem von ihm Verworfenen ist die Geschichte von der Päpstin Johanna das Wichtigste. Von dem Regierungsantritte Eugens IV. bis zum Tode Pauls II. beruht seine Erzälung auf dem Berichte von Augenzeugen und auf Selbsterlebtem, ist also für diese Zeit Quelle. Er urteilt zum Teil mit großem Freimute über die Sitten der Päpste und des gesamten Klerus, ist aber in anderen Fällen auch wider ihr unbedingter Lobredner. Seine Warheitsliebe, wie er sie zum Beispiel bei Besprechung der Hinrichtung des Arnold von Brescia und bei der Lebensschilderung Bonifacius VIII. an den Tag legt, muss oft seinem persönlichen Hasse weichen, wie in der Darstellung Pauls II., den er mit offenbarer Ungerechtigkeit beurteilt. Was ihn vor allen seinen Vorgängern in der Geschichtschreibung der Päpste am meisten auszeichnet, ist die korrektere und edlere Schreibweise, die er überall anstrebt und in vielen Partieen mit Glück erreicht.

Unter Platinas übrigen Schriften, größtenteils philosophischen Inhalts (s. Niceron a. a. O. S. 288 f.), möge hier nur noch seine Geschichte der Stadt Mantua (Historia inclytae urbis Mantuae et serenissimae familiae Gonzagae, in libros sex divisa, et nunc primum ex Bibliotheca Caesarea Vindobonensi a Petro Lambecio in lucem edita atque necessariis annotationibus illustrata, Viennae Austriae 1675), weil sie in der Ausgabe des Lambecius zu den größten Bücherseltenheiten gehört, eine kurze Erwänung finden. Sie beginnt mit der Gründung der Stadt Mantua und geht bis zum Jare 1464.

Vgl. außer den bereis angefürten Schriften noch: Acrisi, Cremona literata, T. I, p. 310 sq.; Bayle, Dict. hist. et crit. T. III, p. 754 sqq. und Gottscheds deutsche Übersetzung Bd. III, S. 769 f.; Jagemanns Geschichte der freien Künste und Wissenschaften in Italien Bd. III, Thl. III, S. 57 f. 231 f. und Schröckhs Kirchengeschichte Th. XXXII, S. 324 f. **L. Heller †.**

Platon, s. Griechische Kirche, Bd. V, S. 427.

Plitt, Gustav Leopold, hervorragender lutherischer Theolog, hier insbesondere zu nennen als Mitherausgeber der „Realencyklopädie", war geboren am 27. März 1836 zu Genin bei Lübeck als Son des dortigen Pastors Plitt und seiner Gattin, geb. von Mauderode. Er verdankte die ersten tieferen Eindrücke, welche seinen nachmaligen christlichen und theologischen Charakter bestimm-

ten, dem edlen Elternhause, in dessen reichem und gesegnetem Familienkreise er seine Knabenjare verlebte.

Wolvorbereitet durch den Unterricht seines trefflichen Vaters besuchte er zeitig das Gymnasium zu Lübeck und bekundete dort schon, angeregt insbesondere von dem Direktor Classen, dem er immer ein dankbares Andenken bewart hat, jene Neigung zu den geschichtlichen Studien, die seinen späteren Lebensgang wesentlich beeinflusste.

Im Jare 1854 bezog er die Universität Erlangen, um Theologie zu studiren, und verweilte daselbst zunächst zwei Jare, und dann wider, nachdem er seine Studien 1856—57 in Berlin fortgesetzt, in dem Jare 1857 auf 58. In Berlin waren es vornehmlich Trendelenburg, Nitzsch und später Niedner, denen er näher trat und von welchen er wissenschaftliche Impulse empfing; aber seine eigentliche geistige Heimat war und blieb Erlangen, wo neben Thomasius, Delitzsch, Schmid und Harnack insbesondere der damals in der Blüte seiner Kraft wirkende Professor v. Hofmann Einfluss auf seine theologische Entwickelung gewann. Aus einem begeisterten Schüler Hofmanns ist Plitt später ein naher und treuer Freund seines Hauses geworden.

Seiner Neigung und Begabung nach zu wissenschaftlichen Studien und dadurch zum akademischen Berufe hingezogen, bereitete sich Plitt, nachdem er im Jare 1858 die Kandidatenprüfung in Lübeck mit bestem Erfolge bestanden hatte, wärend der beiden folgenden Jare in Berlin zu jenem Berufe vor, erwarb sich gegen Ende des Jares 1861 bei der Erlanger theologischen Fakultät die Licentiatenwürde und habilitirte sich dann an derselben Universität zu Anfang des Jares 1862. Wie schon seine Habilitationsschrift: de auctoritate articulorum Smalcaldicorum symbolica, Erlangen 1862, zeigt, war es die historische Theologie, welcher er seine Studien zu widmen gedachte, vorzugsweise die Geschichte des 16. Jarhunderts, des Zeitalters der Reformation. Denn auch die zwei Jare frühere Veröffentlichung der „Festpredigten des heiligen Bernhard", Erlangen 1860, galt diesem „Zeugnis für die evangelische Warheit aus der mittelalterlichen Kirche"; Plitt war nämlich nicht der neuerdings vorgetragenen Meinung, dass der Einfluss Bernhards auf die Kirche der Reformation einen Abfall derselben von sich selbst, von den reformatorischen Grundanschauungen bewirkt habe, sondern er erinnerte sich dessen, wie oft Luther, Melanchthon u. a. auf Bernhard als Zeugen der evangelischen Warheit wider ihre Gegner sich berufen; er zält Bernhard zu den Autoren, durch welche die evangelische Kirche ihr Geschlecht zurückfüren könne auf die apostolischen Ahnen (vgl. die Vorrede dieser Schrift). Es gelang dem jungen Docenten bald, unter der akademischen Jugend Fuß zu fassen, seine Vorlesungen, die sich teils auf Kirchengeschichte überhaupt, teils auf einzelne Teile derselben, namentlich auf Reformationsgeschichte und Luthers Leben bezogen, ab und zu auch der exegetischen Theologie sich zuwandten, wurden gerne gehört. Daneben entwickelte er eine rege litterarische Tätigkeit, veröffentlichte außer einzelnen Vorträgen, wie über Friedrich den Weisen (Erlangen 1863), und Aufsätzen, wie unter anderen über „Desiderius Erasmus in seiner Stellung zur Reformation" (Zeitschr. für die gesamte luth. Theol. u. Kirche 1866, S. 479 ff.), „Melanchthons Loci communes in ihrer Urgestalt" (Erlangen 1864), und bald darnach sein Hauptwerk, in welchem er eine Reihe von Einzelstudien zur Reformationsgeschichte niederlegte, „Einleitung in die Augustana", in zwei Bänden, nämlich „Geschichte der evangelischen Kirche bis zum Augsburger Reichstage" (Erlangen 1867), und „Entstehungsgeschichte des evangelischen Lehrbegriffs" (Erlangen 1868). In diesem größeren Werk, welches für das tiefere Studium des Grundbekenntnisses der evangelischen Kirche für immer unentbehrlich sein wird, spiegelt sich am deutlichsten die Eigentümlichkeit seiner Richtung und Begabung: sorgfältigste Detailforschung, die auch das Kleinste nicht für gering achtet, Objektivität und Unbhängigkeit des Urteils bei aller persönlichen Hingabe an die evangelische Warheit, eine nicht im Dienste der Systematik stehende, sondern rein geschichtliche Auffassung des Lehrbegriffes, eine leichte überblickliche, allenthalben vom Hauche persönlich-christlicher Überzeugung durchdrungene Darstellung.

In Anbetracht dieser Leistungen wurde Plitt bereits im Jare 1866 von der theologischen Fakultät zum außerordentlichen Professor vorgeschlagen und durch kgl. Dekret vom 3. Sept. 1867 dazu ernannt. Das Jar vorher, am 16. Mai 1866, hatte er sich mit Cäcilie Julie Pauline Schelling, einer Tochter des Erlanger Universitätsprofessors Schelling, Enkelin des großen Philosophen, verehelicht.

Ununterbrochen setzte der jugendfrische, bis dahin rüstiger Gesundheit sich erfreuende Mann seine akademische gleichwie seine litterarische Tätigkeit fort. Er veröffentlichte im Auftrage der Schellingschen Familie den Briefwechsel des Philosophen („Aus Schellings Leben, in Briefen“, drei Bände, Leipzig 1869 u. 70); und das Jar darauf erschienen die Vorlesungen, welche Plitt über die Geschichte der lutherischen Mission im Sommersemester 1870 zu halten begonnen hatte, aber durch den ausbrechenden Krieg zu vollenden verhindert war („Kurze Geschichte der lutherischen Mission, in Vorträgen“, Erlangen 1871).

Indessen waren die Interessen und Bestrebungen Plitts keineswegs nur der Wissenschaft zugewendet, und bei aller Solidität seiner Studien war er nichts weniger als ein Stubengelehrter. Gleichwie er öfter die Kanzel der Erlanger Universitätskirche bestieg, auch sich hatte ordiniren lassen, um dem Universitätsprediger assistiren zu können, so stellte er als lebendiger evangelischer Christ seine Theologie in den Dienst seiner Kirche, und manche kleinere Schriften aus früherer oder späterer Zeit (vgl. „ein Wort für die preußischen Kirchengesetze“, Erlangen 1873, und „die Albrechtsleute oder die evangelische Gemeinschaft, ein Wort zur Belehrung und Warnung“, Erlangen 1877) bekunden seine Teilnahme an dem praktisch-kirchlichen Leben und seine Absicht, auf dasselbe einzuwirken. Wie er die Mission zum Gegenstande seiner Studien gemacht hatte, so suchte er auch praktisch das Missionswerk zu fördern, und nachdem Prof. Delitzsch 1867 von Erlangen nach Leipzig berufen worden war, trat Plitt an die Spitze des bayerischen Vereins für Judenmission (vgl. den Nachruf von Delitzsch in „Saat auf Hoffnung“, 1881, S. 4 ff.). Aber auch die Arbeit der inneren Mission hatte an ihm einen eifrigen Freund und Förderer. Er beteiligte sich auf das lebhafteste und wärmste an der Fürsorge für die Armen und leitete bis in die Zeit seiner letzten Erkrankung einen Verein für freiwillige Armenpflege. Hier zeigte sich sein nicht geringes organisatorisches Geschick, welches er auch bei der Einrichtung der Felddiakonie 1870 und 71 in hervorragender Weise zu betätigen Anlass fand. An deutsch-patriotischer Gesinnung stand er keinem nach, war ein Feind der anderwärts häufigen Vermischung kirchlicher und politisch-konservativer Interessen und hielt sich politisch in demselben Sinne, wie es v. Hofmann getan, zur bayerischen Fortschrittspartei.

Unter dem 20. November 1872 wurde Plitt von der theologischen Fakultät in Dorpat honoris causa zum Doctor der Theologie creirt; am 24. Oktober 1875 folgte seine Ernennung zum Ordinarius der Erlanger theologischen Fakultät behufs der Vertretung der Kirchengeschichte und der theologischen Encyklopädie. In demselben Jare hatte er einen „Grundriß der Symbolik für Vorlesungen“ herausgegeben (Erlangen 1875); zwei Jare vorher im Anschluss an das frühere Werk über die Augustana „die Apologie der Augustana, geschichtlich erklärt“, Erlangen 1873.

Weitere und größere litterarische Pläne drängten sich dem nun in der Blüte des Mannesalters Stehenden auf. Er gedachte seine Einzelstudien über die Geschichte der Reformation, die unermüdlich fortgesetzt nach den verschiedensten Seiten sich ausdehnten (man vgl. die wertvollen Abhandlungen über „Jodokus Trutfetter von Eisenach, den Lehrer Luthers“, Erlangen 1876, über „die vier ersten Lutherbiographien“, Erlangen 1876, über „Gabriel Biel als Prediger geschildert“, Erlangen 1879), schliesslich zu einer Biographie Luthers zusammenzufassen, einer auf den gründlichsten geschichtlichen Studien beruhenden, aber gleichwol nicht für eine Elite Gelehrter, sondern für das deutsche evangelische Volk bestimmten Biographie. Andererseits vereinigte er sich mit dem bisherigen Herausgeber der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“, Prof. J. J. Herzog in

Erlangen, um mit diesem, dessen vorgerücktes Alter ihn die weitschichtige Arbeit nicht noch einmal allein übernehmen ließ, jenes große Werk neu zu bearbeiten. War Plitt zur Herstellung einer gründlichen und volkstümlichen Biographie Luthers wie Wenige gerüstet, nicht bloß durch seine gelehrten Studien, sondern auch durch seine evangelische Gesinnung, so nicht minder zur Beteiligung an der Herausgabe der Realencyklopädie durch seine umfassenden theologischen Kenntnisse, seinen eisernen Fleiß, sein praktisch organisatorisches Talent, seinen weiten von der Entschiedenheit seiner kirchlichen Stellung keineswegs eingeengten Horizont.

Aber nach Gottes Willen sollte Plitt diese beiden Werke nur etwa bis zur Hälfte vollenden. Schon im Winter 1874/75 zeigten sich bei dem bis dahin kräftigen und gesunden Manne die ersten Spuren jener Hals- und Brustkrankheit, welcher er einige Jare darnach zum Opfer fiel. Zwar schien die Krankheit nach ihrem ersten Auftreten nachzulassen und vorüberzugehen; mehrere Semester hindurch konnte Plitt noch seinem akademischen Berufe und seinen litterarischen Arbeiten mit gewontem Eifer sich hingeben. Aber schon am Schlusse des Sommersemesters 1876 erfaßte ihn die Krankheit aufs neue, er lag die Ferien hindurch krank, ebenso den größten Teil des Wintersemesters 1876/77, und sah sich durch das andauernde Leiden genötigt, für das Sommersemester 1877 und für das Wintersemester 1877/78 behufs seiner Erholung Urlaub zu nehmen. In der Tat hatte der Aufenthalt in Reichenhall wärend des Sommers und in Davos wärend des darauffolgenden Winters eine unverkennbar günstige Wirkung; mit Freude und Zuversicht begann Plitt im Sommersemester 1878 seine lange unterbrochene Tätigkeit aufs neue. Der Sommer verlief im ganzen befriedigend; in den folgenden Herbstferien besuchte er noch einmal das Elternhaus in Genin, welches bald darnach durch den Tod seines Vaters sich für ihn und die Seinen schließen sollte. Es gelang ihm, wenngleich mit Mühe, in den beiden folgenden Semestern seine akademische Tätigkeit fortzusetzen; aber die zeitweilig stillgestandene Krankheit kam am Ende des Wintersemesters 1879/80 zu erneutem Ausbruch. Es war sein letztes Krankenlager, ein langwieriges und schweres — die Erprobung und Bewärung seines ausgereiften christlichen Charakters. Wol beseelte den erst im 45. Lebensjare, inmitten einer glücklichen Häuslichkeit, eines Kranzes eben heranwachsender Kinder, eines gesegneten Berufes stehenden Mann der Wunsch einer längeren Lebensdauer, und die Natur der Krankheit brachte es mit sich, daß dieser Wunsch zur Hoffnung sich gestaltete. Aber als diese Hoffnung durch die zunehmende Schwäche sich ihm als vergeblich erwies, sah er mit voller christlicher Klarheit und Gefaßtheit dem Tode ins Angesicht. Wenige Tage vor seinem Abscheiden diktirte er noch seiner Gattin Worte der Manung und des Trostes als geistliches Vermächtnis für die Seinen; am Abend vor seinem Tode befahl er die Fürsorge für seine Kinder einem an sein Sterbebett herangeeilten Freunde. Am Morgen des 10. September 1880 ist er one schweren Todeskampf heimgegangen.

Wir freuen uns hinzufügen zu können, daß der sel. Plitt das druckfertige Manuskript seiner Lutherbiographie, soweit sie unter seiner Hand gediehen war, kurze Zeit vor seinem Tode seiner Gattin mit dem Auftrage übergab, für die Veröffentlichung Sorge zu tragen, und daß diesem Wunsche des Heimgegangenen, nachdem durch seinen Freund, den Hauptpastor E. F. Petersen in Lübeck, das Werk in gleichem Sinne und Geiste vollendet worden ist, in Kurzem entsprochen sein wird. Das Werk, wovon die ersten Lieferungen bereits erschienen sind, trägt den Titel: „D. Martin Luthers Leben und Wirken. Zum 10. November 1883 dem deutschen evangelischen Volke geschildert von D. Gustav Plitt, o. ö. Professor in Erlangen, vollendet von E. F. Petersen, Hauptpastor in Lübeck", Leipzig 1883.

Dr. **F. Frank.**

Plymouthbrüder sind, wie der Name es andeutet, eine englische, in den zwanziger Jaren, zunächst in Irland, besonders in der kleinen Stadt Ennis im Süden, entstandene Sekte, deren gewönlicher Name, wenigstens auf dem Kontinente von Europa, Darbysten ist, eigentlich ein Übername, entlehnt von dem ihres

hervorragendsten Fürers auf dem Kontinente. John Darby († 1882) ist geboren gegen Ende des 18. Jarh. im Schooße einer vornehmen englischen Familie; er studirte nach dem Wunsche seines Vaters die Rechte und wurde Advokat. Indessen entstand seit seiner Bekehrung, an deren Aufrichtigkeit nicht zu zweifeln ist, in ihm der Wunsch, sich dem geistlichen Amte zu widmen. Er zerfiel darüber mit seinem Vater, der ihn sogar enterbte. Ein Oheim nahm sich seiner an und hinterließ ihm ein ansehnliches Vermögen. Darby war mittlerweile anglikanischer Geistlicher geworden. Doch die apostolische Nachfolge erregte in ihm bald starke Zweifel. Er muſste sich gestehen, daſs sie öfter unterbrochen worden sei, und das machte ihn in der Anhänglichkeit an seine Kirche wankend. Ebenso dünkte es ihn, daſs diese Kirche, wenn sie anders ihren Grundsätzen treu bleiben wollte, Paulus nicht als Apostel anerkennen dürfte, weil er nicht in dieser Kirche die Konsekration erhalten hatte. Es ist schwer zu begreifen, wie Darby dazu kam, sich so etwas in den Kopf zu setzen; so viel ist aber gewiſs, daſs er gerade um deswillen sich von seiner Kirche als einer unrechtmäßigen losriſs. Fortan gab er überhaupt den Gedanken auf, daſs es noch eine eigentliche, zu Recht bestehende christliche Kirche gebe, und meinte, es bleibe bis zur bald eintretenden Ankunft des Herrn nichts anderes übrig, als daſs die Gleichgesinnten sich in kleinen Häuflein sammelten, nach Anordnung des Herrn (Matth. 18, 20), bis sie zu ihm in die Wolken entrückt werden (nach 1 Theſſ. 4, 17). Es scheint aber nicht, daſs er rein aus sich selbst auf diese Gedanken gekommen; er ist nicht der eigentliche Stifter der Sekte; wer es sei, ist schwer zu sagen. So viel ist gewiſs, daſs sich zuerst nur einige Wenige, und zwar in Irland, sich „Brüder", „Brüder in dem Herrn" nennend, auf Grund jener Ansichten vereinigten. Es gelang ihnen aber, mehrere zu gewinnen, besonders zu Plymouth, wo ihre Zal in den zwanziger Jaren sich auf 700 bis 1500 belief. Andere Vereinigungen bildeten sich um dieselbe Zeit in London, Exeter und in einigen anderen Städten Englands, und zwar hauptsächlich unter vornehmen, reichen Leuten, die nun Vieles hergaben für die Ausbreitung des Reiches Gottes in ihrem Sinne. Zur Verteidigung und Verbreitung ihrer Ansichten stifteten sie eine eigene Zeitschrift, christian witness, in welche Darby mehrere Artikel einrückte. Eine Opposition von seiten der anglikanischen Geistlichen konnte nicht ausbleiben. Sie tat dem Überhandnehmen der Sekte Eintrag. Zum Teil dadurch wurde Darby bewogen, sein Vaterland zu verlassen. Nach einem kürzeren Aufenthalte in Paris kam er nach Genf, etwa zu Anfang des Jares 1838, und verweilte daselbst zwei Jare. Um dieselbe Zeit traten in der Dissidentengemeinde von Lausanne bedeutende Bewegungen ein. Der wesleyanische Methodismus fand inmitten derselben Eingang. Ein methodistisches Häuflein bildete sich unter der Anfürung eines sehr geachteten Predigers und trennte sich von der Muttergemeinde. Aber dieses Häuflein spaltete sich wider in zwei Teile, indem die einen die wesleyanische Lehre von der Vollkommenheit stark hervorhoben und zugleich, in Übereinstimmung mit J. Wesley, die calvinische Lehre von der Prädestination aufgaben, indes die anderen in Hinsicht der Vollkommenheit nüchterner dachten und auch noch an der Prädestination festhielten; diese muſsten nun von jenen den Vorwurf hören, daſs sie auf halbem Wege der Warheit stehen geblieben seien. Änliche Zerwürfnisse gab es in der Dissidentengemeinde des benachbarten Vevey. Um denselben ein Ende zu machen, lud im Spätherbst 1839 ein einfluſsreiches Mitglied der Dissidentengemeinde von Lausanne Darby ein, sich in diese Stadt zu begeben, um den Methodismus zu bekämpfen. Er kam im Monat März 1840 und siegte — durch Predigten sowie durch eine Schrift: „de la doctrine des Wesleyens à l'égard de la perfection et de leur emploi de l'Ecriture sainte". Im Frühjare 1841 vereinigte sich der größere Teil der Methodisten mit den anderen Dissidenten von Lausanne. Doch Darby hatte Größeres im Plan. Er kündigte öffentliche Vorträge über die biblischen Weissagungen an, die nachher unter dem Titel: „vues sur l'attente actuelle de l'Eglise et des propheties qui l'établissent" erschienen und bald ins Englische und Deutsche übersetzt wurden. Sie machten großen Eindruck und vereinigten eine große Zuhörerzal nicht bloß von Mitgliedern der Dissidentengemeinde.

Nun schien der Schlüssel zu den Weissagungen gefunden, der Schleier gelüftet, der sie bis dahin bedeckt hatte. Zu gleicher Zeit setzte Darby seine Predigten fort, worin er in beweglicher Weise die freie Gnade Gottes zum Heile der Sünder verkündigte. Ihm war das Predigtamt inmitten der Dissidenten zugefallen. Die bisherigen Prediger derselben fanden sich wie durch stillschweigende Übereinkunft beseitigt; wol mochten sie noch bisweilen das Wort ergreifen, aber nicht mehr als die von der Gemeinde bestellten Prediger, und Laien traten neben ihnen in der Versammlung lehrend auf. Auch Glieder der Nationalkirche besuchten diese Versammlungen und genossen das Abendmal, das Darby alle Sonntage austeilte, one sich um die Kirchenordnung der Dissidenten zu kümmern. Daher viele seine Weitherzigkeit rühmten und es lobend hervorhoben, daſs er keinen Unterschied zwischen Dissidenten und Nationalchristen mache und darauf ausgehe, alle Kinder Gottes zu vereinigen.

Als er durch alles Vorhergehende die Gemüter hinlänglich vorbereitet glaubte, ging er an die eigentliche Verwirklichung seines Planes, die bisherige Dissidenz gänzlich auseinander zu sprengen, dadurch die besten Kräfte der Erweckung in der Nationalkirche an sich zu ziehen und einen Kreis von völlig freien Versammlungen, one alle Organisation, um sich herum zu bilden. Denn je mehr alle organischen Formen beseitigt waren, ein desto größerer Spielraum war seiner überwiegenden Persönlichkeit eröffnet. Eine Reihe von Flugschriften, die nacheinander in Lausanne und in Genf erschienen, enthüllten den Revolutionsplan des rürigen Mannes. In der „apostasie de l'économie actuelle“ legte er die Axt an den Baum der christlichen Kirche; die Grundlagen davon waren in den Vorträgen über die gegenwärtige Erwartung der Kirche gegeben worden. Im Traktat „sur la formation des églises“ ging er direkt der Dissidenz zu Leibe und verpönte alle Versuche zur Bildung von neuen Kirchen. Dieselben Ansichten bestätigte und ergänzte der Traktat: „quelques développements nouveaux sur les principes émis dans la brochure sur la formation des églises“. Dazu kommen einige Artikel aus dem „christian witness“ in französischer Übersetzung. Der Traktat „liberté de prêcher Jésus possédée par tout chrétien“ hob alles geordnete geistliche Amt auf durch die ausschweifendste Anwendung der Idee des allgemeinen Priestertums. „La promesse du Seigneur“ (Matth. 18, 20) gab den Walspruch für die darbystischen Versammlungen, worin die Kirche sich auflösen sollte. „Le schisme“ bezeichnete alle diejenigen als Schismatiker, welche sich weigern, an diesen Versammlungen teilzunehmen.

Was die Lehre Darbys anlangt, so betrachtet er die göttliche Offenbarung als eine Reihe aufeinanderfolgender Ökonomieen. Die Ökonomie des Paradieses, der vorsintflutlichen Zeit, des Judentums und des Christentums; jede derselben fordert von dem Menschen Treue gegen das in sie gelegte Gut, darauf beruht ihr Bestand; jede derselben ist aber durch die Untreue der Menschen vernichtet: „So war Adam in dem Zustande der Unschuld verantwortlich: er fiel. Noah war verantwortlich in Bezug auf die Pflicht, sein Haus und seine Familie heilig zu verwalten: er fiel. Israel unter dem Gesetze als Haushaltung (Ökonomie) angesehen fiel ebenfalls“. Besonders gilt das aber von der neutestamentlichen Ökonomie: auch sie ist vernichtet. Darby steift sich dabei auf die Stelle Röm. 11, 22; nach ihr beruhte die ganze christliche Heilsökonomie darauf, daſs die Christen in der Güte Gottes verharren, und zwar dies so gefaſst, daſs die Christenheit im Ganzen es tut. Weicht sie davon ab, d. h. verläſst sie den Weg des Lebens in der Haltung der Gebote, so ist der Gnadenbund zerrissen: Car la bonté de Dieu, dans laquelle l'homme fut placé, est abandonnée par la transgression de l'homme. Der Abfall und damit die Vernichtung der neutestamentlichen Ökonomie fällt schon an das Ende der apostolischen Zeit. Darby beruft sich dafür auf den Brief Judä, auf Stellen wie 1 Jo. 2, 18; 2 Tim. 3, 1 ff.; 2 Petr. 3, 3 f.

Trotz der Vernichtung der göttlichen Ökonomieen gibt es Gläubige, werden einzelne Seelen gerettet. Denn der Bestand der göttlichen Ökonomieen und die Rettung der Einzelnen hängt nicht zusammen; jene dienten der Offenbarung der

göttlichen Vollkommenheit, indem sie den Gläubigen zugleich Belehrung boten; aber die Rettung der Personen wärend ihrer Dauer ist von ihnen unabhängig.

Hieraus ergibt sich die Stellung, die Darby zu der Kirche einnimmt. Seit der Zertrümmerung der neutestamentlichen Ökonomie gibt es nur eine rein innerliche, lediglich durch das Wirken des heiligen Geistes zusammengehaltene Gemeinschaft der Gläubigen. Jede irgendwie organisirte Kirche ist mit dem göttlichen Fluche beladen. Was jetzt Kirche heißt, ist Babel, ein Zustand der Empörung, der die Ankunft des Antichrist vorbereitet. Darum ist es Pflicht, sie zu verlassen, gegen sie zu zeugen. Neue Kirchenbildung vornehmen, hieße so viel als behaupten, dass Gott die zertrümmerte Heilsökonomie wider herstellen wolle, da doch die „apostasie fatale et sans remède“ ist. Eine neue Kirchenbildung setzt eigentlich einen neuen Apostolat voraus. Damit ist nicht nur über die römische, sondern auch über alle protestantischen Kirchen, auch über die Dissidentengemeinden das Verwerfungsurteil gefällt. Alle Versuche der Kirchenbildung beruhen auf völlig unchristlicher Anmaßung. Ist aber die Kirche Christi als solche dahin, so kann natürlich auch keine Rede sein von irgend einem geordneten geistlichen Amte. Im neuen Testamente selbst ist, nach Darbys Auffassung, abgesehen von den Aposteln, nicht die Rede von irgend einem ordentlichen geistlichen Amte. Darüber sprach sich Darby aus in der 1843 erschienenen kleinen Schrift: „le ministère, considéré dans sa nature, dans sa source, dans sa puissance et dans sa responsabilité“, sowie in der anderen Schrift vom Jare 1844: „de la présence et de l'action du s. esprit dans l'église en réponse à l'écrit de Mr. Wolf sur le ministère“. Er geht davon aus, dass die Annahme eines eigenen geistlichen Standes als Mittler zwischen Gott und den Menschen die Wirkung der Tätigkeit und des Leidens Christi aufhebt, der uns das Vorrecht erworben hat, selbst Zugang zu haben vor dem Throne der Gnade. Für die Beseitigung des geistlichen Amtes im protestantischen Sinne wird dasselbe Argument angewendet, wie gegen das katholische Priestertum. Indessen gibt es doch einen Dienst oder Dienste (ministères) am göttlichen Worte; wobei er sich beruft auf 2 Kor. 5, 19. Denn one das wäre das Werk Jesu durchaus unvollendet geblieben; darum hat er den Menschen das Wort der Versönung anvertraut; nun aber ist dadurch kein eigentliches Amt (charge) eingesetzt; der Dienst am göttlichen Worte ist lediglich die getreue und gewissenhafte Anwendung einer Gnadengabe des heiligen Geistes nach 1 Petri 4, 10. Es ist darin nichts, was an menschliche Einrichtung erinnert. Es ist nichts Offizielles, sondern etwas nur Religiöses und Göttliches, wofür das betreffende Individuum nur Christo, dem Haupte des Leibes, Verantwortung schuldig ist. Dieser Gnadengaben gibt es vielerlei; und jeder Gläubige besitzt außer der allgemeinen Gabe des heiligen Geistes noch eine besondere Gabe, die er zum Frommen der Gemeinde anwenden soll nach Röm. 10, 12 u. 1 Kor. 12. Der heilige Geist teilt diese Gaben aus nach seinem Belieben, καθὼς βούλεται, 1 Kor. 12, 19; Ziel des Ganzen ist, dass die Kirche komme zum vollkommenen Mannesalter Christi. Verschieden von den ministères der Gaben sind die Ämter (charges) der Ältesten und Bischöfe und der Diakonen. Sie betrafen nicht die Heilsökonomie, sondern etwas Äußerliches, rein irdische Dinge, die äußerliche Ordnung der Versammlung, die Besorgung ihrer zeitlichen Angelegenheiten, womit Darby jedoch nicht leugnen will, dass solche, die Ämter bekleideten, auch Gnadengaben hatten, wie z. B. Stephanus neben seinem Diakonat auch die Gabe der Prophezeihung hatte; aber es bestand keine organische Verbindung zwischen der Gabe und dem Amte. Wärend jene vom heiligen Geiste sich herleitete, war das Amt das Resultat einer menschlichen Wal und Berufung. Das Alles ist verkehrt in den gegewärtigen Kirchen. Das geistliche Amt bezieht sich auf Geistliches, und es wird durch Menschen übertragen, wärend das doch allein Sache des frei wirkenden Geistes ist. Dazu kommt: Seit dem Abtreten der Apostel und ihrer unmittelbaren Delegirten, Titus, Timotheus u. a., hat niemand das Recht, zu irgend einem Amte in der Kirche, betreffe es auch noch so äußerliche Dinge, zu ernennen. Denn welche geistliche Behörde, welche Gemeinde kann ein apostolisches Mandat vorbringen, die ihr jenes Recht verleiht? Und

sagt man: die Ämter müssen da sein um der Ordnung willen, so wird diese menschliche Ordnung bald als Unordnung vor dem Angesichte Gottes erscheinen. Gnadenmittel ist ausschießlich das Wort; Taufe und Abendmal sind nur Sinnbilder, letzteres stellt dar die Einheit des Leibes Christi und ist zugleich die Feier der Danksagung für das Blut des Lammes, dadurch unsere Sünden getilgt sind. Der Glaube an das Wort aber wirkt die Widergeburt; sie ist nicht eine Umwandlung der Natur, sondern die Schöpfung eines neuen Menschen, welcher, völlig von der Natur unterschieden, seine eigenen Zwecke, Gefüle, Bedürfnisse hat, und diese sind geistlich, himmlisch, göttlich dem entspricht einerseits, dass die Heiligung nicht als sittlicher Prozess gedacht wird, sondern als etwas Momentanes, ein auf einmal vollendetes Werk Gottes, das man dann im Glauben genießt, und andererseits, dass alles Natürliche (Stat, Kunst, Wissenschaft, Handel, Industrie) als unheilig verworfen wird. Das Diesseitige ist an und für sich ungöttlich, Gott hat sich daraus zurückgezogen, Hos. 5, 15.

Daraus erklärt sich endlich der breite Raum, den die eschatologischen Erwartungen im Darbysmus einnehmen. „Der Bräutigam ist nahe, und wir, wir armen Verbannten auf einer feindseligen Erde, sollten wir uns nicht erneuen, um uns auf unsere Abreise vorzubereiten?“ Auf das Einzelne kann hier nicht eingegangen werden; es genügt zu erwänen, dass das Ende als unmittelbar bevorstehend erwartet wird.

Es ist zum Verwundern, dass solche Grundsätze vielen Eingang finden konnten; es erklärt sich diese Erscheinung nur aus einem tief gegründeten Unbehagen teils mit den Zuständen der Nationalkirche, teils mit denen der Dissidentengemeinden, sowie aus großem Mangel an warhaft christlicher Erkenntnis, aus dem Hang zu Neuerungen, endlich aus der unermüdlichen Tätigkeit Darbys und seiner Anhänger. Denn bald gründete er eine Art von kleinem Seminar, worin junge Leute in seine Lehre eingefürt wurden, worauf sie nun auf Missionen ausgingen, und was bezeichnend ist, sich nicht an die Masse der Indifferenten wendeten, sondern lediglich die erweckten Seelen in ihren Netzen zu fangen trachteten, was ihnen denn nicht übel gelang. So wurden denn manche Gemeinden im Waadtlande, sodann in den Kantonen Genf und Bern in Verwirrung gebracht und es bildeten sich darbystische Häuflein. Es gab Streit mit den vom State angestellten Geistlichen und mit den Dissidentenpredigern, wovon einige, die zuerst sich an Darby angeschlossen, sich bald von ihm lossagten. Darby wirkte nicht bloß durch Predigen; er ließ mehrere neue Traktate ausgehen, um seine Grundsätze in erbaulicher Weise zu verteidigen und zu verbreiten. Einige seiner Anhänger gründeten eine Zeitschrift: „le témoignage des disciples de la Parole“, an deren Stelle später die études scripturaires traten, von denen jedoch nur drei Bändchen erschienen. Sie wurden ersetzt durch Le messager évangélique, feuille d'édification chrètienne, Vevey 1860 ff., 23 Jahrgänge, zweimal monatlich erscheinend; le salut de Dieu, feuille consacrée à l'évangélisation und la bonne nouvelle annoncée aux enfants, die beiden letzteren erscheinen einmal im Monat. Eine deutsche darbystische Zeitschrift ist der Elberfelder „Botschafter des Heils in Christo“ seit 1853. Als bei Anlass des Jesuitensturmes am 14. Februar 1845 im Kanton Waadt eine Revolution ausbrach, hatten die Darbysten an einigen Orten Verfolgungen zu leiden. Auch die durch die Revolution herbeigefürten Zustände der Nationalkirche des Waadtlandes waren warlich nicht geeignet, ihnen ihre Separationsstellung zu verleiden. Ihre Zal hätte sich wol bedeutend gemehrt, wenn nicht die Demission der Geistlichen im November 1845 und die Bildung der freien Kirche des Waadtlandes den gärenden Kräften in der Nationalkirche einen anderen Ausweg verschafft hätte.

Auf dem Kontinente von Europa ist nächst der Schweiz Frankreich ihr Hauptsitz, wo sie an sehr vielen Orten sporadisch vorkommen, und auch in Paris, Lyon und Marseille eigene Kongregationen haben, doch bestehen sie meist aus ungebildeten Leuten. In der deutschen Schweiz bestehen gegenwärtig (1883) 15 darbystische „Versammlungen“ mit einer Mitgliederzal, die zwischen 15 und 200 Seelen

schmackt. Die französische Schweiz hat mehr als 60 zum teil sehr bedeutende darbystische „Versammlungen“; die größte ist die in Vevey (nach gütigen Mitteilungen von Herrn Dr. B. Riggenbach in Basel). In England haben sie nie zu rechtem Gedeihen kommen können. Ebensowenig in Deutschland: in Preußen zälte man 1864 nur 153 Darbysten im Reg.-Bez. Arnsberg. In den Resultaten der Zälung von 1875 sind sie nicht mehr besonders angefürt. Da aber die Angehörigen der kleinen protestantischen Sekten zusammen mit Anglikanern und Methodisten nur 2080 Seelen betrugen (Zeitschr. des preuß. stat. Bureaus v. 1877, S. XXX), so haben sie schwerlich zugenommen. Vgl. Herzog in der Ev. KZtg., Berlin 1844, Nr. 23 ff.; Heinz im Repertorium von Reuter, 1845, Septemb., S. 276; Herzog, Les frères de Plymouth et John Darby etc., Lausanne 1845; Godet, Examen des vues Darbystes sur le saint ministère etc., Neuenburg 1846; Grunewald in den Jahrbüchern für deutsche Theol. 1870, S. 706 ff.

Herzog† (Hauck).

Pocacke, Eduard, Lehrer der arabischen Sprache, sowie auch Professor des A. T.'s in Oxford, gest. 1691, ist als Orientalist und Ausleger des A. Test.'s bekannt und verdient, indem er noch früher als Schultens seine Kenntnis der orientalischen, namentlich der arabischen Sprache auf die Erklärung des A. Test.'s anwandte. In dieser Weise kommentirte er Hosea, Micha, Joel, Malachia. Er machte sich auch verdient durch Herausgabe des Geschichtswerkes des Eutychius von Alexandrien (s. Band IV, S. 419), der historia compendiosa des Abulfaradsch (s. Bd. I, S. 111) und einiger Abhandlungen des Maimonides.

Herzog†.

Pönitentiarius heißt der die Buße auferlegende Geistliche. Der Ausdruck Pönitentiar wird indessen nicht von jedem Beichtvater gebraucht, sondern vorzugsweise von einem solchen, der den Bischof vertritt. Wir finden dergleichen zeitig im Orient (Socrates h. e. V, 19), später noch im Occident (s. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina, P. I, lib. II, c. VII, nr. XIII—XV, cap. X, nr. V sq.). Das Laterankonzil von 1215 can. 10 (in c. 15, X, de officio jud. ord. I, 31) verordnete allgemein: „tam in cathedralibus, quam in aliis conventualibus ecclesiis viros idoneos ordinari, quos episcopi possint coadjutores et cooperatores habere . . . in audiendis confessionibus et poenitentiis injungendis . . .“ Demgemäß wurde in vielen Diözesen ein eigener bischöflicher Pönitentiar eingefürt und als Mitglied des Kapitels besonders autorisirt. Im Mainzer Sprengel ist dies eine ordentliche Einrichtung schon vor der Mitte des 13. Jarhunderts. Man s. das im J. 1246 zu Fritzlar gehaltene Provinzialkonzil c. 4 (bei Hartzheim, Concilia Germaniae III, 572). Das Mainzer Provinzialkonzil von 1310 verfügt, dass jeder Bischof zwei Pönitentiare für die Reservate bestelle, von denen er einen bei sich habe, der andere Mitglied des Kapitels sei (Hartzheim a. a. O. IV, 221). Indessen wurde die Einrichtung doch nicht überall getroffen, und einzelne Bischöfe nahmen die Reservate strenger für sich in Anspruch (vgl. Synode von Konstanz von 1463 und 1483 bei Hartzheim a. a. O. V, 469. 565 u. a. Beispiele aus anderen Ländern gibt Thomassin a. a. O. Kap. X, Nr. VI f.). Das tridentinische Konzil bestimmte endlich sess. XXIV, cap. VIII, de reform.: „In omnibus etiam cathedralibus ecclesiis, ubi id commode fieri poterit, poenitentiarius aliquis cum unione praebendae proxime vacaturae ab episcopo instituatur, qui magister sit vel doctor aut licentiatus in theologia vel jure canonico, et annorum quadraginta, qui aptior pro loci qualitate reperiatur, qui, dum confessiones in ecclesia audiet, interim praesens in choro censeatur“. Nähere Erläuterungen über diese Verordnung sind durch die Kongregation für das Tridentinum ergangen und mitgeteilt bei Ferraris bibliotheca can. s. v. canonicus, Art. IX, nr. 47 sq. und in der Richterschen Ausgabe des Konzils zu dieser Stelle S. 344. 345. Bei den neueren Einrichtungen der Domkapitel ist mehr als bisher auf die Bestellung eines eigenen Kapitularen für die Vertretung des Bischofs in den Reservaten (s. d. Art. Casus reservati, Bd. III,

S. 161) Rücksicht genommen, wie in Baiern, Preußen, der oberrheinischen Kirchenprovinz, der Schweiz. — Ein eigener Poenitentiarius major (Großpönitentiar) steht in Rom an der Spitze der Poenitentiaria (s. d. Art. Kurie Bd. VIII, S. 320; vgl. Bangen, Die römische Curie, Münster 1854, S. 419 f.). Als Vertreter desselben erscheinen die poenitentiarii minores, welche in St. Peter, im Lateran und in St. Maria Maggiore für die Gläubigen aller Sprachen bestehen (a. a. O. S. 422). **H. F. Jacobson† (Mejer).**

Pöschl, Thomas, der Stifter der schwärmerischen Sekte der Pöschlianer, war am 2. März 1769 zu Höritz in Böhmen geboren, römisch-katholischer Konfession, seit dem 6. September 1796 Priester in der Linzer Diözese und seit 1806 Benefiziat-Cooperator und Vorsteher der Stadtschule zu Braunau. Als Cooperator bereitete er den unglücklichen Buchhändler Palm zum Tode vor und begleitete ihn auch zur Hinrichtung. Gerade dieses Ereignis scheint seinen onehin überspannten und zur Schwärmerei geneigten Geist gewaltig erschüttert zu haben, denn von jetzt an offenbarten sich an ihm vielfach Spuren von Tiefsinn und Melancholie. Als er darauf als Landkaplan nach Ampfelwang im Dekanate Vöklabruck in Oberösterreich versetzt wurde, fand er darin eine Zurücksetzung, die seiner schwärmerischen Richtung neue Narung bot; nun hielt er sich für einen Märtyrer des Glaubens; er träumte von Visionen und Offenbarungen, glaubte sich berufen, eine neue Kirche zu stiften. In seinem Pfarrorte und in anderen benachbarten Ortschaften (Azbach, Unkenach, Gampern, Schärfling) gewann er Anhänger, besonders unter dem weiblichen Geschlechte, deren Zal er durch Predigten, fliegende Blätter und kleine Broschüren zu steigern wußte. Seine Lehre ging wesentlich dahin, daß Gott und die Jungfrau Maria allen Reinen erscheine und sich offenbare, daß Christus in ihren Herzen wone und sie zu allen Handlungen leite. Die Reinigung des Menschen sei daher die Hauptsache in seinem Leben; denn sie nur könne ihm den Himmel öffnen, und sie zu unterlassen oder ihr sich zu entziehen, müsse zum Tode füren, der dann allein noch die Reinigung schaffen könne. Durch die Reinigung — eine Art Exorcismus — sollte der Teufel aus dem Menschen getrieben werden; dazu wurde dem sich Reinigenden ein gewisses Pulver und Öl eingegeben. Beide Mittel bewirkten heftige Konvulsionen, wärend welcher Frauen in bacchantischer Wut um die sich Reinigenden herumtanzten und den Teufel vertreiben halfen. Die Gebetsübung bezeichnete Pöschl als ein wichtiges, der Reinigung dienendes Mittel; daher wurde sie mit der größten Anstrengung bald mit gesenktem Haupte, bald auf der Erde mit hingestrecktem Körper vollzogen, in der Erwartung, daß sich der Himmel öffnen sollte. Dem Zwecke der Reinigung dienten auch oft widerholte Opfer für Messen, Wallfarten, strenge Fasten und Communiciren mit oder one Beichte. Auch Frauen sollten die Beichte abnehmen und Absolution erteilen können. Endlich meinte Pöschl, daß eine allgemeine Judenbekehrung nahe bevorstehe, daß das Juden- und Christentum zu einer allgemeinen Religion verschmolzen, eine neue, jüdisch-katholische Kirche gegründet, dann aber das tausendjärige Reich beginnen und eine Auswanderung nach dem neuen, im Diamantenglanze stralenden Jerusalem eintreten werde. Diese Lehren sollte man, nach Pöschls Äußerung, selbst unter der Gefar des Todes bekennen, denn außerdem würden die neuen Offenbarungen verloren gehen.

Das Treiben Pöschls und der Pöschlianer zog manche ernstliche Störung der bürgerlichen Ordnung nach sich, daher schritten die Behörden mit strengen Maßregeln gegen die Schwärmer ein, hoben die Versammlungen derselben auf, zogen die Teilnehmer zur Untersuchung, veranstalteten, um sich ihrer zu bemächtigen, nächtliche Streifzüge und schritten mit Verhaftungen gegen sie vor. Pöschl selbst kam erst eine Zeit lang unter die spezielle Aufsicht des Dekanates von Vöklabruck, wurde dann eingezogen (1814) und nach Salzburg in Haft gebracht. Das steigerte nur den Glaubenseifer seiner Anhänger; sie wußten mit ihrem Oberhaupte eine geheime Verbindung zu unterhalten, erwälten aus ihrer Mitte den Bauer Joseph Haas zum Fürer, erkannten in der Rückkehr Napoleons von Elba (1815) das Erscheinen des Antichrists, erwarteten den nun erfolgenden Eintritt des tau-

sendjärigen Reichs, und schritten bis zu den Ausbrüchen des wildesten Fanatismus vor; die Ermordung der Unreinen bezeichneten sie als ein Gebot des Herrn. Am Karfreitage 1817 beschlossen sie, in der Nähe von Ampfelwang dem Herrn ein Menschenopfer zu bringen, das Opfer aber durch das Loos zu bestimmen. Das Loos fiel auf Haas, der aber seine 19 Jare alte Pflegetochter dazu beredete, statt seiner als freiwilliges Opfer zu sterben. Sie wurde darauf in furchtbarer Weise ermordet, mit ihr die Mutter des Haas und ein alter Mann. Pöschl, der von diesen Greueln in seinem Gefängnisse hörte, verabscheute sie tief; er wurde nach Wien gefürt und im Deficientenpriesterhause verwart; bald ließen sich die Spuren von Geisteszerrüttung deutlich erkennen, er starb am 15. November 1837. Schon vor seinem Tode war durch geeignetes Einschreiten der Behörden die Sekte der Pöschlianer verschwunden. Übrigens hatten sich ihre Spuren 1816—1817 auch in Würzburg und in der Umgegend gezeigt; der Augustiner Conventual Johannes Hoos hatte hier mit Bernhard Müller von Kostheim bei Mainz den religiösen Wansinn jener fanatischen Schwärmer geweckt, aber das Einschreiten der geistlichen und weltlichen Behörden unterdrückte ihn bald. Vgl. Würth, Die protestantische Pfarrei Vöklabruck von ihrer Gründung im Jare 1812 unter Bayern bis zu ihrer förmlichen Auflösung im Jare 1825 nach ihrem Rückfall unter Österreich; ein Beitrag zur Kenntnis des Zustandes der Protestanten in Österreich und der Pöschlianer jener Gegend, Marktbreit 1825; L. Feuerbach, Anselm Ritter von Feuerbachs Leben, Leipzig 1852, Th. 2; J. C. L. Gieselers Kirchengeschichte der neuesten Zeit, von D. E. R. Redepenning, Bonn 1855, S. 338 f.

Neudecker †.

Poiret, Peter, wol der einzige Mystiker unter den französischen reformirten Theologen, ward geboren zu Metz 1646. Sein Vater war Schwertfeger, er selber sollte sich zuerst der Bildhauerkunst widmen, lernte aber im 13. Jare lateinisch, fand später zu Buchsweiler ein Unterkommen als französischer Lehrer bei den Kindern des Herrn von Kirchheim, Statthalters des Grafen von Hanau-Lichtenberg, und ging 1664 nach Basel, wo er Theologie studirte. Vier Jare später ward er Prediger zu Heidelberg; von da ward er 1672 ebenfalls als Prediger nach Anweiler im Zweibrückischen berufen. Hier las er Tauler, Thomas a Kempis und andere mystische Schriftsteller; sie entschieden von nun an seine Geistesrichtung. Nachdem er, durch die Kriegsunruhen genötigt, Anweiler 1676 verlassen hatte, lebte er mehrere Jare in Holland und zu Hamburg, bis er sich 1688 nach Rheinsburg unweit Leyden zurückzog, wo er in völliger Abgeschiedenheit bis an sein im Jare 1719 erfolgtes Ende sich nur mit mystischer Theologie beschäftigte. Durch das Ergreifen des Tiefsten und Innersten im Glaubensleben hielt er sich für über die äußeren Gegensätze der Kirche erhaben, war jedoch nicht frei von unklarer Schwärmerei; sein Mystizismus war die in Gefül und Phantasie wurzelnde Theologie der Liebe oder des Herzens, wie er selber sie zu nennen pflegte. Dabei nahm er alles auf, was er in älteren und neueren, zumal katholischen mystischen Schriftstellern fand; am innigsten schloss er sich der Antoinette Bourignon an, mit der er persönlich befreundet war, die er gegen Verunglimpfungen verteidigte und deren Leben er beschrieb. Eine Fortbildung oder eigentümliche Gestaltung des Mysticismus sucht man vergebens in seinen eigenen Schriften, die übrigens in geringerer Zal sind, als seine Ausgaben und Übersetzungen der Werke Anderer. So hat er die Imitatio Christi, die deutsche Theologie, die Schriften der heiligen Katharina von Genua ins Französische übersetzt, und die der Bourignon, der Madame Guyon und mehrere andere herausgegeben, meist mit längeren Vorreden versehen. Auch Jakob Böhmes Grundsätze hat er in einem lateinischen Büchlein kurz zusammengestellt. Die bemerkenswerthesten seiner eigenen Werke sind: L'économie divine ou Système universel et démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes, Amsterdam 1687, 7 Bde. 8°; La paix des bonnes âmes dans toutes parties du Christianisme, sur les matières de la religion et particulièrement sur l'Eucharistie, Amsterdam 1687, 12°; Les principes solides de la religion et de la vie chrétienne, appli-

qués à l'éducation des enfants, Amsterstam 1705, 12°. Sein der Übersetzung der deutschen Theologie beigegebener, immer brauchbarer Catalogue des écrivains mystiques ist auch anderen seiner Werke beigedruckt, welche fast alle auch ins Lateinische, Holländische und Deutsche übersetzt worden sind. **C. Schmidt.**

Poissy, Religionsgespräch zu, im September 1561. Katharina von Medici als Regentin Frankreichs wärend der Minderjärigkeit ihres Sones Karls IX., fülte die Notwendigkeit, auf irgend eine Weise zwischen den Katholiken und den Reformirten, die zalreich, mächtig und einflussreich waren, eine friedliche Verständigung zu bewirken. Sie konnte um so eher sich dieser Hoffnung hingeben, da die Reformation unter allen Ständen bis zu den höchsten Würdenträgern der Kirche und des States hinauf lebhafte Sympathieen geweckt hatte. Dies zeigte sich in der Notablenversammlung in Fontainebleau im August 1560, in der Generalversammlung der Stände, am 13. Dezbr. 1560 zu Orleans eröffnet, am 31. Januar 1561 geschlossen mit der bestimmten Erklärung, dass die Versammlung im Monat Juni wider stattfinden sollte. Damals aber wurden die Geistlichen vom Adel und vom dritten Stande getrennt. Wärend diese beiden Stände im Städtchen Pontoise versammelt wurden, beschied der Hof, damals in St. Germain verweilend, die Geistlichen nach der nahe gelegenen Abtei Poissy; dahin wurden sämtliche Bischöfe und Erzbischöfe des Reiches, sowie die Stellvertreter der abwesenden Prälaten berufen. Die Versammlung sollte teils für die bevorstehende Erneuerung des Tridentinum vorarbeiten, teils als eine Art von Nationalkonzil die Reformation der französischen Kirche betreiben, teils endlich aus dem Reichtum der Kirche die Schuldenlast des Königreiches verringern helfen. Die Versammlung wurde am 28. Juli 1561 eröffnet. Die Zumutung aber, die der Kanzler Michel de l'Hospital im Namen des Königs den Versammelten nicht undeutlich machte, dass sie an eine Reformation nicht nur der Missbräuche, sondern auch der Lehre Hand anlegen sollten, fand bei den Prälaten, wie natürlich, eine sehr geteilte Aufnahme. Noch weniger konnten sich viele darein finden, dass auch die Reformirten angehört werden sollten. So hatte es nämlich die Generalversammlung in Orleans beschlossen, und dieser Beschluss war vom Könige genehmigt worden. Wie man dazu gekommen, wie das mit anderen Bestrebungen zusammenhing, das bedarf einer näheren Erörterung.

Im Oktober 1557 war Beza nebst einigen anderen französisch-reformirten Theologen nach Worms gekommen und hatte die dort versammelten deutschen Theologen um eine Verwendung zu Gunsten der in Paris eingekerkerten Evangelischen bei Heinrich II. gebeten. Die deutschen Theologen forderten die Übergabe eines Glaubensbekenntnisses. Beza übergab eine Erklärung, die als Glaubensbekenntnis gelten konnte; es war darin gesagt, dass die Reformirten mit der augsburgischen Konfession vollkommen übereinstimmten, den einzigen Artikel vom Abendmal ausgenommen, der noch streitig sei, von dem sie aber hofften, dass er nach beiderseits gehörter Erklärung frommer und gelehrter Männer wol beigelegt werden könnte. Dies sowie die persönliche Verwendung Bezas bei mehreren deutschen Fürsten hatte zur Folge, dass namentlich der pfälzische Kurfürst Otto Heinrich bei dem französischen König die Sache der evangelischen Gefangenen in Paris vertrat. Zu gleicher Zeit aber wuchs in Deutschland die Spannung zwischen den beiden protestantischen Schwesterkirchen. Als Friedrich von der Pfalz zum schweizerischen Bekenntnis übertrat, kam ein großer Schrecken über das weitere Eindringen des Calvinismus über die deutschen Lutheraner. Die württembergischen Theologen zeigten sich besonders eifrig in Ausprägung des strengsten lutherischen Lehrbegriffes. Bald darauf, im Frühjar 1561, ließ König Anton von Navarra, der neue Generalstatthalter des Königreichs, die deutschen evangelischen Fürsten auffordern, Gesandtschaften mit Verwendungen für die französischen Protestanten an den Hof abzuordnen, worauf er deutscherseits ermant wurde, die Augsburg. Konfession zur Annahme zu bringen, und zwar besonders im Punkte der Lehre vom Abendmal. Welch ein Triumph, wenn Anton mit seiner ganzen Partei und vielleicht gar mit dem ganzen Lande zum lutherischen Lehrbegriffe sich bekennen

sollte! Besonders Herzog Christoph von Württemberg zeigte sich in dieser Weise tätig. Bereits am 12. Juni fertigte er einen besonderen Gesandten an Anton ab, mit einem Exemplar der A. Konf., des neuen württembergischen Bekenntnisses und verschiedener anderer Bücher der lutherischen Theologen. Zur Durchfürung der Reformation drang er auf ein Nationalkonzil. Dieselben Bücher übersandte er dem Herzog von Guise mit der Bitte, zu prüfen, ehe er verfolge. Der württembergische Gesandte fand die Prälatenversammlung, die als Nationalkonzil handeln sollte, bereits ausgeschrieben. In dieser Beziehung war seine Botschaft bereits überflüssig geworden. Aber des Herzogs Rat, protestantische Theologen beizuziehen, fand Aufnahme bei dem Könige und der Regentin, und auch seine Empfehlung der A. Konf. blieb nicht one Nachwirkung. Am 25. Juli verkündigte ein königliches Patent allen, die in der Religionsangelegenheit zu Poissy etwas vorbringen würden, freies, sicheres Geleit. Die katholisch gesinnten Prälaten gingen in dem Sinne darauf ein, dass die reformirten Prediger aus der Schrift und den Kirchenvätern widerlegt werden sollten. Der Kardinal von Lothringen versprach dies zuversichtlich und begehrte keine anderen Waffen als die Schrift und die Kirchenväter. Er nahm sich auch vor, den Zwiespalt zwischen Lutheranern und Reformirten zu benutzen, um diese in die Enge zu treiben. Die Reformirten dagegen waren voll Freude und Hoffnung.

Demgemäß wurde also die Sache des Colloquiums von allen Seiten betrieben. Schon vor dem 25. Juli ging ein Bote mit Briefen von Anton, Condé und Coligny und der Gemeinde zu Paris nach Genf ab, um Beza zur Teilnahme einzuladen. Dieser, nächst Calvin das Haupt der Genfer Reformation, war durch seine Umgangsformen, seine Kenntnisse, seine Gewandtheit der dazu geeignete Mann. Auf den besonderen Wunsch der Regentin wurde auch ihr Landsmann Peter Martyr Vermigli, damals Professor in Zürich, berufen. Ebenso wurden die deutschen evangelischen Fürsten gebeten, ihre Theologen abzusenden. Allein bei der herrschenden konfessionellen Spannung konnte man sich über die den Theologen mitzugebenden Instruktionen, die man doch gleichförmig zu machen wünschte, nicht einigen. Nach langen Verhandlungen zogen sich die meisten Fürsten zurück; und als endlich von Heidelberg und Stuttgart Theologen abgingen, fanden sie die Versammlung bereits geschlossen.

Beza war sogleich bereit, die Einladung anzunehmen, aber die Genfer Regierung empfand es übel, dass man sich bloß an Beza, nicht auch an sie gewendet, da sie ihm den Urlaub zu geben hatte. Da zugleich die Züricher Bedenken äußerten wegen Martyrs Absendung, da die Kunde einlief von einem neuen harten Edikte gegen die Reformirten, so fand man es in Genf nicht ratsam, Beza, auf dem onehin ein Kontumazurteil als auf einem um der Religion willen Ausgewanderten laste, wegziehen zu lassen, und er musste mit schwerem Herzen an die Gemeinde in Paris schreiben, er werde dem Kolloquium nicht beiwonen. Dieser Brief war für die Prediger, welche schon anfingen, sich einzufinden, und für die Häupter der Reformirten am Hofe ein warer Donnerschlag. Sogleich erließen sie an Beza ein dringendes Schreiben, doch ja ihnen seine Hilfe nicht zu versagen (10. Aug. 1561), und Anton von Navarra musste an die Herren von Genf schreiben und sie bitten, Beza ziehen zu lassen. Das wirkte. Wärend Martyr noch in Zürich festgehalten wurde, trat Beza am 17. August seine Reise an und traf am 22. Aug. in Paris ein. Die Freude über seine Ankunft war um so größer, als unterdessen bereits große Besorgnis entstanden war wegen der Anschläge der Gegner. Am anderen Tage, hieß es, sollte Franz von Guise mit einem tüchtigen Haufen bei Hofe eintreffen, daher Coligny mante, man solle allenthalben Hilfe zusammenraffen und sie auf das Allerschnellste an das Hoflager schicken. Solches schrieb Beza an Calvin in Genf drei Stunden nach seiner Ankunft in Paris. Er setzt hinzu: „du siehst, welch ein Tumult bevorsteht, wenn der Herr nicht auch hierin uns in Gnade bewart. Ich für meinen Theil, der ich vielleicht in einen Bürgerkrieg, statt in ein Kolloquium geraten bin, werde mich hier ruhig verhalten, bis die Unserigen am Hofe, von meiner Anwesenheit benachrichtigt, mich wissen lassen, was ich thun soll“.

Diese Besorgnis zeigte sich damals als unbegründet, sie sollte sich aber später nur zu sehr verwirklichen. Tags darauf am Hofe zu St. Germain eingefürt, fand Beza sehr freundlichen Empfang. Am Morgen des folgenden Sonntags, dem Tage nach seiner Ankunft in St. Germain, hielt er, aufgefordert von den Seinen, in der Wonung von Condé Gottesdienst. Wer nur Zutritt erhalten konnte, fand sich ein, viele aus Neugierde, um die ihnen unbekannte Art und Weise des neuen Gottesdienstes zu sehen, andere aus dem Wunsche, den von den Hohen und Höchsten geschätzten Mann ansichtig zu werden. Eine feierliche Stille der Verwunderung bei den Einen, der Begeisterung bei den Anderen lag auf der Versammlung, als der ketzerische Prediger das Wort auslegte. Am Abend wurde er zum Könige von Navarra eingeladen, der damals zwar auf die katholische Seite hinüberneigte, aber schon aus Charakterschwäche den Mann, der am Hofe so gnädige Aufnahme fand, nicht zurückstoßen mochte. Er fand bei ihm eine glänzende Gesellschaft, die Königin Katharina, Condé, Kardinal Bourbon, Kardinal von Lothringen. Dieser suchte ihm etwas anzuhaben: in einem Buche, das man ihm zuschreibe, heiße es, Christus sei im Brote wie im Kothe, in coena sicut in coeno. Beza erwiderte, das sei eine baare Verleumdung. Es war ein Gedächtnisfehler des Kardinals; Melanchthon hatte jenen Satz als aus der Zwinglischen Abendmalslehre sich ergebend aufgestellt. Darauf brachte der Kardinal, seinem vorhin erwänten Plane gemäß, das Gespräch auf die Differenzen zwischen Lutheranern und Reformirten. Als Beza entgegnete, dass beide in Verwerfung der Wandlung übereinstimmten, gab der Kardinal zu, dass man ob der Wandlung sich nicht trennen sollte, dass die Theologen Unrecht getan, einen Hauptartikel daraus zu machen. Als derselbe ihn fragte: bekennt ihr, dass wir im Abendmale natürlich und dem Wesen nach des Leibes und Blutes Christi teilhaftig werden? antwortete Beza, seine Verneinung und Bejahung in Eins zusammenfassend: „man nimmt mit der Hand, ißt und trinkt die natürlichen Zeichen, die bezeichnete Sache aber, Christi Blut und Leib, wird Jedermann warhaft und one alle Täuschung angeboten, aber nur geistlich, durch den Glauben empfangen, nicht mit der Hand und auch nicht mit dem Munde. Demungeachtet ist dieses Empfangen und Teilhaftigwerden so gewiss, als dasjenige, welches wir mit den Augen sehen und mit den Händen berüren, uns nur immer gewiss sein kann, obgleich das Geheimnis dieser Teilnahme, dieser Wirkung des heiligen Geistes und des Glaubens all unser Wissen und Verstehen übersteigt". — „Das gefällt mir, gnädige Frau", sagte der Kardinal zur Königin, „und das ist auch meine Überzeugung; und wenn man so friedlich und mit Gründen verfärt, ist alle Hoffnung vorhanden, dass die Unterhandlungen einen glücklichen Ausgang haben werden". „Sehen Ew. Majestät", sagte Beza zur Königin, „das sind die schon so lange verfolgten und verleumdeten Sakramentirer". Worauf Katharina an den Kardinal sich wendete: „Höret Ihr, Herr Kardinal! er sagt, dass die Sakramentirer keine andere Meinung haben, als welcher Ihr selbst beistimmt". Beim Weggehen bezeugte dieser dem Beza, dass es ihn freue, seine Bekanntschaft gemacht zu haben, und setzte hinzu: „Ihr werdet finden, dass ich nicht gar so schwarz bin, als man mich gemacht hat". Es war über diesen Verhandlungen 11 Uhr geworden. Doch ersuchte man Beza, noch zu bleiben und den Tag mit Gebet und Ansprache zu beschließen, was er willig, freudig, one alle Spur von Ermüdung tat.

Beza konnte sich mit den besten Hoffnungen zur Ruhe begeben; hatte er doch selbst auf die weniger Günstigen einen vorteilhaften Eindruck gemacht. Schien doch selbst der Kardinal von Lothringen bereit, der besseren Ansicht Gehör zu geben. Freilich konnten diejenigen, die diesen Mann näher kannten, kaum glauben, dass, was er zu Beza gesagt, im Ernste gemeint sei. Daher hatte ihm beim Weggehen ein Hoffräulein schalkhaft zugerufen: „Guter Mann für diesen Abend, aber morgen?" (Bon homme ce soir, mais demain quoi?). In der Tat streute er am anderen Tage aus, Beza sei von ihm überwunden und zum römischen Glauben zurückgebracht worden. Sogar an der königlichen Tafel war davon die Rede, aber die Königin selbst bezeugte die Unwarheit dieser Aussage. Die Ka-

christlichen Zungen an. Beza zu fürchten. Die Reformirten waren voll freudiger Erwartung und Hoffnung.

Schon einige Tage vor Bezas Ankunft hatten die reformirten Prediger eine Bittschrift überreicht, worin sie dem König für das ihnen gewährte sichere Geleit dankten, ihn baten, ihr Glaubensbekenntnis (s. d. Art. „Französisches Glaubensbekenntnis" Bd. IV, S. 673) aufs neue gnädig anzunehmen und den Prälaten zu befehlen, dass sie dasselbe untersuchen und was sie dagegen zu erinnern hätten, öffentlich in Gegenwart der Abgeordneten des reformirten Teiles vorbringen und diesen freie Antwort gestatten sollten, damit, nachdem alles protokollirt, verglichen, und vor Se. Majestät den König gebracht sein würde, dieselbe nebst dem Regentschaftsrate darüber nach Recht und Gerechtigkeit einen Beschluss fasse. „Damit aber das Religionsgespräch nach gehöriger Ordnung stattfinde, haben wir etliche unumgänglich notwendige und Jeglichem gewiss einleuchtende Artikel aufgestellt, deren Beachtung wir Allen zu befehlen untertänigst bitten: 1) Die Bischöfe und Geistlichen können nicht unsere Richter sein, weil sie unsere Gegenpartei sind; 2) der König im Beisein der Königin, der übrigen Prinzen von Geblüte und anderer rechtschaffener und durch heilsame Lehren ausgezeichneter Personen mögen das Kolloquium präsidiren; 3) alle Streitpunkte sollen allein durch Gottes Wort im A. und N. T. entschieden werden, als auf welches allein der Glaube sich gründen kann. Bei schwierigen Ausdrücken soll man im A. T. den hebräischen, im N. T. den griechischen Urtext zu Hilfe nehmen; 4) zwei von jeder Partei bestellte Schreiber sollen Tag für Tag ihre Protokolle gegeneinander vergleichen, und diese sollen nur dann als richtig anerkannt werden, wenn beide Parteien sie gesehen und unterzeichnet haben". Diese Bittschrift wurde am 17. August in feierlicher Audienz dem König übergeben. Dieser nahm sie gnädig auf und versprach bald darauf Bescheid zu geben, indem er die Prälaten davon in Kenntnis zu setzen gedenke, um womöglich mit ihrer Beistimmung die Sache ins Reine zu bringen. Man begreift übrigens, dass die Begehren der Reformirten den allermeisten Prälaten sehr missfielen. Beza, der, wie bevorwortet, am 22. August angekommen, betrieb die Sache auf das Eifrigste. An der Spitze einer neuen Deputation begab er sich zum König und widerholte jene Begehren mit der Erklärung, dass es ihm und den Seinen, wenn die Begehren abgeschlagen würden, unmöglich sei, mit gutem Gewissen und mit der Überzeugung, für die Beruhigung des Reiches zu handeln, dem Gespräche beizuwonen. Die Königin erwiderte, die Abgeordneten möchten sich mit dem Bescheide begnügen, dass die Bischöfe in keiner Weise Richter sein sollten; etwas Schriftliches aber von sich zu geben, scheine unpassend, da die Bischöfe davon Anlass nehmen könnten, das Gespräch zu vereiteln. Alsobald nachdem die Abgeordneten die königlichen Zimmer verlassen, erschienen 12 Doktoren der Sorbonne, um gegen alle Verhandlungen mit Ketzern, welche die Bischöfe nicht als ihre Oberen erkennen, zu protestiren; als diese Protestation nicht angenommen wurde, verweigerte die Sorbonne alle Teilnahme an dem zu haltenden Gespräche; es fanden sich also Mitglieder der Fakultät ein auf rein private Weise.

Am Vormittage des 9. Sept. nahm endlich das Gespräch seinen Anfang im großen Refektorium des Nonnenklosters zu Poissy. Der junge, damals gut aussehende König nahm unter dem für ihn errichteten Thronhimmel Platz. Er war umgeben von seiner Mutter, den Prinzen und Prinzessinnen des königlichen Hauses, den Großwürdenträgern der Krone und vielen Herren und Damen vom Hofe. Von geistlichen Herren waren anwesend: Kardinal von Tournon, Präsident der Prälatenversammlung, die Kardinäle von Lothringen, von Chatillon (dieser zur Reformation sehr geneigt), von Armagnac, von Bourbon, von Guise, die Erzbischöfe von Bordeaux und Embrun, 36 Bischöfe, die Stellvertreter der abwesenden Prälaten, die Abgeordneten der Abteien und Stifte in großer Zal, Doktoren der h. Schrift, viele Mitglieder der Sorbonne, — überdies Zuhörer in Menge. Da man dem Kampfe nicht ausweichen konnte, so war alles aufgeboten worden, um durch Zal und äußere Pracht im Aufzuge die Hugenotten zu überbieten und, wenn möglich, einzuschüchtern. Die zwanzig Abgeordneten der reformirten Ge-

meinden und ihre Ältesten, im ganzen 34 Personen, mussten einige Zeit warten, ehe sie Zutritt erhielten. Als sie durch die auf beiden Seiten neugierig sich andrängende Menge hindurch in den Versammlungssaal eingefürt wurden, entfuren einem Kardinal die Worte: „da kommen die Genferhunde". „Ja warlich", erwiderte Beza, „treue Hunde tun not in der Schafhürde des Herrn, um anzubellen gegen die reißenden Wölfe". Die Männer blieben am Eingange des Sales stehen, denn Sitze wurden ihnen nicht angewiesen.

Nachdem der König einige Worte über den Zweck der Versammlung gesprochen, hieß er den Kanzler vortreten und der Versammlung den Zweck derselben näher darlegen: „der König habe, nach dem Beispiele seiner Vorfaren, wenn sie in gleicher Not waren, die Prälaten zu sich gerufen, um ihnen die Lage der Dinge darzulegen und ihren Rat und Hilfe zu begehren. Er bitte sie nun, auf Mittel zu sinnen, wie der Zorn der beleidigten Gottheit zu versönen sei; ebenso bitte er, die Prediger der neuen Sekte so zu empfangen, wie ein Vater seine Kinder empfängt, und sich der Mühe zu unterziehen, sie zu belehren und zu unterweisen. Sollte sich, gegen alles Erwarten, die Unmöglichkeit herausstellen, sie zur Widerkehr zu bewegen, so werde man wenigstens nicht wie bisher behaupten können, dass sie ungehört verdammt worden seien. Eine getreue Darstellung der Verhandlungen werde im ganzen Königreiche veröffentlicht werden und das Volk sich überzeugen können, dass die neue Lehre aus guten, gerechten und gewissen Gründen verworfen worden. Übrigens verspreche der König, immer und überall der Beschützer und Verteidiger seiner Kirche zu sein". Offenbar war das Versprechen, die Bischöfe nicht als Richter aufzustellen, nicht eigentlich gehalten worden. Indessen gab der Kanzler am Schlusse seiner Rede den Prälaten denn doch zu bedenken, dass, wenn ihr Spruch gerecht und leidenschaftslos sei, er Geltung haben werde, nicht aber dann, wenn er durch Herrschsucht und Ehrgeiz eingegeben worden. Mit Dank gegen Gott möchten sie erkennen, dass Er ihnen diese Gnadenfrist gewärt habe, um ihnen zur Selbsterkenntnis zu verhelfen. Bliebe sie unbenützt, so sei gewiss anzunehmen, dass der Herr drein greifen und dass sein Gericht über sie mit unsäglichem Jammer und Verderben hereinbrechen werde.

Darauf rief der Herold: „Theodor von Beza hat das Wort!" Beza, in schwarzer Edelmannstracht, trat vor die Schranken und sprach mit fester und volltönender Stimme: „Sire, da der Ausgang jedes Unternehmens von Gottes Gnade und Beistand abhängt, so wird es Ew. Maj. weder übel noch befremdend finden, wenn wir mit der Anrufung seines Namens beginnen". Hierauf fiel er auf die Kniee, sowie die Begleitung, und in feierlicher Stille sprach er das Gebet, womit damals der Gottesdienst in Genf eröffnet wurde und das in den französischen reformirten und selbst in einigen deutschen Kirchen (z. B. in Basel) bis jetzt gebräuchlich ist als Eingangsgebet des sonntäglichen Gottesdienstes (Beza hat Einiges ausgelassen, Anderes, auf den Moment Bezügliches, beigefügt); auch die Königin kniete nieder, die Kardinäle standen wenigstens auf und nahmen den Hut ab. — Darauf erhob sich Beza wider, mit ihm die reformirte Deputation, und hielt eine lange Rede folgenden Inhalts: Er dankte dem König für die Woltat, nach so langem Harren endlich angehört zu werden, sprach sich rechtfertigend aus über den seiner Partei schuldgegebenen Mangel an Unterwürfigkeit und Friedensliebe und über das eigentliche Begehren derselben, das dahin gerichtet sei, das in Trümmern liegende Jerusalem wider aufzubauen, die durch die Farlässigkeit der Menschen zerstreuten und zerschlagenen Herden wider zu sammeln innerhalb der Hürde desjenigen, der oberster und einziger Hirte sei. Er drückte den Wunsch aus, dass statt alles Sprechens aus allen Kehlen dem Herrn ein Loblied angestimmt werde. Darauf gab er eine gedrängte Darstellung des reformirten Lehrbegriffs, wie er sagte, um zwei Irrtümer abzuweisen, als ob die Reformirten nur in ganz unwesentlichen Dingen von der bisherigen Lehre abwichen, oder als ob sie alle und jede christliche Grundlage verwärfen und mit Juden und Muhammedanern auf derselben Stufe ständen. — Diese Darstellung war mit Stellen der K.-Väter belegt, um zu beweisen, dass die Reformirten in vielen Punkten

mit ihnen übereinstimmen. Als er vom Abendmale sprach, erkünte er sich, zu sagen, dass der Leib Christi vom Brote so weit entfernt sei, als der oberste Himmel von der Erde. Hier wurde die Rede, die bisher mit der gespanntesten Aufmerksamkeit angehört worden, unterbrochen durch den dreimaligen Ausruf des Kardinals Tournon: „blasphemavit!“, in welchen viele Prälaten und Sorbonnisten einstimmten. Sie scharrten mit den Füßen, standen auf und lärmten, bis die Königin ihnen Stille gebot. Es muss ziemlich arg hergegangen sein, da selbst der Kardinal von Lothringen sich bewogen fand, die Leute zur Ruhe zu weisen, auch die Königin war durch jene Äußerung Bezas stutzig gemacht. Dieser behielt übrigens seine ganze Fassung, fur freimütig fort und beschloss dann seine Rede mit einem stillen Gebete auf den Knieen, worauf er dem König das französische Glaubensbekenntnis übergab. — Da ergriff Kardinal Tournon in heftiger Bewegung das Wort: „Wol habe man vorausgesehen, dass solcher Skandal kommen würde, und nicht one Gewissensskrupel habe die Versammlung sich dem Wunsche des Königs gefügt, sich bei der Verhandlung einzufinden; auch sei es nur aus Achtung gegen seine Majestät geschehen, dass man sich nicht, sobald jene greuliche Lästerung ausgesprochen worden, sofort entfernt habe. Er bat den König, nichts von dem, was Beza vorgebracht, zu glauben, und sein Urteil aufzuschieben, bis die Prälaten auf Bezas Rede die Erwiderung gegeben hätten. Man werde eine solche Antwort geben, .dass der König auf den rechten Weg zurückgebracht oder vielmehr (so korrigirte sich der Redner selbst) auf demselben werde erhalten werden“. Hier wurde die Königin unwillig: „Aus dem lauteren Worte Gottes solle man dartun, was recht sei, was nicht; denn wir sind hier, um beide Teile zu hören und die Sache gründlich zu erwägen“. Der Kardinal Tournon verlangte eine schriftliche Mitteilung der Rede, die ihm versprochen wurde. Damit schloss diese erste Sitzung. Beza schrieb besonders an die Königin wegen jener Stelle seiner Rede, um den übeln Eindruck, den dieselbe auf sie gemacht, zu verwischen; in derselben Absicht ließ er die ganze Rede nebst dem Briefe an die Königin drucken; Tausende von Exemplaren wurden unter Freund und Feind verbreitet.

An demselben Tage, wo diese erste Sitzung stattfand, war Peter Martyr in Paris angekommen. Derselbe wurde am Hofe zu St. Germain wol aufgenommen und hatte daselbst ein Gespräch mit der Königin, worin diese ihre Verlegenheit deutlich kundgab. Peter M. gestand offen, dass er für die Reformation von den Prälaten nichts erwarte. „Aber was habt Ihr dann für einen Rat, die Wirren beizulegen?“ fragte die Königin, und Peter M. antwortete, es gebe keinen anderen, als dass sie den Evangelischen erlaube, ihre Versammlungen frei zu halten. Geschehe dies, so werde sich die Warheit schon Ban brechen one Colloquien und Disputationen. — Martyrs Stellung blieb eine untergeordnete.

Für die bevorstehende zweite Sitzung beschlossen die Prälaten, dass der Kardinal von Lothringen in einer mit Hilfe des Dr. d'Espense (Claudius Spensa, Dr. der Sorbonne, geneigt zu einer erasmischen Reformation) zu entwerfenden Rede nur auf zwei Punkte eingehen sollte, auf die Lehre von der Kirche und vom Abendmale. Darauf sollte ein dem reformirten entgegengesetztes Glaubensbekenntnis aufgestellt und über die Prediger, wenn sie dessen Annahme verweigerten, die Verdammung ausgesprochen und das Kolloquium für geschlossen erklärt werden. Die Reformirten erhielten Wind davon und reichten bei dem Kanzler eine Protestation dagegen ein; dieser wusste es dahin zu bringen, dass die Prälaten ihre Absicht des Verdammens und Abbrechens des Gespräches wenigstens aufschoben. — Am 16. Sept. fand nun die Sitzung statt. Der Kardinal von Lothringen eröffnete sie mit einer langen und stolzen Rede. Nachdem er von der Pflicht des Gehorsams gegen den König gesprochen, fürte er diesem zu Gemüte, dass er Diener der Kirche sei, verpflichtet, dieselbe zu nären und zu erhalten. Darauf kam er auf Bezas Rede zu sprechen. Es habe die Prälaten gefreut, daraus zu entnehmen, dass die Reformirten mit den Artikeln des apostol. Symbols übereinstimmten; aber sie hätten über verschiedene andere Punkte Erklärungen abgegeben, welche vom Glauben der katholischen Kirche abwichen. Er wolle sich auf zwei Punkte beschränken; und nun sprach er vom Wesen und von

der Gewalt der Kirche und vom Abendmale. Sehr geschickt vermied er es, von der Transsubstantiation und von der Messe zu reden; er sprach von der leiblichen Gegenwart in einer Art und Weise, die der lutherischen Auffassung sich sehr näherte; die leibliche Gegenwart finde nicht lokaliter, sondern in himmlischer Weise, substantialiter statt. Im übrigen enthielt er sich aller beleidigenden Ausdrücke. Die Rede machte großen Eindruck auf die Königin und alle Anwesenden, aber vergebens baten die Reformirten um eine Abschrift derselben; sie sollte nicht diskutirt werden. Überhaupt wollten die Prälaten von weiteren Verhandlungen nichts wissen. Die Königin dagegen bestand auf der Fortsetzung des Gespräches und gab nur so weit nach, dass die bisherige Öffentlichkeit wegfallen und der König nicht mehr zugegen sein sollte. So wurde die dritte Sitzung auf den 24. Sept. im kleinen Sale des Klosters anberaumt. Zugegen waren die Königin Katharina, die Königin von Navarra und ihr Gemal, nebst den Prinzen von Geblüte, vom Klerus fünf Kardinäle, 16 Doktoren, nur wenige Bischöfe, — von reformirter Seite nur zwölf Prediger, denen diesmal Sitze angewiesen wurden. Es wurden von beiden Seiten lange Reden gehalten, wobei sich freilich immer mehr zeigte, wie groß die Verschiedenheit zwischen beiden Teilen war, und wobei ebenfalls beide Teile sich den Sieg zuschrieben. In der Sitzung vom 26. Sept. drang der Kardinal von Lothringen darauf, dass die Reformirten die A. Konf. unterschreiben sollten, worauf entgegnet wurde, diese Forderung sei nicht statthaft, da auch die katholische Partei jene Konfession zu unterzeichnen sich weigere. Nachdem man so wider unverrichteter Dinge auseinander gegangen war, wurde ein Ausschuss niedergesetzt, bestehend aus fünf Männern von katholischer Seite und fünf von reformirter Seite, unter jenen Montluc, unter diesen Beza. In drei Konferenzen brachte dieser Ausschuss die Formel zu Stande: „Wir bekennen, dass Jesus Christus in seinem heiligen Abendmale warhaft anbiete, gebe und darreiche die Substanz seines Leibes und Blutes durch die Wirkung seines heiligen Geistes, und dass wir eben den Leib, der für uns gestorben, empfangen und sakramentlich, geistlich und durch den Glauben genießen, — und weil der auf das Wort Gottes gestützte Glaube die verheißenen Dinge für uns gegenwärtig macht und wir durch diesen Glauben warhaftig und in der Tat den waren und natürlichen Leib, das ware, natürliche Blut durch die Kraft des heiligen Geistes empfangen, so bekennen wir in dieser Weise die Gegenwart des Leibes und Blutes unseres Erlösers im heiligen Abenmale". — Alle am Hofe waren mit dieser Formel zufrieden; es schien der schwierigste Punkt erledigt zu sein. Katharina bezeugte Beza und Montluc ihre Billigung, wärend Martyr, damit weniger zufrieden, als hart und zähe galt; doch wollte er obiger Konfession seine Zustimmung nicht geradezu verweigern. Auch der Kardinal erklärte, er habe in seinem Leben nie einen anderen Glauben gehabt, und er hoffe, dass die versammelten Prälaten sich damit zufrieden geben würden. Allein dem war keineswegs so. Als die Formel ihnen am 6. Oktober vorgelegt wurde, erklärten sich zwar einige als damit einverstanden, aber die Mehrzal erklärte die Formel für ketzerisch. d'Espense hatte Mühe, sich wegen seiner Teilnahme zu rechtfertigen, und der Kardinal von Lothringen wurde lebhaft getadelt; er entschuldigte sich damit, dass in solchen Dingen die Doktoren heller sähen, deren Urteil er sich denn unterwerfe. Sofort wurde eine streng katholische Formel aufgesetzt und der Beschluss gefasst, die Reformirten, nach geschehener Weigerung, dieses Bekenntnis zu unterschreiben, nicht weiter anzuhören und bei dem Könige auf die Verbannung der sich Weigernden aus dem Königreiche anzutragen. —

Wärend der Dauer dieser Verhandlungen war die Reformation überall in siegreichem Fortschreiten begriffen; die Evangelischen erhielten manche katholische Kirchen, an vielen Orten gab es einen waren Bildersturm. Die hugenottische Bevölkerung war durch das Gespräch aufs lebhafteste aufgeregt worden. Als nun aber jener Beschluss der Prälaten vom 6. Oktober bekannt wurde, da wurde die katholische Reaktion stärker; eine Versammlung in der Nähe von Paris wurde von dem durch Mönche fanatisirten Pöbel mit Steinen angegriffen, wobei einige Wunden, andere den Tod empfingen. Der finanzielle Punkt war es, der zuletzt

die Wagschale auf Seite der Katholiken neigte. Der König, in großer finanzieller Verlegenheit, hatte so wie von den übrigen Ständen, so auch vom Klerus eine Subvention begehrt; als Ersatz für die große Summe, welche der Klerus in 16 Jaren zu liefern versprach, verlangte dieser am 17. Oktober, dass die Kirchen und das Eigentum der Kirchen, deren sich die Ketzer in den verschiedenen Provinzen bemächtigt, den Katholiken wider ausgeliefert würden. Noch am Abend desselben Tages wurde der Reichsrat versammelt, um in dieser Sache einen Beschluss zu fassen. Da man das Geld sehr nötig hatte und doch auch die Evangelischen fürchtete, kam man dahin überein, dass dem Begehren des Klerus entsprochen, aber auch dafür Sorge getragen werden solle, dass die Evangelischen frei sich versammeln könnten. „Dieses Restitutionsedikt", sagt Baum, „war die Hauptursache des Bürgerkriegs". Doch hatte das Gespräch von Poissy noch bessere Wirkungen; denn es war von großer Bedeutung, dass die evangelische Partei auf die dargestellte Weise vor den höchsten Autoritäten sich hatte aussprechen dürfen; ihr Mut wurde dadurch sichtlich gehoben, und die Bedeutendheit ihrer Stellung trat ihnen mehr und mehr in das Bewusstsein, sowie die geheimen und offenen Sympathieen, die sie fand. Beza musste auf ausdrücklichen Befehl der Königin noch eine Zeit lang am Hofe verweilen, wärend der alte kränkliche Peter Martyr entlassen wurde. Kaum waren die Verhandlungen geschlossen, so erschienen fünf deutsche Theologen, um am Gespräche teilzunehmen, drei Württemberger (worunter J. Andreä), zwei Pfälzer, worunter Boquinus, Professor in Heidelberg. Glücklicherweise hatte sich durch die oben erwänten konfessionellen Streitigkeiten ihre Abreise so lange verzögert; denn ihre Teilnahme am Gespräche, die dadurch unfehlbar an den Tag getretene Uneinigkeit im evangelischen Lager hätte der Sache der Reformation one Zweifel schweren Schaden gebracht. Auch so trat die Uneinigkeit zu Tage; doch gab es keine heftigen Auftritte. Die deutschen Gesandten wurden bald entlassen.

Vergl. Soldan, Geschichte des Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Karls IX., 1855, 1. Bd.; Baum, Theodor Beza, 2. Theil, 1851; Ranke, Französische Geschichte, 1. Bd., 2. Aufl., S. 230; Polenz, Geschichte des franz. Calvinismus, 1857, 2. Bd., S. 47 ff.; Puaux, Hist. de la ref. franc. 1860, 2. Vol., p. 101 sq. Herzog †.

Pole (Polus), Reginald (sein Vater Sir Richard erscheint auch als Pool, de la Pole), stammte aus der regierenden Familie von England, da seine Mutter Margaret, Tochter des Herzogs von Clarence, eine Nichte Edwards IV. und Base der Gemalin Heinrichs VII. war. Geboren 1500 warscheinlich in Lordington (Sussex) war er eins der jüngeren unter sechs Geschwistern. Sein Vater starb, als Reginald fünf Jare alt war; seine Mutter ward als Pflegerin und Erzieherin der 1516 geborenen ältesten Tochter Maria des Königs Heinrichs VIII. berufen. Dagegen sorgte der König für die Ausbildung des Sones, der sich schon 1515 in Oxford den Grad eines „Bachelor of Arts" erwarb. Siebzehn Jare alt erhielt P. die Roscombe-Präbende, dazu 1519 noch eine zweite, an der Kathedrale von Salisbury. Eine Pfründe als Dechant von Wimbourne-Minster vertauschte er 1527 mit der von Exeter. Die Priesterweihe nahm er noch nicht — selbst als er Kardinal wurde, wollte er sie nicht nehmen nnd erst als er den erzbischöflichen Stul von Canterbury bestieg (1556), hat er sich dieselbe erteilen lassen. Mittlerweile war der wissbegierige junge Mann — amplissimis stipendiis vom Könige ausgestattet — nach Italien gegangen (1521), um seine Studien fortzusetzen. In Padua schloss er Beziehungen zu ausgezeichneten Gelehrten. Dem 1522 verstorbenen niederländischen Humanisten Christoph Longolius (de Longueil) hat er in elegantem Latein die Vita geschrieben. Gegen Ende der zwanziger Jare verließ P. Italien und begab sich nach Paris. In England waren gerade die durch Wolsey eingeleiteten Machinationen im Werk, um die Ehe des Königs mit Katharina als ungültig erklären zu lassen. Der König, welcher zalreiche Gutachten auch von auswärts über den Fall einforderte, bediente sich P.'s als Vermittler, um ein der Scheidung günstiges Urteil von der Pariser

Universität zu erreichen. Trotz der Ableugnung P.'s (De Unitate cap. 79) geht dies mit Sicherheit aus einer Reihe von Briefen hervor, die teils er selbst von Paris aus an den König, teils der König und Andere in dieser Sache an ihn gerichtet haben *). Vom Hofe jedoch zog sich P., auch als er wider nach England gekommen war, zurück. In dem Kloster Sheen lebend widmete er sich ganz den Studien und zwar jetzt den theologischen (vgl. s. Brief an Sadoleto, Poli Epp. I, 400). Vielleicht hat sich in ihm damals eine Wendung vollzogen, deren Resultat seine spätere entschiedene Stellung in der Ehescheidungsfrage gewesen ist. Das ihm 1531 angebotene Erzbistum York nahm er nicht an. Ob aber, wie Beccadelli angibt, die Weigerung P.'s, öffentlich auf die Seite des Königs zu treten, allein daran schuld war, dass P. das Erzbistum nicht übernahm, bleibt dahingestellt; vielleicht hat ihn der noch auf Jare hinaus von ihm gehegte Gedanke, die Hand der Prinzessin Marie zu erringen, von der Übernahme des Erzbistums wie auch der Weihen abgehalten. Strengere Maßregeln seitens des Königs erfolgten jedenfalls nicht gegen P.; er behielt seine Pfründen und erhielt die Erlaubnis, abermals zu reisen, nebst 400 Dukaten Reisestipendium. Im Jare 1532 verließ er England aufs neue. In Avignon sich aufhaltend, erneuerte er die Bekanntschaft mit Jacopo Sadoleto (s. d. Art.), welcher als Bischof in Carpentras lebte und ihm fernere Beziehungen zu hervorragenden Männern in Italien eröffnete. Denn dorthin zog es ihn zurück. In Padua und Venedig verkehrte er mit Bembo, Contarini, Marcantonio Flaminio, dem strengen Caraffa (s. d. Art. Paul IV., Bd. XI, S. 332 ff.) und schloss innige Freundschaft fürs Leben mit dem Venetianer Alvise Priuli, auf dessen Villa bei Treviso er sich häufig einfand. Auch den Bischof von Verona, Giovanni Matteo Giberti, und den von Modena, Giovanni Morone, besuchte er, um freundschaftliche Beziehungen zu erneuern, bez. zu schließen.

Wärend der nächsten Jare (bis 1535) blieb P.'s Verhältnis zu Heinrich VIII. äußerlich ungestört. Man betrachtete ihn in England als in der Frage nach der Suprematie des Königs über die englische Kirche und bezüglich der Ehescheidung wenn auch nicht als auf des Königs Seite stehend, so doch als neutral und zalte ihm den Ertrag seiner Pfründen aus. Als nun aber gegen Mitte des bezeichneten Jares vom Könige der direkte Befehl an P. erging, sich schriftlich über die beiden streitigen Punkte zu äußern, und zwar im Hinblick auf deren Behandlung durch Sampson in der „Oratio de dignitate et potestate Regis“, da hat er nach längerem Zögern die Schrift „De Unitate“ gegen den König verfasst, die als eine leidenschaftliche, den Gegner auch persönlich mit den gröbsten Schmähungen überhäufende Streitschrift einen ganz unerwarteten Wendepunkt in der Stellungnahme ihres sonst unentschiedenen und zum Transigiren geneigten Verfassers bezeichnet. Beccadelli und die ihm folgen, glauben nun zwar dieses psychologische Rätsel hinlänglich aus P.'s Treue gegen den heil. Stul und die Kirchenlehre erklären zu können, sowie aus dem gerechten Zorne desselben über das willkürliche und grausame Vorgehen des Königs gegen Mitglieder des englischen Klerus, die ihm selbst nahe standen — allein volles Licht werfen auf P.'s Vorgehen erst einige aus dem Archiv von Simancas durch Bergenroth bekannt gewordene Briefe, welche inzwischen teils von P.'s Hand, teils von der des kaiserlichen Agenten

*) Calendar of State Papers, Henry VIII. (Brewer). Neben Nr. 6252 (März 1532) und Nr. 6383 (Pole an Heinrich VIII., Paris 13. Mai 1532) kommen besonders in Betracht Nr. 6394 (Heinrich VIII. an Nicholas Dorigni, President of the Chamber of Requests in Paris, 20. Mai d. J.), dessen Inhalt lautet: Understands by his beloved cousin Reginald Pole, that the French king hath enjoined the said Dorigni to promote his cause (nämlich die Ehescheidung) there. He exhorts him to he diligent and to receive the directions of Reginald Pole. Sodann Nr. 6505 (Pole an Heinrich VIII., 7. Juli d. J.): The conclusion of the Divines in the University of Paris in „your great matter“ was „achieved“ according to the kings purpose on Saturday last; but the sealing of the same has been put off . . . The adverse party use every means to „embecyll“ the whole determination . . . As he has been informed that the king cannot grant him longer absence after this matter is achieved, hopes to wait upon him shortly.

Tornoza in Venedig an Kaiser Karl V. gerichtet worden waren (Hook a. a. O. S. 70 ff.). In dem ersten (4. Aug. 1534) berichtet der Agent über das, was er vom P. persönlich über dessen politische Pläne gehört: die Unzufriedenheit in England sei groß, P. stehe mit Personen dort in Korrespondenz, welche gewaltsamen Umschwung planten; wolle der Kaiser nur einigermaßen den Großneffen Edwards IV. unterstützen, so werde dieser England auf des Kaisers Seite bringen. Ein eigenhändiger Brief P.'s an den Kaiser (15. Juli 1535) kommt auf diesen Punkt zurück; vorsichtiger im Ausdruck als Tornoza, der bereits gleichzeitig von Entthronung des Königs redet, verspricht P. dem Kaiser nur, daſs er alle Ursachen des Miſsvergnügens wegschaffen werde, welches England demselben verursacht habe *). Man wird nicht fehlgehen, wenn man diese politischen Pläne P.'s mit dem lange Jare von ihm gehegten Gedanken, die Hand der Cousine des Kaisers, der Tochter Katharinas von Aragon, für sich zu gewinnen, in Beziehung bringt.

Als Antwort auf die Schrift P.'s „De Unitate", welche allseits das größte Erstaunen hervorrief, befahl der König ihm, dem Untertan, nach England zurückzukehren und persönlich Rechenschaft über sein Verhalten abzulegen. P. lehnte dies ab; so lange die Suprematsakte bestehe, die so viele heilige Männer bereits zur Tortur und zum Tode gebracht, wage er nicht, wie gerne er es tun würde, dem Befehle zu gehorchen; der König möge dem Bischof von Durham den Auftrag geben, die Schrift zu beurteilen. Das geschah, und der Brief vom 13. Juli 1536, in welchem dieser Gelehrte die Argumente P.'s zurückwies, ist noch erhalten (s. Hook, S. 95, A.). Am Tage vor dessen Ankunft erhielt P. ein päpstliches Breve, welches ihn nach Rom berief. Großes war ihm zugedacht; zunächst sollte er teilnehmen an der Kommission von neun Würdenträgern, welche auf Befehl Pauls III. das „Consilium de Emendanda Ecclesia" zusammenstellten. Am 22. Dez. 1536 ward er mit mehreren von diesen zum Kardinal ernannt. Um dieselbe Zeit schrieb er die „Apologia ad Angliae Parlamentum" (bei Quirini I, 179—187), welche durch ihre maßvolle Form günstig gegen „De Unitate" absticht, jedoch die Position dieser aufrecht erhält. In Rom fand P. erklärlichen Beifall. 1537 sandte ihn Paul III. als Legaten in die Niederlande, damit er von dort aus, möglichst in der Nähe Englands weilend, die Insurrektion anfachen könne. Raynald ad a 1537, § 38 und Quirini teilen ein eventuell zur Veröffentlichung bestimmtes päpstliches Breve an die englische Nation mit, welches die Insurrektion ausdrücklich billigte und für die desfallsigen Anordnungen des Legaten Gehorsam forderte. Zugleich ergingen Breven an die Könige von Frankreich und Schottland änlichen Inhalts, die Insurrektion zu fördern. Aber so weit kam es nicht. Die Klugheit und Entschiedenheit Heinrichs VIII. hat damals der, wie wir aus den jetzt zugänglichen Statspapieren ersehen, in hohem Grade gefärlichen und auch über einen Teil des Adels ausgedehnten Machination die Spitze abgebrochen; aber was P. angeht, so steckte doch hinter seinem Vorgehen etwas mehr als lediglich „nicht vom Glück begünstigte diplomatische Bemühungen zu Gunsten der katholischen Interessen in England", wie A. von Reumont (Vitt. Colonna S. 203 [1881]) seinen Lesern abschwächend mitteilt.

---

*) Um volle Klarheit zu erlangen, wird man die Veröffentlichung des Calendar, Henry VIII. für 1534 und 1535 abwarten müssen. Vielleicht erklärt sich dann auch, wer unter „Tornoza" zu verstehen ist, von dem Rawdon Brown behauptet, daſs er sonst nicht vorkomme. Zur Sache selbst ist noch das Folgende zu bemerken. In einem 1549, 7. Sept., an den Protektor gerichteten höchst bemerkenswerten Schreiben (Calendar of St. P., Venetian, V, p. 259) gibt P. selbst zu, daſs er mit dem Kaiser unterhandelt habe, „that he should interfere and use all his authority in order that the affairs of England might assume a better form" etc. In der Epistola ad Eduardum regem (bei Schelhorn, Am. hist. eccl. etc., p. 191 sq.) wird das genauer so angegeben: „. . . . non negabo, suasisse me (Imperatori et regi Franciae) ut minas etiam adderent et ab omni cum eo usus et commercii genere prorsus abstinerent . . (ebd. S. 249). In beiden Schreiben redet er aber nur von den ihm 1537 und 1539 übertragenen Gesandtschaften; von der 1534 und 1535 gesuchten Verbindung schweigt er, voraussetzend, daſs man davon in England nichts wisse.

Nachdem die Insurrektion erstickt und P. seitens des Königs als Hochverräter vogelfrei erklärt worden war, hielt er es für geboten, die Niederlande zu verlassen. Eine Zeit voll Demütigungen für den Legaten folgte, da weder der Kaiser noch Franz I. von Frankreich sich offen des „Verräters" annehmen mochten. Er zog nach Paris — Franz I. obwol in der Nähe gab ihm keine Audienz. Dann rettete er sich auf das Gebiet des Erzbischofs von Cambray — nur mit Zagen nahm der ihn auf und sah ihn mit Freuden bald wider abziehen nach Lüttich, wo er endlich in Ruhe ein par Monate zubrachte. „Deus nobis haec otia fecit" sagte er aufathmend zu Priuli. Einen von England angekündigten Unterhändler wollte er nicht abwarten. Im August kehrte er nach Italien zurück. Paul III., der dem „englischen Kardinal" stets gewogen blieb, ließ ihn den Mißerfolg nicht entgelten. Ja, er nahm ihn im Juni 1538 mit zur Zusammenkunft nach Nizza und sandte ihn im folgenden Jare zum Kaiser nach Toledo, wo der englische Gesandte vergeblich die Zulassung des „Verräters" zu hintertreiben suchte, wie denn auch ebenso vergeblich seine Auslieferung auf Grund alter Verträge von Franz I. gefordert wurde, als P. durch Frankreich in seinen Zufluchtsort zu Sadoleto zurückreiste.

Da der König ihn nicht zu erreichen vermochte, so ließ er Ende 1538 seine Brüder, dann auch seine Mutter in den Kerker werfen, unter der Anklage, dass sie mit dem Kardinal zusammen gegen ihn konspirirt hätten. Der jüngste Bruder sagte gegen die andern aus, so rettete er sein eigenes Leben und brachte jene auf das Schaffot. Die Nachricht von dem Tode der Mutter ereilte den Kardinal, als er 1541 sein neues Amt als Legat des Patrimoniums angetreten hatte, welches ihn veranlasste, den größeren Teil des Jares in Viterbo zuzubringen. P. hat seine Mutter als eine um ihres Glaubens willen zur Märtyrerin Gewordene gepriesen, aber es ist klar, dass bei diesem grausamen Vorgehen des Königs nur politische Motive maßgebend gewesen sind. In Viterbo nun haben unter Teilnahme Vittoria Colonnas, sowie der zur „Familie" des Kardinals gehörigen Männer — Alvise Priuli, Pietro Carnesecchi, Marcantonio Flaminio, Vittorio Soranzo, Apollonio Merenda u. a. — Gespräche über religiöse Gegenstände stattgefunden, welche später der römischen Inquisition als im höchsten Grade von Ketzerei infizirt erschienen sind und von deren Teilnehmern sie mehrere vor ihr Gericht gefordert, einen zum Tode gebracht hat. Den Hauptgegenstand dieser Gespräche bildete der Artikel von der Rechtfertigung aus dem Glauben (s. Carnesecchi's Aussage im Estratto del processo, Misc. di Storia Patria, X., Turin 1870, p. 117), der auch den Schwerpunkt des Büchleins „Von der Wohlthat Christi" bildet, welches von Gleichzeitigen, freilich irrtümlich, P. zugeschrieben worden ist. Dass P. damals jenen „benedetto articolo" annahm, und zwar in dem Sinne der Ausschließung der Werke von der Mitwirkung zur Seligkeit, ist ebenso sicher, wie das zweite, dass er sich dadurch nicht gedrungen fülte, irgendwie die Fülle der päpstlichen Autorität anzuzweifeln oder Einrichtungen der Kirche anzugreifen. So riet er denn auch Vittoria Colonna, die ihn sich zum geistlichen Fürer erwält hatte, an: che ella dovesse attendere a credere come se per la fede sola l'havesse a salvare et d'altra parte attendere ad operare come se la salute sua consistesse nelle opere (ebd. S. 125). Dieses Schwanken zwischen Entgegenstehendem, dieses Versuchen, Unvereinbares zu verbinden, ist für P.'s ganzes Wesen charakteristisch. „In Rom", sagt Carnesecchi von ihm, „hielt man ihn für einen Lutheraner, in Deutschland für einen Papisten, am Hofe von Flandern für Einen der französisch und am französischen Hofe für Einen der kaiserlich gesinnt wäre". Ihn für einen „Lutheraner" zu halten, konnte man sich eine Zeit lang als berechtigt ansehen, war es doch bekannt, dass er nicht allein dem „articolo della giustificazione" beistimmte, sondern auch dass er, obwol einer der drei päpstlichen Legaten im Konzil, doch Krankheit vorgeschützt hatte, um nicht bei der Feststellung der katholischen Lehre über diesen Artikel zugegen sein oder mitwirken zu müssen. Bei allen Schwankungen aber ist er in Einem sich stets gleich geblieben: in der bedingungslosen Verteidigung der päpstlichen Autorität.

Nach einem fehlgeschlagenen Versuche, 1549 einen Modus zur Rückkehr nach

England zu finden (vgl. Cal. of St. P., Domestic 1547—1580, p. 17; Venetian, V, S. 241 ff.), hat P. nach Edwards VI. Tode und Marias Thronbesteigung 1554 endlich das Ziel seines Strebens, nach England zurückzukehren, erreicht. Nachdem am 7. Febr. 1550 Julius III. zum Papst gewält worden, hatte P. sich in das Benediktinerkloster Maguzzano am Gardasee zurückgezogen. Von hier aus entwickelte er am vierten Tage nach dem Einzuge der neuen Herrscherin in London dem Papste den Plan, wie die Autorität desselben in geeignetster Weise in England wider hergestellt werden könne. Julius III. ernannte ihn selbst zum Legaten, er zog auch über die Alpen, allein der Kaiser, welcher schon um der beabsichtigten Heirat seines Sones mit Maria willen freie Hand behalten wollte, hielt ihn zuerst in Dillingen, dann in Brüssel so lange hin, dass P. erst im November 1554, also vier Monate nach der Vermälung der Königin mit Philipp II. sein Vaterland erreichen konnte. Sein Eifer bei der Widerherstellung des Katholizismus in England, vielleicht mehr noch der der Bischöfe Gardiner und Bonner, hat seiner Wirksamkeit als Legat, bez. Erzbischof von Canterbury (seit 1556) und Ratgeber der Königin einen Stempel der Härte und Grausamkeit gegen die englischen Protestanten aufgedrückt, die bei seinem sonstigen Wesen befremdet, aber sein Vorgehen kaum von dem Heinrichs VIII. gegen die Teilnehmer der Insurrektion verschieden erscheinen lässt. Die Gebeine von Peter Martyr Vermigli's, in der Kathedrale von Christ-Church zu Oxford bestatteten, Frau wurden unter seiner Billigung herausgerissen und an ungeweihtem Ort verscharrt; die Leichen von Buzer und Fagius, welche längst in Cambridge ihre Ruhestätte gefunden hatten, ließ er hervorzerren und zu gräslichem Schauspiele öffenlich verbrennen; nicht weniger als 5 Bischöfe, 21 Geistliche, 8 Edelleute, 84 Handwerker, 100 Männer aus dem Volke, außerdem 26 Weiber sind in der Zeit, wo er Ratgeber der Königin war, der Anwendung der wider hervorgesuchten alten Ketzergesetze zum Opfer gefallen. Und bei alledem hat er seitens seines Papst gewordenen Feindes Caraffa, der einst mit ihm das „Consilium" gearbeitet hatte, jetzt noch eine Anklage auf Ketzerei erfaren müssen. Nicht allein die Zusammenkünfte in Viterbo hatte man von Rom aus mit eifersüchtigem Auge beobachtet, nicht nur war, als im Conclave nach dem Tode Pauls III. 1549 die Mehrzal der Stimmen sich auf P. zu vereinigen drohten, Caraffa mit der Anklage auf Ketzerei dazwischengetreten und hatte die Wal vereitelt: derselbe Caraffa hat als Paul IV. die englische Legation P.'s zurückgezogen und ihn als Ketzer vor das Tribunal des S. Uffizio in Rom beordert. Nur sein Zögern, dann sein Tod hat ihn davor gerettet, hier zu erscheinen. Innerhalb des Inquisitionsinstitutes aber hat sein Name als der eines Ketzers und Verfürers Anderer noch weiter gegolten, wie sich aus dem gegen ihn aufgehäuften Beweismaterial in dem „Compendium Inquisitorum" (s. Archivio della Societa di Storia patria, Rom 1880, S. 283 ff.) ergibt.

Die höchste kirchliche Würde in seinem Vaterlande, welche ihm nach der Hinrichtung des Erzbischofs Cranmer übertragen worden war, sollte P. nicht lange bekleiden. Als er starb, am 18. Nov. 1558, einen Tag nach dem Tode der Königin, war wenig Aussicht, dass sein und ihr Lieblingswerk, nämlich die Zurückfürung Englands unter die päpstliche Suprematie, von Dauer sein würde. Noch auf dem Krankenbette hatte er von dem Hinscheiden des Kaisers Karls V., auf den er einst seine Hoffnung gesetzt, Kunde erhalten. Und derjenige, welcher gerade den päpstlichen Stul einnahm, hat in seiner blinden Leidenschaftlichkeit alles getan, um den schwachen Faden, an dem die Obedienz Englands noch hing, zu zerreißen.

Poles Schriften: Vita Longolii (in Batesii Vitae selectorum aliquot virorum, s. Hook, S. 23, A.). Pro ecclesiasticae unitatis defensione ll. IV, Rom. o. J. (1538); Straßburg, 1555 (von Vergerius herausg.) Ingolstadt 1597. Apologia ad Carolum V. Caesarem super IV libris a se scriptis De Unitate Ecclesiae (bei Quirini, Epist. Poli I, S. 66—171), separat nebst anderen Schriften: Lovan. 1569. Prooemium alterum ejusdem libri ad regem Scotiae (bei Quirini I, S. 171—178). Apologia ad Angliae Parlamentum (ebd. 179—187).

Denkschrift an den Protektor von England (7. Sept. 1549?) in: Calendar of State Papers, Venetian 1534—1554, p. 241—273. Epistola ad Eduardum VI. Angliae Regem de Opere adv. Henr. scripto (bei Schelhorn, Amoenit. Hist. Eccl. et Lit. Francof. et Lipsiae 1737, p. 191—276). Oratio qua Caesaris animum accendere conatur ut adversus eos qui nomen Evangelio dederunt arma sumat. o. O. 1554. Oratio de Pace, Rom 1555. Oratione della Pace, Ven. 1558. De Concilio Liber; De Baptismo Constantini Imperatoris; Reformatio Angliae, Dilingae 1562. (De Conc. nebst De Ref. Angliae auch Rom, 1562, De Conc. nebst De Bapt. Const. auch Venet. 1562). De Summo Pontifice Christi in terris vicario, Lovan. 1569. An uniforme and catholyke Prymer (Andachtsbuch) in Latin and Englishe, London 1555. A treatise of Justification founde amony the writings of Card. Pole, Lovan. 1669. — Epistolarum Reg. Poli voll. V ed. A. M. Quirini, Brixiae 1744 sq. — Zalreiche sonstige Briefe in den Calendars of State Papers, vornehmlich in: Venetian 1534—1554. — Ungedruckte Schriften in der Bibl. von Corpus-Christ-College, Cambridge.

Litteratur: Vita R. Poli S. R. E. Card., Italice scripta a L. Beccatello, Latine reddita ab A. Dudithio, Venet. 1563, London 1690 (auch bei Quirini, I). — Schelhorn, Hist. operis a R. Polo adv. Henr. VIII. scripti (Amoen. Hist. Eccl. et Lit., 1737, p. 1—190). — Philipps, History of the life of R. Pole, Oxford 1764. — Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury, Vol. VIII, London 1869 (vgl. dazu die instruktive Besprechung von Reumont im Theol. Lit. Blatt, Bonn 1870, Sp. 964—975 und 993—1005). — Über die in England getroffenen Maßregeln vgl. Maurenbrecher, Die Lehrjare Philipps II. (Hist. Taschenbuch 1883, S. 271—346). **Benrath.**

Polemik, s. Symbolik.

Polentz, s. Georg v. P., Bd. V, S. 76.

Poliander (Graumann), Johann, geboren im Jare 1487 zu Neustadt in der bayerischen Oberpfalz, daher in dem preußischen Gesangbuch von 1675 Palatinus genannt, zu unterscheiden von einem späteren holländischen Theologen gleichen Namens, ist einer von den drei Männern, welche in Preußen die Reformation begründet und darum von Luther den Ehrennamen Prussorum evangelistae empfangen haben. Von seinem Bildungsgange, auf dem er nach einer von ihm selbst in einem seiner Bücher gemachten Notiz mit Erasmus in nähere Berürung gekommen und durch die Schule der Humanistik hindurchgegangen ist, ist uns mit Gewißheit nur sein Studium auf der Universität zu Leipzig bekannt, wo er sich außer dem Magistergrad zugleich mit seinem Freunde Petrus Mosellanus auch das Baccalaureat in der Theologie erwarb und öffentliche Vorlesungen hielt. Von 1516—1522 verwaltete er ein Lehramt und dann das Rektoramt an der Thomasschule zu Leipzig, was für seine auch aus seinen handschriftlich noch vorhandenen Arbeiten ersichtliche gelehrte und humanistische Bildung spricht. Ihm, als ludimagistro apud Divum Thomam, ist die 1520 zum vierten Male aufgelegte paedologia des Petrus Mosellanus dedicirt. Als Amanuensis des Dr. Eck wonte er der berühmten Disputation zwischen demselben und Karlstadt und Luther zu Leipzig 1519 bei und empfing von der siegreichen Bekämpfung der Eckschen Thesen durch Luther einen so mächtigen Eindruck der evangelischen Warheit, daß er, wie mehrere andere junge Männer, die dabei waren und später als hervorragende Zeugen des Evangeliums auftraten, wie auch Johannes Briesmann, später Polianders Mitreformator in Preußen, alsbald „dem papistischen Heerlager den Rücken kehrte und auf die Seite Luthers überging" (Seckendorf, Hist. Luth. I, 26, § 62). Ob er seitdem schon in Leipzig mit der Predigt des reinen Evangeliums aufgetreten sei (s. Rost, Memoria Poliandri p. 26) und deshalb unter Niederlegung seines Schulamtes dem entschiedensten Feind der Reformation, Herzog Georg von Sachsen, habe aus dem Wege gehen müssen, der sein Wort, womit er auf die Abhaltung jener Disputation gedrungen hatte: „die Warheit könne durch Kampf nur gewinnen", in entgegengesetztem Sinne sich erfüllen sah,

bleibt zweifelhaft. Dass er 1522 sich nach Wittenberg begibt, kann an sich dafür noch nicht sprechen. Eher spricht dagegen, dass Caspar Börner, sein Nachfolger im Rektorat, damals an Julius von Pflug schreibt, er sei für jetzt nur Vertreter Polianders, der der Schule noch nicht entsagt habe, damit er, wenn ihn etwa nach Verlauf dieses Jares das Verlangen seines Herzens nach Leipzig zurücktriebe, er dort einen Zufluchtsort habe. Er stand in Wittenberg in persönlichem Verkehr mit Luther und Melanchthon und ließ sich, indem er ihre biblischen Vorlesungen hörte, von ihnen tiefer in die Erkenntnis der evangelischen Warheit einfüren. Als Frucht davon liegen uns die Predigten vor, welche er, nach Leipzig nicht wider zurückgekehrt, 1523 bis 1525 an verschiedenen Orten, namentlich in Würzburg, wo er 1523 und 1524 ein Predigamt bekleidete, und in Nürnberg, wohin er sich 1525 nach Ausbruch des Bauernkriegs im Würzburgischen begab, gehalten hat. Im Jare 1525 folgte er dem durch Luther an ihn ergangenen Ruf des Herzogs Albrecht von Preußen (Luth. Br., de Wette, II, 668 und 679) nach Königsberg, wo er seinen bleibenden Wirkungskreis fand. Hier war er fortan ein eifriger Mitarbeiter an dem Werke der Reformation, welches vor ihm bereits durch Johann Briesmann und Paul Sperat mit Eifer und segensreichem Erfolg gefördert worden war. Er trat in das Pfarramt der Altstadt ein, welches vor ihm Sperat, der Hofprediger des Herzogs (später Bischof von Pomesanien), nach der Entfernung des unruhigen, in Karlstadts Weise reformirenden Johannes Amandus (1524) ein Jar lang interimistisch bekleidet hatte, wärend Johann Briesmann an des Bischofs Georg von Polenz Stelle das evangelische Pfarramt am Dom verwaltete. Durch das Band inniger Freundschaft mit Beiden verbunden, wirkte er einmütig mit ihnen zur festen Grundlegung der evangelischen Kirche in Preußen. Der imponirenden Erscheinung seiner Persönlichkeit entsprach der prägnante, energische Geist, welcher sich in seinen tief aus der Schrift unmittelbar geschöpften gedankenreichen, kernigen **Predigten**, deren Konzepte in mehr oder weniger leserlicher Schrift deutsch und lateinisch auf der Stadtbibliothek in Königsberg aufbewart sind, ausspricht. Vgl. Cosack, Paul Sperat S. 58, A. 130. Außer den Predigten einer Evangelienharmonie und Erklärung der Genesis, waren es die in größeren Bruchstücken noch vorhandenen öffentlichen **Vorlesungen** über das Alte und Neue Testament, in welchen er den Gebildeten und der studirenden Jugend die Tiefen der biblischen Warheit zu erschließen suchte. Hier war z. B. Georg Venetus, später Bischof von Samland, sein Schüler. Der Charakter seiner Vorträge entspricht dem mit Vorliebe oft widerholten Spruch: In Christo sind verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis. Als **Dichter** des Liedes „Nun lob mein Seel den Herren", neben dem **Bekenntnisliede** Sperats: „Es ist das Heil uns kommen her", das älteste **Loblied** der evangelischen Kirche, welches er auf den Wunsch Albrechts nach dem 103. Psalm dichtete (Cosack, Die Anfänge des evang. Kirchenlieds in Preußen [deutsche Zeitschrift, 1854, S. 123]), steht er mit P. Sperat in der Reihe der ersten evangel. Liederdichter (Mützell, Geistl. Lieder der evangel. Kirche aus dem 16. Jarhundert, 1855, I, 308). One Zweifel hat auch er seinen Anteil an der Veranstaltung der beiden ersten Sammlungen evangelischer Lieder für Königsberg (vom J. 1527), wodurch der evangelische Gottesdienst vervollkommnet und befestigt wurde. Er ist vielleicht auch der Verfasser des Liedes: „Fröhlich muss ich singen" (Mützell a. a. O. I, 74). Als bewärter **Schulmann** wurde er von Albrecht mit der Einrichtung des neuen evangelischen Schulwesens beauftragt. In einem Schreiben des Letzteren an den Oberburggrafen von Königsberg (vom Jare 1530) heißt es: „Du wollest mit dem Poliandro die Schul ins fürderlichste mit Fleiß ordentlich und nach Notdurft, wie ihr denn zu tun wol wisset und derhalben gehandelt worden, bestellen" (Preuß. Archiv 1790, S. 57). Wie er mit Rat und Tat an der **Einrichtung** und **Verwaltung** des neuen evangelischen **Kirchenwesens** teilnahm, erhellt aus Briefen, welche Sperat als Bischof an ihn richtete. Im Jare 1531 war er mit Polenz, Sperat und Briesmann an der vom Herzog Albrecht selbst geleiteten Generalkirchenvisitation tätig, auf welcher das ganze Land in fest abgegrenzte Parochien eingeteilt, die Pfarreinkünfte geordnet und überhaupt die neuen kirchlichen

Verhältnisse definitiv geregelt wurden. Schon frühe nahm er mit den genannten Mitarbeitern am Werke der preußischen Reformation an der Bekämpfung des schwärmerischen und sektirerischen Geistes teil, der durch Schwenkfeld von Schlesien aus Eingang fand, nachdem Herzog Albrecht mit dem letzteren in Liegnitz bei einem Besuche seines Schwagers, des Herzogs Friedrich II., bekannt geworden war. Poliander prüfte und begutachtete mit Briesmann und Sperat eine von Schwenkfeld an Herzog Albrecht gerichtete Denkschrift und beteiligte sich an dem von Sperat darüber verfassten Gutachten. In dem hieran sich anschließenden späteren Kampfe mit den schwenkfeldischen Sektirern und Widertäufern, welche durch des herzoglichen Rates Friedrichs von Heydeck Vermittlung, der eine zeitlang auch den Herzog für dieselben einzunehmen wusste, zalreich nach Preußen, besonders in den Bezirk von Marienwerder, kamen und selbst unter den Geistlichen Anhänger fanden, bewärte sich Poliander neben Sperat und Briesmann als siegreicher Streiter mit den Waffen des Wortes Gottes wider den die Grundlage der neuen evangelischen Kirche in Preußen erschütternden Geist der Schwärmerei. Auf dem Kolloquium zu Rastenburg (1531) gab sein Wort den Ausschlag für den Sieg über die Widertäufer. Der Chronist Freiberg, ein Zeitgenosse, berichtet: „Unser treuer Poliander, der einzige Mann, widerlegte dieselben Schwärmer, wie klug Ding sie auch fürgaben, alles mit Gottes Wort, und bestunden die Sakramentirer mit ihrem Herrn von Heydeck mit großen Schanden; zuletzt sie schweigen mussten. Wenn Gott und der einzig Mann Poliander nichts dazu getan, dies Preußen wäre ganz und gar mit der Schwärmer Lehre vergiftet und verfüret worden“ (Preuß. Chronik des J. Freiberg, herausgeg. von Dr. Meckelburg, Königsberg 1848, S. 226). Wärend Sperat ihm 1531 seine Widerlegung des von Zenker, des Einen der Hauptfürer der Widertäufer, verfassten Bekenntnisses zur Begutachtung vorlegte, schrieb er selbst eine Widerlegung des von Eccel, dem zweiten Hauptfürer derselben, aufgestellten Bekenntnisses, die im ersten Teile vom heil. Abendmale, im zweiten vom Worte Gottes handelt. Im Jare 1535 finden wir ihn abermals mit Briesmann im Kampfe wider die widertäuferischen Schwärmer, die von ihm in Verhör genommen wurden, aber nur zu einem scheinbaren Widerruf ihrer Lehren sich bestimmen ließen und durch herzogliches Edikt aus dem Lande verwiesen wurden.

Wie Poliander „dem gemeinen Mann lieb war um des Fürtragens willen des Wortes Gottes, dazu ihm von Gott vor Andern Gnade verliehn“ (Act. Boruss. II, 677), so stand er auch mit dem Herzog Albrecht, der ihm nur auf kurze Zeit durch Friedrichs von Heydeck sektirerische Agitation entfremdet wurde, ihn aber nachher zu seinem besonderen Ratgeber in allen kirchlichen Angelegenheiten machte und selbst bis zur Erregung der Eifersucht der altstädtischen Gemeinde viel mit ihm verkehrte, „weil er sich gern mit ihm besprechen und fröhlich machen mochte“, in einem innigen Freundschaftsverhältnis. In diesem blieb er bis zu seinem Tode, der nach einer langen, mit einem heftigen Schlaganfalle begonnenen Krankheit, wärend welcher dem Herzog von außerhalb mehrere Beileidsschreiben wegen der schweren Leiden seines Freundes, z. B. von dem Breslauer Reformator Heß zugingen, im April des Jares 1541 erfolgte. Seine Bücher, die er außer mit seinem Namen mit dem Spruche: „omnis legendi labor legendo superatur“ zu bezeichnen pflegte, vermachte er testamentarisch dem Rate der Altstadt; sie befinden sich, vielfach mit Bemerkungen von seiner Hand versehen, nebst seinem handschriftlichen Nachlass auf der Königsberger Stadtbibliothek. — Über sein Leben und Wirken: Erläutert. Preußen II, 432 f.; J. W. E. Rost, Memoria Poliandri, Lips. 1808 und: Was hat die Leipziger Thomasschule für die Reformation gethan? Leipzig 1817; Rhesa de primis sacrorum reformatoribus in Prussia, Progr. III. Regiom. 1824; Cosack, Paulus Speratus Leben und Lieder, 1861, S. 77 ff.

D. Erdmann.

Polychronius, Bischof von Apamea und Bruder des Theodor von Mopsuestia, gehört zu den hervorragendsten Exegeten der antiochenischen Schule (s. Bd. I, S. 454 f.). Über seine Lebensumstände wissen wir außer einer Notiz bei Theo-

doret (h. e. V, 40), aus welcher zu folgern, daſs P. über das Jar 428 hinaus als Bischof gewirkt hat, schlechterdings nichts. Aber auch seine exegetischen Werke sind nicht auf uns gekommen; denn obgleich Polychronius niemals ausdrücklich verdammt worden ist, so ist er doch faktisch in späterer Zeit als Häretiker angesehen worden, was, wenn es noch eines besonderen Beweises bedarf, aus einer byzantinischen Catene (Bardenhewer S. 22) hervorgeht. Unter solchen Umständen haben sich nur Citate aus seinen Werken, zum Teil allerdings umfangreiche, in verschiedenen Catenen erhalten. Indessen sind auch sie korrigirt, verkürzt, erweitert und durch Sorglosigkeit oder Absicht der Compilatoren mit Unechtem versetzt worden. Das bisher gedruckte Material, welches namentlich Mai sehr vermehrt hat (s. dann Migne, Ser. gr. 101, 162), hat Bardenhewer (Polychronius 1879) einer eingehenden Würdigung unterzogen. Ihm gebürt das Verdienst, den Polychronius wider entdeckt, resp. die Maischen Publikationen zuerst eingehend bearbeitet zu haben (zu vgl. die älteren Arbeiten über die antiochenische Schule und Nolte, Tüb. Theol. Quartalschr. 1868, S. 451). Indes hat Bardenhewer die bisher noch ungedruckten Catenenfragmente nicht gesammelt (s. Fabricius-Harleß, Biblioth. gr. VIII, p. 639—669 und X, p. 362 sq. und z. B. Cod. Paris. gr. 174), auch die Scheidung von Echtem und Unechtem nur teilweise vollzogen, und seine Kritik des exegetischen und dogmatischen Standpunktes des Polychronius ist keine durchweg unparteiische.

Als sicher darf man annehmen, daſs Polychronius umfangreiche Kommentare zu Hiob, Daniel und Ezechiel verfaſst hat. Anderes ist zweifelhaft. Von dem Daniel-Kommentar besitzen wir relativ die meisten Bruchstücke. In seiner Exegese des Propheten berürt sich Polychronius mit Porphyrius, und das genügte zu seiner Verurteilung. So deutete er das Buch statt auf den Antichrist auf Antiochus Epiphanes und sah in der vierten Weltmonarchie das macedonische Reich, in den 10 Häuptern die Diadochen. Überall ist er bemüht, den historischen Sinn festzustellen und polemisirt unter Bezugnahme auf Origenes gegen die allegorische Deutungsweise, sowie gegen die Theorie vom doppelten Schriftsinn. Dennoch scheint er in der Kritik konservativer wie sein Bruder gewesen zu sein und gegen dessen Künheiten in Bezug auf die Beurteilung einzelner kanonischer Schriften sogar polemisirt zu haben. Dies zeigt namentlich sein Hiobkommentar. Doch sind abschließende Urteile noch nicht möglich, da, wie bemerkt, die Kritik der Polychroniusfragmente durch Bardenhewer kaum erst begonnen hat. Die sprachlichen, antiquarischen und historischen Kenntnisse (namentlich in der syrischen Geschichte) des Polychronius waren bedeutende; in die semitischen Sprachen scheint er aber nicht tiefer eingedrungen zu sein, obgleich er sich um Nachrichten über die LXX. des hebräischen Urtextes und „des Syrers“ bemüht hat. Seine Christologie ist aller Warscheinlichkeit nach keine andere gewesen als die des Theodor, was Bardenhewer freilich nicht anerkennen will. Nur das ist zuzugestehen, daſs P. sich nicht so bestimmt wie Theodor ausgesprochen haben wird.

Über verschiedene Polychronii, die zum Teil mit dem Bischof von Apamea verwechselt worden sind, s. Bardenhewer S. 18 (wo überhaupt die Litteratur sorgfältig verzeichnet ist) und Fabricius-Harleß a. a. O. **Adolf Harnack.**

Polyglottenbibeln sind im allgemeinen Ausgaben der heil. Schrift in mehreren Sprachen zugleich. Der Begriff ist insofern ein unbestimmter, als die Bibliographen denselben bald enger, bald weiter gefaſst haben, so zwar, daſs heutiges Tages der Name nie auf solche Ausgaben angewendet wird, wo neben dem Urtext eine einzige Übersetzung steht, zumal eine in gangbarer Landessprache oder auch eine lateinische. Oft wird derselbe aber gar auf eine sehr geringe Zal größerer, vielsprachiger Bibelwerke beschränkt, die denselben im gelehrten Sprachgebrauche sozusagen für sich in Beschlag genommen haben. Wir wollen indessen hier für einen Augenblick von diesem engeren Gebrauche absehen und den Begriff absichtlich so weit als möglich fassen, um gegenwärtiger Notiz noch eine andere als bloß äußerliche litterärhistorische Bedeutung geben zu können.

Kein Buch in der Welt ist bekanntlich so viel verbreitet worden wie die

Bibel, und hat, wie diese, so vielen Völkern gedient. Bibelübersetzungen sind daher gemacht worden in wachsender Zal, in allen Zeiten, ja selbst schon ehe die Bibel selbst ein in allen seinen Teilen vollendetes Ganze war. Der schon in die Zeiten Esras und Nehemias hinaufreichende, im weiteren Sinne so zu nennende pädagogische Gebrauch des Gesetzes und später anderer Teile der allmählich gesammelten und geheiligten Schriften verwob sich so enge mit dem Leben der jüdischen Gemeinde und Familie, dass der Wechsel der äußeren Schicksale derselben hierin keine andere Veränderung herbeifüren konnte, als die, welche die Sprache mit sich brachte. An die Stelle des Althebräischen trat im Laufe der Jarhunderte das sogenannte Chaldäische, richtiger Babylonische, oder die nordsemitische Gemeinsprache, auswärts sodann das Griechische, in jüngerer Zeit das Arabische, Persische und die verschiedenen europäischen Sprachen. Inwiefern nun diese Wandlungen litterarische Arbeiten herbeifürten, welche mit unserem vorliegenden Gegenstande in Beziehung zu setzen wären, ist uns mehr oder weniger unbekannt. Das ist gewiss, dass die Vorlesung der nach der Kultusordnung vorgeschriebenen Abschnitte zeit- und ortsweise nacheinander in zwei Sprachen geschah, in der alten heiligen und in dem landläufigen Volksidiom. Ob aber zu diesem Behufe überall zweisprachige Exemplare gefertigt waren oder aber die zweite Mitteilung mehr eine erklärende aus dem Stegreif war, lässt sich nicht für jedes im Einzelnen gegebene Verhältnis bestimmen. Von beidem sind Spuren da, von letzterem der Natur der Sache nach ältere und durchgängigere. Übrigens erinnern wir hier ausdrücklich an die Zusammenstellung des hebräischen Urtextes und der verschiedenen Targums, in Bezug auf welche wir auf den besonderen Artikel dieser Encyklopädie hinweisen. Ein höchst interessantes Denkmal der mittleren Zeit, das ganz eigentlich hier zu erwänen ist, das ist die samaritanische Pentateuch-Triglotte auf der barberinischen Bibliothek zu Rom, welche in sogenannter samaritanischer Schrift den Text in drei semitischen Dialekten nebeneinanderstellt, nämlich den hebräischen Urtext, die ältere Übersetzung desselben in die auf dem Gebirge Ephraim in den ersten Jarhunderten n. Chr. gesprochene Mundart und eine im Mittelalter verfasste arabische. Die Sprache des Volks hatte mehrmals gewechselt, die Schrift, als Sache der Gelehrten, war dieselbe geblieben.

In der christlichen Kirche brachten änliche Verhältnisse dieselben Erscheinungen hervor, aber in viel mannigfaltigerer Weise, als in der Synagoge. Auch hier war es zunächst das Bedürfnis des Volkes, welches auf doppelte Vorlesung fürte und sofort auf zweisprachige Exemplare, und wir können hier, wenn auch nur, wie schon für jenen älteren Kreis, beispielsweise einige, doch schon mit leichterer Mühe mehrere, ja ganze Gattungen von Denkmälern gelegentlich in Erinnerung bringen. Jedermann weiß, um dies zuerst zu erwänen, dass einige unserer ältesten vorhandenen Handschriften des Neuen Testaments, occidentalischen Ursprungs, neben dem griechischen Urtext noch eine lateinische Übersetzung haben (z. B. D. evv. E. act. DF. paul.), die gewiss zu keinem anderen Zwecke beigeschrieben worden ist, als weil das früher noch allgemeiner verstandene Original für gewönliche Leser, für die Gemeinde onehin unverständlich geworden war, wärend die eingewurzelte Gewonheit noch nicht erlaubte, es ganz wegzulassen. Gleicherweise entstanden bei dem allmählichen Schwinden der griechischen Sprache im Niltale in der dortigen Kirche griechisch-koptische Exemplare. Von einem solchen uralten bietet der sogen. Codex Borgianus auf der Bibliothek der Propaganda zu Rom. (Cod. T. evv.) ein Fragment. Später, als infolge der weltstürmenden arabischen Eroberung vom 8. zum 12. Jarhundert die Länder vom Tigris bis an die Säulen des Herkules allmählich ihre Sprache änderten, entstand auch für die Kirchen das Bedürfnis einer dem Volke verständlichen Vorlesung in seiner jetzigen Mundart. Das Griechische war längst vergessen; das Syrische, das Koptische waren jetzt die alten heiligen Kirchensprachen und die fortan gebräuchlichen Exemplare stellten neben diese eine arabische Übersetzung. Dies hat so fortgedauert gewonheitshalber bis auf den heutigen Tag, obgleich jetzt in Ägypten kein Geistlicher mehr Koptisch, in Vorderasien wenige mehr das alte Syrische verstehen. Der alte Text, zur undeutbaren Hieroglyphe geworden,

heiligt gewissermaßen den danebenstehenden und verschafft ihm gleichsam Eintritt und Bürgerrecht an den Stufen des Altars. Dazu wird zum teil das Arabische noch selbst mit der alten syrischen Schrift geschrieben. Änliches findet sich im jetzigen Griechenland, für welches zweisprachige Exemplare, alt- und vulgär-griechisch, von Bibelgesellschaften gedruckt werden, wie dies auch schon vor mehr denn zwei Jarhunderten auf Betrieb des Patriarchen Kyrillos Lukaris (1638) geschehen war, und für Syrien und Ägypten teils von Rom, teils von England aus schon lange Zeit geschieht. Änliches ist für die armenische Kirche notwendig geworden. Ebenso ist allgemein bekannt, dass die Völker slavischer Zunge und griechischen Bekenntnisses die alte sogenannte cyrillische Übersetzung noch jetzt heilig halten obgleich der gemeine Mann in Rußland sie nicht versteht und die Schrift längst durch eine andere ersetzt ist; der Versuch, durch zweisprachige Exemplare dem Übelstande abzuhelfen, ist indessen, obgleich solche gedruckt worden sind, an dem hartnäckigen Widerstande des Herkommens und der hierarchischen Interessen gescheitert.

Die katholische Kirche lateinischer Zunge ist offiziell nie in diese Richtung eingegangen. Karl der Große konnte befehlen, dass dem Volke die Lektion und Homilie mündlich und aus dem Stegreif nach der Vorlesung aus dem Latein in vulgärem Romanisch oder Deutsch erklärt werden sollte; es wurden zu diesem Behufe für ungeübtere Geistliche die nötigen Glossen, ja Interlinearversionen angefertigt (wovon namentlich mehrere Psalmenhandschriften auf uns gekommen sind); aber die Kirche selbst nahm sich der Sache nicht an und sie fasste nicht Wurzel. Was für die Angelsachsen geschah, war ebenfalls nicht Sache des römischen Stuls, der es mehr ignorirte, und als später die Slaven auf ihrer Landessprache bestehen wollten, war die römische Sitte und Gewalt schon stark genug, hemmend einzutreten. In neuerer Zeit indessen sind zalreichere Ausgaben der hl. Schrift und besonders des N. Testaments entstanden, in welchen neben der Vulgata ein Text in der Volkssprache steht, besonders ein französischer (wo dies noch am häufigsten der Fall ist), aber auch ein deutscher, ja ein spanischer oder italienischer. Nur haben diese Ausgaben mit dem Kultus nichts zu schaffen und sind insofern nicht einer Art mit den obengenannten, obgleich auch sie eigentlich praktisch-erbaulichen Zwecken dienen sollen.

Indessen wird auf alle bisher genannten litterarischen Tatsachen nach dem jetzigen Sprachgebrauche der Name Polyglotten nicht angewendet, und wir haben deswegen uns begnügen können, nur ganz übersichtlich davon zu reden. Es gibt aber auch mehrsprachige Bibelausgaben, die nicht sowol für die Gemeinde und deren Erbauung, als für den Gelehrten und sein Studium bestimmt sind. Diese gehören samt und sonders der Periode des Bücherdrucks an, man müsste denn etwa das berühmte Werk des Origenes (s. Alex. Übers. d. A. T. Bd. I, S. 285 f.) die sog. Hexapla hier erwänen wollen, in welchem zum Behuf einer kritischen Revision des Textes der Septuaginta neben diesen kolumnenweise nicht nur drei andere griechische Übersetzungen, sondern auch der hebräische Text, und zwar dieser doppelt, mit hebräischer und mit griechischer Schrift, gestellt waren. Denn obgleich hier nur zwei Sprachen vorlagen, so doch fünf Texte, und zwar lauter ältere, die zur Vergleichung verbunden waren.

Aber auch für diese zweite Kategorie von mehrsprachigen Bibeln wird heute der Name Polyglotten nicht mehr in dem Umfange gebraucht, wie dies wol früher hin und wider der Fall war. Ausgeschlossen müssen werden, wo dieser Name angewendet werden soll: 1) diejenigen Ausgaben der Originaltexte, wo das Alte Test. hebräisch, das Neue Test. griechisch gedruckt ist, wie es deren vom 16. Jarhundert an manche gegeben hat und noch gibt, denn diesen mangelt schon das wesentlichste Kennzeichen einer Polyglotte, die synoptische Zusammenstellung des gleichen Textes in verschiedenen Sprachen. 2) Diejenigen, in welchen zum Urtexte eine einzige Übersetzung zu exegetischen Zwecken hinzukommt, welche Übersetzung in diesem Falle in der Regel eine neuere ist, z. B. also die Editionen des griechischen N. Test.'s mit beigegebener Übersetzung des Erasmus oder Beza oder sonst einer lateinischen neueren. 3) Diejenigen, in welchen zum Urtexte irgend

eine ältere, ebenfalls kirchlich beglaubigte, also zu anderen als rein exegetischen Zwecken herbeigezogene Übersetzung kommt, weil auch bei diesen der Begriff von Vielheit (πολύς), der in dem Namen liegt, nicht zu seinem Rechte käme; dahin gehören z. B. Zusammenstellungen des Urtextes mit der Vulgata oder mit Luther u. s. w. 4) Diejenigen, in welchen zum Urtexte zwei Übersetzungen in derselben Sprache kommen, aus dem gleichen Grunde; also wo man, um eine ältere Übersetzung zu verbessern, den Urtext dienend danebenstellt und damit die neue Übersetzung in ihren Abweichungen rechtfertigt. So z. B. die Ausgaben des N. T.'s von Beza, oder die vierte Erasmische von 1527, oder die vierte Stephanische von 1551; oder die zu New-York jüngst begonnene, diese mit doppelter englischer, jene ältern mit doppelter lateinischer Übersetzung. 5) Genauere Bibliographen verweigern den Namen Polyglotten auch solchen Ausgaben, in denen überhaupt lauter Übersetzungen, der Urtext aber gar nicht erscheint; doch liegt diese Beschränkung nicht im etymologischen Begriffe, sondern allein in der konventionellen Gelehrtensprache. Dahin gehören z. B. Bücher wie die Ausgaben des Hohenliedes oder der katholischen Briefe in äthiopischer, arabischer und lateinischer Sprache, durch Nissel und Petraus 1654 ff. Wie viel mehr also, wo gar nur zwei Übersetzungen vorkommen, wie in den schon erwänten koptisch-arabischen, syrisch-arabischen Drucken oder in den im vorigen Jarhundert öfters veranstalteten französisch-deutschen. 6) One alle Frage falsch angewendet ist der Name, wenn man ihn z. B. der sogenannten Biblia pentapla gegeben hat (Wandsbeck 1711), in welcher zwar fünf, aber lauter deutsche Übersetzungen stehen, die katholische von Ulenberg, die lutherische, die reformirte von Piscator, die jüdische von Athias und Reiz und die niederländische der Generalstaten. 7) Konsequenterweise möchten wir gegen den gangbaren Sprachgebrauch auch diejenigen Ausgaben ausschließen, in welchen neben dem Urtext eine ältere Übersetzung in fremder Sprache steht, dieser letzteren aber zu leichterem Verständnis des etwaigen Unterschieds eine (lateinische) Übersetzung (also eine Version der Version, nicht zwei Versionen dem Texte) beigefügt ist. So z. B. die im 17. Jarhundert mehrfach zu Schulzwecken gedruckten Specimina der Targums mit nebenstehendem Urtext und lateinischer Übersetzung, oder das N. T. des Le Fèvre de la Boderie (Paris bei Benenatus, 1584, 4°), in welchem zum griechischen und syrischen Texte eine lateinische Übersetzung dieses letzteren kommt. Es ist ein triglottum allerdings, soll aber nicht im bibliographischen Sinne unter die Polyglotten gerechnet werden.

Nach Aussonderung aller dieser Rubriken, welche aber in den Katalogen der Bibliotheken, besonders derer im Privatbesitz, öfters zu den Polyglotten gerechnet werden, weil man darin einen Glanz sucht, bleiben nur verhältnismäßig wenige Werke übrig, welchen jener Name mit Recht zukommt und vom Sprachgebrauche vorbehalten wird. Unter diesen sind nun einige, vier an der Zal, die auch in der Geschichte des Bibeltextes eine bedeutende Stelle einnehmen und von welchen wir darum etwas ausfürlicher handeln wollen.

I. Die complutensische Polyglotte. Eines der berühmtesten und seltensten Bibelwerke, welches unter der Aufsicht und auf Kosten des Kardinals Franz Ximinez de Cisneros, Erzbischofs von Toledo und Kanzlers von Castilien († 1517), unternommen und von den damals berühmtesten Gelehrten Spaniens besorgt wurde, unter denen besonders Demetrius Dukas aus Kreta, Aelius Ant. von Lebrixa, Diego Lopez de Stunica, Ferd. Nunnez de Guzman und Alph. von Zamora genannt zu werden verdienen. Nach vieljäriger Arbeit wurde von 1513 bis 1517 zum Drucke geschritten in der Stadt Alcalà de Henarez (Complutum der Römer), durch den Drucker Arn. Wilh. de Brocario, und derselbe wenige Monate vor des Kardinals Tode beendigt, das Werk selbst indessen erst 1520 auf besondere Erlaubnis Leos X. veröffentlicht. Es begreift sechs Folianten, von denen die vier ersten das A. T., der fünfte das N. T. enthält, der letzte aber ein hebräisch-chaldäisches Lexikon nebst Grammatik und einigen verwandten Zugaben, was alles nachher besonders unter dem Titel „Alphonsi Zamorensis introductiones hebraicae", 1526, 4°, widerholt wurde. Die in dem Werke zusammengestellten Texte sind: 1) der hebräische des A. Test.'s; 2) das Targum des

Onkelos zum Pentateuch; 3) die griechische Übersetzung der sog. LXX; 4) die Vulgata; 5) das griechische N. Test. Dem Targum und den LXX wurde noch eine genaue lateinische Übersetzung beigegeben. Die Vulgata war damals schon sehr oft gedruckt worden, auch der hebräische Text einigemale. Die griechische Bibel erschien aber hier zum ersten Male. Was nun den Text der LXX betrifft, so lauten die Urteile der Gelehrten über denselben im Allgemeinen nicht durchaus günstig, und er ist auch später wenig oder gar nicht berücksichtigt worden. Dies rürt indessen wol zumeist von dem Umstande her, dass die Herausgeber sowol in diesem Stücke als überhaupt in Betreff der übrigen Texte nirgends genügende Rechenschaft über ihre Quellen, Hilfsmittel und kritischen Prinzipien geben, sodass der Verdacht willkürlicher Textgestaltung leichter aufkommen konnte. Sehr interessant für die Geschichte des Textes und der Kritik ist das griechische N. Testament. Es ist mit eigentümlich großen runden Typen one Spiritus mit einerlei Accenten gedruckt und jedes Wort mit einem Buchstaben beziffert, um das entsprechende lateinische in der anderen Kolumne leichter finden zu lassen. Der Text des Neuen Test.'s, dessen Quellen troß allem seitherigen Forschen unbekannt geblieben sind, hat eine sehr eigentümliche, von der des gleichzeitig gedruckten Erasmischen vielfach abweichende Gestalt, ist nicht viel weniger inkorrekt als der letztere, hat aber doch neben vielen ganz offenbaren Fehlern eine bedeutende Anzal Lesarten, welche die neuere Kritik (aus Handschriften) seitdem wider hervorgesucht und allgemein eingefürt hat. Dies ist besonders in der Apokalypse der Fall, weniger in den Evangelien, am seltensten in den übrigen Teilen. Im vorigen Jarhundert war ein längerer Streit besonders zwischen Semler und J. Mel. Göze, dem bekannten Hamburger Pastor und gelehrten Bibelsammler, über den von ersterem erhobenen Vorwurf, das compl. Neue Test. sei im griechischen Texte geflissentlich und gegen die Handschriften nach der Vulgata geändert. Da er dies namentlich mit Beziehung auf die berühmte Stelle 1 Joh. 5, 7 sagte, welche in der compl. Ausgabe steht, nicht aber in den anderen ältesten Ausgaben, auch bei Luther nicht, und welche von der heutigen Kritik gestrichen wird, so ist begreiflich, dass sich der Streit zu einem theologischen verbitterte und nicht so leicht zu schlichten war. Die neuere Zeit urteilt im allgemeinen billiger von der Arbeit der gelehrten Spanier. Das Werk soll nur zu 600 Exemplaren gedruckt worden sein und kömmt deshalb nur äußerst selten noch auf dem Büchermarkte vor, wo es mit 1000 Mark und mehr bezalt wird. Das griechische N. T. ist erst in unserem Jarhundert (durch Pet. Al. Graß, Prof. der kathol. Theologie zu Tübingen und Bonn, 1821 und 1827) wider genau abgedruckt worden.

II. Die antwerpische Polyglotte (Biblia regia), auf Kosten König Philipps II. durch den französischen, in Antwerpen angesiedelten Buchdrucker Christoph Plantin 1569 bis 1572 in 8 Foliobänden gedruckt, unter der Leitung des spanischen Theologen Benedikt Arias, genannt Montanus (nach seinem Geburtsorte Frexenal de la Sierra) unter Zuziehung vieler berühmter Männer der Zeit, Spanier, Belgier und Franzosen, unter denen wir nur die bekannteren nennen wollen, André Maes (Masius), Guy Le Fèvre de la Boderie (Fabricius Boderianus) und Franz Rapheleng, Plantins Schwiegerson und Nachfolger, alle drei gelehrte Orientalisten. Das Werk gibt bereits viel mehreres als das vorhergehende. Die vier ersten Bände enthalten das Alte Test., der fünfte das Neue. Außer den Urtexten, der Vulgata und den mit einer eignen lateinischen Übersetzung begleiteten LXX finden sich hier chaldäische Targumim über das ganze Alte Testament (Daniel, Esra, Nehemia und Chronik ausgenommen) nebst deren lateinischer Übersetzung. Zum N. Test. kommt auch die alte syrische Version (Peschito), bei welcher die zweite Epistel Petri, die zwei kleineren des Johannes, die des Judas und die Apokalypse fehlen. Auch dieser ist eine lateinische Übersetzung beigegeben. Sie ist sogar zweimal auf jeder Seite gedruckt, einmal in der Kolumnenreihe mit syrischer Schrift, das anderemal unter den übrigen Texten mit hebräischer. Die zwei folgenden Bände enthalten das hebräische Lexikon des Santes Pagninus, das syrisch-chaldäische des Le Fèvre de la Boderie, eine syrische Grammatik von

Masius, ein griechisches Wörterbuch nebst Sprachlehre und eine Reihe archäologischer Traktate des Arias unter allegorischen Titeln, z. B. Aaron (über Priesterkleidung), Nehemias (Topographie Jerusalems), Phaleg, Caleb, Canaan (drei geographische), Tubalcain (über Maß und Gewicht) u. s. w., außerdem noch viele philologische und kritische Zugaben, meist geringen Umfangs. Der letzte Band endlich, der aber öfter als siebenter zwischen die zwei vorhergehenden gestellt wird, enthält nochmals den hebräischen und griechischen Urtext (nicht die Apokryphen) diesmal mit einer von Arias durchkorrigirten Interlinearversion, dort der des Santes Pagninus, hier der Vulgata, und gerade dieser Teil des Werkes, besonders des N. Test.'s, ist später oft nachgedruckt worden. Die kritische Vorarbeit, welche bei einer solchen Unternehmung nötig war, läßt viel zu wünschen übrig. In vielen Stücken blieb man in Abhängigkeit von dem complutensischen Werke; der handschriftliche Apparat, der für die einzelnen Texte zusammengebracht worden, war kein sehr bedeutender. An gutem Willen fehlte es indessen den Herausgebern nicht. Dies sieht man namentlich am griechischen Texte des Neuen Test.'s, welcher eine neue, freilich nicht nach Handschriften gemachte Rezension darbietet, sondern aus complutensischen und stephanischen Lesarten zusammengesetzt ist. Dabei ist das merkwürdig, dass der Abdruck im letzten Bande in manchen Stellen von dem im fünften abweicht. Auch dieses Werk hat sich sehr selten gemacht und wird jetzt mit wenigstens 200 Mark bezalt.

III. Die Pariser Polyglotte, die äußerlich glänzendste, aber wissenschaftlich geringste von allen, wurde 1629—1645 bei Ant. Vitré gedruckt, auf Kosten des Parlamentsadvokaten Guy Michel Le Jay, in 10 Bänden größten Formats. Die vier ersten Bände sind bloße Abdrücke der Antwerpner Bibel, so sehr, dass nicht einmal die seitdem erschienenen wichtigen Stücke, die LXX aus dem Codex Vaticanus 1587 und die Sixto-Clementinische Rezension der Vulgata 1590 und 1592 dabei berücksichtigt sind. Die zwei folgenden Bände enthalten das N. T. aus derselben Ausgabe abgedruckt, aber vermehrt erstens dadurch, dass die hier nur einmal gegebene syrische Übersetzung nun vervollständigt ist, sodann durch Zugabe am untern Rande einer arabischen Version mit lateinischer Übersetzung. Die übrigen Bände enthalten aber noch mehrere, früher entweder gar nicht oder doch nicht zusammengedruckte Texte: 1) den sog. samaritanischen Pentateuch nebst der samaritanischen Übersetzung desselben (s. Bd. I, S. 283 u. II, S. 442), 2) die syrische und 3) eine arabische Übersetzung des ganzen A. T.'s, sämtlich mit lateinischen Versionen. Von Gelehrten, die sich bei der Arbeit beteiligten, nennen wir nur den Oratorianer Jean Morin, der sich namentlich mit den samaritanischen Texten beschäftigte, und den Maroniten Gabriel Sionita, dem man das Beste bei der syrischen Arbeit verdankte (denn die andern Teilnehmer taten nur wenig), der aber mit Le Jay Streit bekam, eine zeitlang von der Leitung des Werkes verdrängt und sogar ins Gefängnis prozessirt wurde. Le Jay setzte sein Vermögen dabei zu, war aber stolz genug, den Antrag des Kardinals Richelieu abzuweisen, welcher ihm die Ehre des Patronats bei diesem Unternehmen, also auch den Nachruhm desselben, um eine bedeutende Summe abkaufen wollte. Le Jay musste noch zuletzt seine Bibel als Makulatur verkaufen. Sie ist indessen wider im Preise gestiegen und findet sich nicht eben häufig. Eine sehr ausfürliche Geschichte derselben gab Jaq. Le Long, welche auch in Masch's bibliotheca sacra I, 350 sq. abgedruckt ist.

IV. Die Londoner Polyglotte, die wichtigste, wissenschaftlich schätzenswerteste und jetzt noch verbreitetste. Unternommen wurde das Werk von Brian Walton, später Bischof von Chester, und vollendet 1657 in 6 Folianten (London bei Th. Roycroft). Es ist Karl II. gewidmet, doch existiren auch Exemplare mit einer republikanischen Dedikation, was uns daran erinnern mag, dass die Arbeit, unter den Wehen einer langjärigen Revolution und den Schrecken des Bürgerkriegs begonnen und mutig fortgefürt, eben in dem Zeitpunkte zum Abschluss kam, wo die politischen Geschicke Englands wider in das alte Geleise sich zu ordnen im Begriffe waren. Zu Gehilfen, mittelbaren und unmittelbaren, hatte Walton gewissermaßen das ganze damalige gelehrte England, namentlich aber die Orientalisten, unter denen noch

heute mit Ruhm genannt werden Edm. Castle (Castellus), Ed. Pococke, Tho. Hyde, Dudley Loftus, Abr. Wheloc, Tho. Greaves (Gravius), Sam. Clarke (Clericus), vieler anderer, minder sich beteiligenden nicht zu gedenken. Der große Vorzug dieses bis heute noch nicht verdrängten Bibelwerkes besteht nicht nur in der größern Anzal alter orientalischer Versionen, die in demselben aufgenommen sind, sondern namentlich in der viel größern und intelligenten Sorgfalt, welche die Herausgeber auf die Herstellung der Texte selbst verwendeten. Es zeigte sich an den fast gleichzeitig erschienenen Polyglotten von Paris und London, wie bereits damals in philologischen Dingen die protestantische (wenigstens die reformirte) Wissenschaft die katholische überflügelt hatte. Das Londoner Bibelwerk enthält nun in seinen vier ersten Bänden das A. Test., und zwar außer dem hebräischen Texte nebst der Antwerpener Interlinearversion, den samaritanischen Pentateuch, die LXX nach der römischen (vatikanischen) Ausgabe von 1587 und mit den Varianten des Kodex Alexandrinus, die von Flaminius Nobilius zusammengestellten Fragmente der vorhieronymianischen lateinischen Übersetzung (Itala), die Vulgata nach der römischen Edition mit den Korrektionen des Lukas von Brügge, die syrische Peschito, mit der Übersetzung einiger Apokryphen vermehrt und in einem viel bessern Texte, als ihn die Pariser geliefert, ebenso eine bessere Ausgabe der arabischen Version, die Targumim aus Buxtorfs Ausgabe, die samaritanische Übersetzung des Pentateuch und endlich die äthiopische des Psalters und Hohenliedes. Alle diese Texte, nebst lateinischen Übersetzungen des griechischen und der orientalischen, stehen synoptisch neben- oder untereinander. Außerdem finden sich im vierten Bande noch zwei andere Targums zum Pentateuch, das des Pseudojonathan und das von Jerusalem, nebst einer persischen Übersetzung desselben Buches. Das N. T. erscheint im fünften Bande, was den griechischen Text betrifft, mit geringen Änderungen abgedruckt aus der bekannten Folioausgabe des Robert Stephanus (1550) mit Arias' Version und den Varianten des Kodex Alexandrinus, dazu in syrischer (Peschito), lateinischer (Vulgata), äthiopischer und arabischer Übersetzung, die Evangelien auch persisch; ebenfalls sämtlich mit buchstäblicher Übertragung ins Lateinische. Zu allen diesen Texten kömmt nun noch im ersten Bande Waltons Apparatus, eine kritisch-historische Arbeit über den Bibeltext und die Versionen, ein Buch, wie man es hundert Jare später eine Einleitung genannt haben würde, und wie es auch, etwa die Arbeiten von Richard Simon ausgenommen, über hundert Jare lang unübertroffen geblieben ist, sodass es nachher mehrmals herausgegeben worden ist, Zürich 1673, Fol., und Leipzig 1777, 8°, durch J. A. Dathe. Der ganze sechste Band enthält eine Reihe kritischer Sammlungen zu den verschiedenen abgedruckten Texten, von den obgenannten Gelehrten und einigen anderen, auch älteren. Endlich pflegt man als einen integrirenden Teil dieser Polyglotte zu betrachten das Lexicon heptaglotton von Edm. Castellus (Professor der arabischen Sprache zu Cambridge), 1669, 2 Thle. Fol., in welchem der Wörterschatz der semitischen Mundarten (hebräisch, chaldäisch, syrisch, samaritanisch, äthiopisch, arabisch) vereinigt erklärt, das Persische aber besonders behandelt wird. Wenn man bedenkt, dass trotz der unvermeidlichen Mängel einer solchen Arbeit, trotz des wachsenden Reichtums unserer semitischen Sprachkenntnis und trotz der heute ungleich größeren Bedürfnisse und Mittel einen unserer Zeit würdigen Thesaurus linguae semiticae zu schaffen, doch noch niemand gewagt hat, Hand an ein änliches Werk zu legen, so wird der Ruhm und das Verdienst des Verfassers nur um so glänzender erscheinen. Aus diesem heptaglotton ist das syrische Lexikon ausgezogen und besonders edirt worden 1788 und das hebräische 1790. Beide mit Anmerkungen und Zusätzen von J. D. Michaelis. — Die Londoner Polyglotte, one den Castellus, steht jetzt im Antiquarpreis von wenigens 350 Mark, mit dem Castellus verlangt man über die Hälfte mehr.

Unser Jarhundert könnte allerdings dem Ideal, welchem Walton nachstrebte, unendlich näher kommen. Die kritischen Studien sind viel weiter vorgerückt, die orientalischen Sprachen und Handschriften besser studirt, noch andere alte Übersetzungen in den Bereich der Kritik gezogen, die ägyptischen, die armenische, die

gothische, mehrere syrische, arabische u. s. w., aber je mehr sich dieser Reichtum häuft, desto weniger ist Aussicht auf ein änliches Unternehmen, dessen Umfang allzu kolossal würde und dessen Kosten niemand bestreiten könnte. Dazu kommt, dass sich die gelehrte Arbeit viel mehr als früher und notwendigerweise verteilt und zersplittert hat und dass unser Geschlecht von der Überzeugung beherrscht ist, uns zu seiner Ehre, dass noch viel zu tun übrig ist, ehe in irgend einem Teile des Wissens ein Abschluss gemacht werden darf. Beispielsweise wollen wir nur daran erinnern, dass seit dem 17. Jarhundert für die chaldäischen Texte gar nichts geschehen ist und dass für die Herstellung des Textes der Vulgata kaum erst einige viel zu frühe als genügend ausposaunte Versuche gemacht worden sind, anderer Dinge nicht zu gedenken.

Außer jenen vier großen und vorzugsweise sogenannten Polyglotten gibt es aber auch einige für bescheidenere Ansprüche und Kaufmittel berechnete, welche wir nur kurz auffüren wollen.

1. Die Heidelberger Polyglotte, warscheinlich besorgt von Bonav. Corn. Bertram, der von 1566 bis 1584 Professor der hebräischen Sprache in Genf gewesen war, nachher in Frankenthal als Prediger lebte. Sie erschien zuerst 1586 bei Commelin (nur das A. T.), nachher 1599 kam auch das N. T. hinzu, doch one dass das Alte wider gedruckt wäre; die alten Exemplare bekamen bloß den neuen Titel. Sie enthält außer den Urtexten nur LXX und Vulgata; nebst der lateinischen Übersetzung, wie sie in der Antwerpener Polyglotte beigefügt war. Auch der griechische Text ist dorther genommen. Es gibt Exemplare mit der Jarzal 1616. Vom N. Test. sind auch Abzüge in 8° vorhanden mit den Zalen 1599 oder 1602. Es ist aber überall derselbe Satz. Im Grunde ist nur das Alte Test. eine Polyglotte, das Neue ist einfach griechisch mit der Interlinearversion des Arias.

2. Die Hamburger Polyglotte. Ein Werk, das sich selten vollständig vorfindet. Es besteht aus einer 1587 in Fol. von Elias Hutter herausgegebenen hebräischen Bibel, in welcher im Druck die Radikalbuchstaben von den übrigen unterschieden sind, und einer 1596 von Dav. Wolder besorgten Ausgabe, in welcher in vier Kolumnen der griechische Text des Alten und Neuen Test.'s, die Vulgata, die lateinische Übersetzung des A. Test.'s von Pagninus, die des Neuen von Beza, und die deutsche Luthers in 6 Foliobänden zusammengestellt sind, und wozu dann für die obengenannte hebräische Bibel Titelblätter mit der Jarzal 1596 gedruckt wurden, da beide Werke aus derselben Offizin von J. Lucius kamen. Eine ganz ungenügende Arbeit, welche, obgleich die dänische Regierung alle Kirchen Schleswigs zwang, sie zu kaufen, ihren Herausgeber an den Bettelstab brachte.

3. Die Nürnberger Polyglotte. Der eben genannte Elias Hutter, ein höchst betriebsamer Bibelfabrikant, gewissermaßen selbst im zweideutigen Sinne des Wortes, hat selbständig mehrere Werke veranstaltet, die hierher gehören. a) Sein sechssprachiges A. T., 1599, Fol., ist unvollendet geblieben und bricht beim Buche Ruth ab. Es enthält in sechs Spalten links den hebräischen Text zwischen dem chaldäischen und dem griechischen, rechts den lutherischen zwischen dem lateinischen und einem anderen neueren. In Betreff dieses letzteren variiren die Exemplare. Es gibt welche mit französischer, andere mit italienischer, andere mit plattdeutscher, endlich andere mit slavischer Übersetzung (ich weiß nicht zu sagen, welche Mundart damit gemeint ist, da mir kein solches Exemplar zu Gesicht gekommen ist). b) Ein Psalter hebräisch, griechisch, lateinisch und deutsch, 1602, 8°. c) Ein neues Testament in zwölf Sprachen, 1599, 2 Thle. Fol. Es bietet auf der ersten Kolumne die syrische Übersetzung, deren damals noch fehlende Stücke er selbst übersetzte, und die italienische des Bruccioli, je Vers um Vers unter einander gesetzt; auf der zweiten ebenso einen von ihm selbst gefertigten und mit den zweierlei Buchstaben gedruckten hebräischen Text und die spanische Übersetzung des Cassiodoro Reina; auf der dritten den griechischen Text und die französische Genfer Übersetzung; auf der vierten, der ersten des zweiten Blattes, die Vulgata und die damals gewönliche englische Übersetzung; auf der

fünften die Luthersche und dänische; auf der sechsten eine böhmische und polnische. Den Brief an die Laodicäer übersetzte Hutter selbst aus dem Lateinischen in die sämtlichen übrigen Sprachen propter insignes et solatii plenas doctrinas. Das merkwürdigste aber an dem Buche ist die Keckheit, mit welcher Hutter alle diese Übersetzungen, um sie einander näher zu bringen, behandelte und umgestaltete, was er selbst in der Vorrede anrühmt, ja dass er nicht nur hin und wider den griechischen Text des N. Test.'s aus der Vulgata oder sonst änderte oder angeblich vervollständigte, sondern sogar der lutherischen Orthodoxie zu gefallen one weiteres Lesarten fabrizirte, z. B. Apg. 20, 28: *κυρίου καὶ θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*; Röm. 4, 5: *πιστεύοντι δὲ μόνον*; 1 Kor. 10, 17: Add. *καὶ ἐκ τοῦ ἑνὸς ποτηρίου*; 1 Petr. 3, 15: *κύριον τὸν θεὸν Χριστὸν* u. s. w. d) Ein N. T. in vier Sprachen, hebräisch, griechisch, lateinisch und deutsch, aus dem vorigen unverändert genommen, 1602, 4°. (Titel-A. 1615) Es gibt auch von Hutter Ausgaben einzelner Propheten in vier und einzelner Evangelien in zwölf Sprachen. Hutter war sein eigener Verleger und Drucker.

4. Die Leipziger Polyglotte von Chr. Reineccius, Rektor zu Weißenfels. Davon wurde bei Lankisch's Erben 1713 (neuer Titel 1747), Fol., das N. T. gedruckt, in welchem zum Urtext die syrische und eine neugriechische, ferner Luthers deutsche und Seb. Schmidts lateinische Übersetzung kamen, nebst griechischen Varianten, Parallelstellen und Luthers Randglossen. Das A. T. erschien erst 1750 f. in zwei Bänden und begreift außer den beiden letztgenannten Übersetzungen nur den hebräischen Text und die LXX. Es sind auch, besonders im N. T., exegetische Anmerkungen beigefügt.

5. Die Bielefeldsche Polyglotte, 1845 bei Velhagen und Klasing erschienen in 3 Bänden gr. 8°, unter der Leitung von Rud. Stier und C. Gf. W. Theile. Im Alten Testament hebräisch, griechisch, lateinisch und deutsch; im Neuen Testament in der vierten Kolumne Varianten verschiedener deutscher Übersetzungen. Es gibt auch Exemplare, wo die vierte Kolume die englische Übersetzung enthält. Sonst aber erscheinen auf dem Titelblatt, als von einem stereotypirten Werke, verschiedene Jarzalen. Der griechische Text des Neuen Test.'s weicht wenig von dem vulgären ab, ist aber von Varianten der bedeutenderen neueren Rezensionen begleitet.

Um diese Anzeige nicht über die Gebür auszudehnen, wollen wir nur noch in der Kürze erwänen, dass namentlich der Psalter in älterer Zeit öfters mehrsprachig gedruckt worden ist, sodann das N. T. z. B. griechisch, syrisch und lateinisch von H. Stephanus, Genf 1569, Fol., unter der Leitung des Imm. Tremellius, oder griechisch, lateinisch und französisch, Mons 1673, oder Genf 1629, oder griechisch, lateinisch und deutsch je Zeile über Zeile, Rostock 1614, durch Eilh. Lubin, der zu diesem Zwecke die Wortstellung des griechischen nach dem deutschen umwandelte; auch neulich von Constantin Tischendorf, Leipzig 1854, in quer 8°, in drei Spalten synoptisch. Von den beiden letzteren Werken gibt es Exemplare mit andern Jarzalen.

Endlich gehören hierher als eine eigentümliche Liebhaberei die Vaterunser-Polyglotten, deren es sehr viele gibt, je und je vermehrte, die älteste, Rom 1591, in 26 Sprachen, unter den späteren z. B. die von Andr. Müller 1660 in hundert Sprachen, die von Chamberlayne 1715 in 150 Sprachen, sodann das bekannte Werk von J. Adelung, betitelt Mithridates, worin das Vater-Unser die Grundlage einer wissenschaftlichen Klassifikation aller bekannten Sprachen wurde; die schöne Vaterunser-Polyglotte von Bodoni in Parma, die von J. J. Marcel aus der kaiserlichen Druckerei zu Paris, die letzteren hauptsächlich zur Exhibition des Typenreichtums der betreffenden Officinen, one Anspruch auf wissenschaftlichen Wert; und in beider Rücksicht, d. h. sowol negativ als positiv, sämtlich übertroffen von dem Auer'schen Werke aus der Wiener Hof- und Statsdruckerei.

Ed. Reuß.

Polykarp, Bischof von Smyrna, der Märtyrer. Obwol sein Name einer der gefeiertsten des christlichen Altertums ist, wissen wir doch von seinem Leben nur wenig. Nimmt man, wie neuerdings viele, an, dass sein Tod in das Jar

155 fällt, so muss er jedenfalls vor 70 geboren sein. Aber auch wenn sein Todesjar bis 166 herabzurücken sein sollte, kommt man zu demselben Ergebnis. Denn da die Ausdrücke, die Irenäus gebraucht, auf ein ungewönlich hohes Alter deuten („ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γηραλέος . . . ἐξῆλθε τοῦ βίου“ Iren. III, 3, 4), so sind die 86 Jare, wärend welcher Polycarp nach seinem eigenen Ausspruch (Martyr. c. 9) dem Herrn gedient hat, schwerlich, was auch sonst nicht passen würde, von seinem Lebensalter zu verstehen. Nach Irenäus Angabe, der sich seiner als seines Lehrers und der damals geschehenen Dinge noch genau erinnert, ist er ein Schüler der Apostel gewesen und hat noch mit vielen, die den Herrn gesehen, gewandelt. Namentlich war Johannes sein Lehrer, und Irenäus hörte aus seinem Munde, was er selbst wider von Johannes und denen, die den Herrn gesehen, vernommen (Ep. ad Florin. Eus. H. E. V, 20; III, 36). Nach Tertullian (De praescr. c. 32) und Hieronymus (Catal. scr. eccl. c. 17) hat ihn Johannes zum Bischof von Smyrna gemacht. Kann das nicht richtig sein, so ist doch one Schwierigkeit anzunehmen, dass Polykarp schon zur Zeit des Märtyrertodes des Ignatius Bischof war (Ignatius ad Polyc. c. 1. 8). Aus seinem späteren Leben hören wir nur, dass er zur Zeit des römischen Bischofs Anicet nach Rom kam und bei dieser Gelegenheit mit Anicet über die Passahfeier verhandelte. Es gelang weder dem Anicet, den Polykarp, der sich dafür auf den Apostel Johannes berief, von der kleinasiatischen Festfeier abwendig zu machen, noch umgekehrt dem Polykarp, den Anicet für diese zu gewinnen, da er sich auf die konstante Praxis seiner Vorgänger berief. Doch störte die bleibende Differenz die Kirchengemeinschaft nicht, die im Gegenteil darin ihren Ausdruck fand, dass Polykarp in Rom das Abendmal mitfeierte (Eus. H. E. V, 23 sqq.).

Genaueres wissen wir von dem Märtyrertode Polykarps. Wir besitzen ein Martyrium Polycarpi, das schon Eusebius in seine K.-Gesch. (IV, 15) dem Hauptinhalte nach eingeflochten hat. Gesondert hat es zuerst Halloix lateinisch, und, obwol unvollständig, auch griechisch nach einem Codex Mediceus in seiner Vitis PP. orient. herausgegeben, dann Usserius vollständig 1647. Ruinart nahm es in die Acta mart. sincera auf und Jacobson auf Grund einer neuen Vergleichung der Handschriften in seine PP. App. (1838). Die beste Ausgabe ist die von Zahn (PP. App. Opp. ed. post Dresselianam alteram tertia. Fasc. II, p. 133 sqq.), der auch einen neuen von Gebhardt (Ztschr. f. hist. Theol. 1875, 356 ff.) kollationirten Codex Mosquensis heranzieht, welcher dem Texte des Eusebius am nächsten verwandt ist. Wärend diese Märtyrakten, die Valesius als die allerältesten uns erhaltenen bezeichnet, bis dahin (abgesehen von einzelnen Interpolationen) allgemein als echt galten, auch neuerdings von Schürer (Ztschr. für hist. Theol. 1870, 203), Gebhardt (a. a. O.), Zahn (die oben angefürte Ausgabe p. XLVIII ff. und Ignatius von Antiochien 1878), Harnack (Ztschr. f. K.-Gesch. 1877, 2, 291), Wieseler (Die Christenverfolgungen der Cäsaren 1878, p. 34 ff.) u. a. so anerkannt sind, hat zuerst Lipsius (Ztschr. für wissensch. Theol. S. 1874, 200 ff.) und dann ausfürlich Keim (Aus dem Urchristenthum 1870, S. 90 ff.) bestritten, dass wir hier wirklich einen bald nach dem Martyrium selbst geschriebenen Bericht der Gemeinde in Smyrna vor uns haben. Lipsius verlegt die Akten, deren Inhalt er übrigens großenteils und abgesehen von einigen Ausschmückungen, für glaubwürdig hält, in die Zeit um 260. Seine Gründe sind vor allem das darin aufgestellte Märtyrerideal, welches in Polykarp verwirklicht sein soll, wärend die anderen Märtyrer kompendiös behandelt werden, die hochgradige Märtyrerverehrung, die römische Passahfeier, die statt der zu Polykarps Zeit herrschenden kleinasiatischen angedeutet wird, und ganz besonders das Losungswort „Katholische Kirche“. Allein die letztere Bezeichnung ist um 167 nicht mehr neu; wäre es richtig, was ich nicht anerkennen kann, dass in dem Martyrium die römische Passahfeier sich fände, statt der kleinasiatischen, so würde das nötigen, das Martyrium noch viel weiter herabzurücken, was doch Eusebius gegenüber unmöglich ist; endlich die Märtyrerverehrung passt recht wol in jene Zeit. Allerdings wird man annehmen müssen, dass wir das Martyrium nicht mehr ganz in seiner ursprünglichen Gestalt haben (vgl. auch Gebhardt und Schürer a. a. O.). Es be-

gegnen uns Zusätze, die Eusebius offenbar noch nicht gelesen hat. Dahin gehört die berühmte Taube, die auch nicht mit Zahn durch die Konjektur „περὶ στύρακα“ zu ersetzen ist, und meiner Ansicht nach der chronologische Anhang. Davon abgesehen besitzen wir in dem Martyrium aber wirklich einem von der Gemeinde über den Märtyrertod ihres Bischofs bald nachher erstatteten Bericht.

Viel ist gerade in den letzten Jaren über das Todesjar des Polykarp gestritten. Eusebius gibt sowol in der Chronik als in der Kirchengeschichte 166 an, Hieronymus 167. Usserius, der erste Herausgeber des Martyriums, berechnete 169, Valesius in seiner Ausgabe des Eusebius (1672) 167. Als Prokonsul Asiens wird in dem chronologischen Anhang des Martyriums Statius Quadratus genannt. Masson berechnete in seinen „collectanea ad Aristidis vitam (ed. Dindorf III, LXXXVII sqq.) das Amtsjar des Quadratus als Prokonsul auf 165—166 und danach das Todesjar des Polycarp auf 166, ebenso Clinton in den Fast. Rom. Dagegen hat nun Waddington in seinem Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide (Mem. de l'Institut imp. de France 1867, t. XXVI) eine auf neuentdeckte Inschriften gestützte abermalige Berechnung angestellt und als Amtsjar für den Quadratus 155—156 gefunden, demgemäß er dann den Tod des Polycarp auf den 23. Febr. 155, also 11 Jare früher bestimmt. Seine Berechnung hat sehr rasch Beifall gefunden, Renan (Antichrist 1873, p. 207), Aubé (Hist. du persécution 1875, p. 325 sqq.), Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, S. 305 ff.), Lipsius (a. a. O.), Gebhardt, Harnack (Ztschr. f. K.-Gesch. 1876, 305) haben ihr zugestimmt, die letzteren so, dass sie zwischen 155 oder 156 die Wal lassen, oder auch, wie Hilgenfeld, 156 annehmen. Hase (K.-Gesch. S. 41) ist bei der vorsichtigen Mitte um 160 stehen geblieben. Entschieden gegen Waddington sind aufgetreten Wieseler (a. a. O.) und Keim (a. a. O.), und was diese gegen Waddingtons scharfsinnige Berechnung geltend machen, möchte mindestens zeigen, dass die Frage noch keineswegs abgeschlossen ist. Den Nachweis, dass Quadratus 155—156 Prokonsul in Asien gewesen ist, kann Waddington nicht füren, one mehrere immer noch sehr fragwürdige Hypothesen aufzustellen. Die Zeitangabe des Eusebius lässt sich doch nicht so leicht bei Seite schieben, wie Waddington und seine Nachfolger tun. Es ist kaum denkbar, dass sich Eusebius um 11 Jare geirrt und das Martyrium des Polykarp statt unter Antoninus Pius unter Marc Aurel verlegt haben sollte. Eine sehr wichtige Gegeninstanz bildet der Besuch Polykarps bei Anicet in Rom. Wenn irgend etwas, so steht diese Zusammenkunft historisch fest. Nun hat sich zwar Lipsius beeilt, die Chronologie der älteren Päpste der neuen Berechnung zu konformiren und Anicets Amtsantritt in das Jar 155 gelegt (Chronologie der römischen Bischöfe, 1869, S. 189). Allein abgesehen von den sonstigen Schwierigkeiten, die das hat, müsste man dann annehmen, dass in das erste Vierteljar von 155 sich alles zusammendrängte, der Amtsantritt des Anicet, die Reise des Polykarp nach Rom und sein Märtyrertod. Mit Hilgenfeld, Gebhardt und Lipsius aber den Tod Polykarps um ein Jar, von 155 auf 156 weiter zu rücken, hilft wenig und verwickelt in neue Schwierigkeiten. Endlich ist die ganze Grundlage dieser Berechnungen äußerst unsicher. Sie stützt sich auf die chronologischen Angaben am Schlusse des Martyriums. Diese hat aber Eusebius noch nicht gekannt, sie sind auch, so wie sie dastehen, ganz unhaltbar, sondern müssen erst durch Ausstoßung einzelner Worte zurecht gemacht werden. Meinesteils kann ich sie nur für eine spätere und deshalb ganz wertlose Zutat halten. Das Martyrium selbst nennt aber den Namen des Prokonsuls nicht und hat überhaupt nur eine Zeitangabe für den Todestag des Polykarp „ὄντος σαββάτου μεγάλου“ (Mart. VIII). Über die Bedeutung der Bezeichnung „großer Sabbath“ gehen nun zwar die Ansichten sehr auseinander, so weit, dass Hilgenfeld den Tag gar nicht als Sonnabend anerkennen will, sondern nur für den 15. Nisan hält. Aber das Warscheinlichste bleibt doch, dass darunter der 16. Nisan zu verstehen ist, der in dem Todesjare Polykarps auf einen Sonnabend fiel. Nun ist es doch sehr bemerkenswert, dass das gerade für das Jar 166 zutrifft. In diesem Jare fiel (vgl. Wieseler a. a. O. S. 75; Keim a. a. O. S. 161) der 15. Nisan, der 5. April, auf einen Freitag. Ebenso

ist es allerdings auch im Jare 155. Dieses wäre mithin auch möglich, doch sprechen gegen 155 zu starke Gründe. Dagegen ist 156 ganz ausgeschlossen.

Unter dem Namen des Polykarp besitzen wir einen Brief an die Philipper, den zuerst Faber Stapulensis 1498 lateinisch herausgegeben hat, griechisch zuerst P. Halloix 1633, dann Usserius. Thomas Smith besorgte nach Vergleichung der Hdschr. eine neue Ausgabe 1709, dann in den Ausgaben der PP. AA. von Cotelier, Jacobson, Hefele, Dressel u. s. w. Die sorgfältigste Ausgabe ist die von Zahn, der auch den Versuch gemacht hat, die nur lateinisch erhaltenen Stücke, c. X — XII und den Schluss, griechisch zu rekonstruiren (a. a. O. S. 110 ff.). Da der Brief auf die Ignatianischen Briefe Bezug nimmt, ist die Frage nach seiner Echtheit und Integrität in die Ignatianische Frage verflochten. Die, welche die Briefe des Ignatius für unecht erklären, erklären auch den Brief des Polykarp für unecht, und denen die 7 Briefe des Ignatius für interpolirt gelten, fällen dasselbe Urteil über den Brief des Polykarp. Dass die Centuriatoren den Brief als unecht verwerfen, ist one Bedeutung. Tiefer begründet ist dieses Urteil erst durch die Tübinger Schule. Schwegler (Nachapost. Zeitalter II, 154 ff.) sieht in ihm nur eines der vielen Produkte der Vermittelung zwischen Judenchristentum und Paulinismus. Ist diese Anschauung jetzt überwunden, so halten doch alle Gegner der Ignatianischen Briefe, wie Hilgenfeld, Lipsius u. a., an der Unechtheit fest. Der Brief verrät in seinem Antignosticismus, seinen Gedanken über die Verfassung eine spätere Zeit und fällt mit den Ignatianischen Briefen. Allein das Zeugnis des Irenäus ist doch schwer zu beseitigen. Irenäus kennt neben anderen Briefen seines Lehrers auch diesen Brief und hebt ihn ganz besonders als einen solchen, aus dem man die Gesinnung und Lehrweise des Polykarp erkennen könne, auch als allgemein bekannt hervor (Iren. III, 3, 4: „*Ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν*“). Eusebius kennt den Brief und citirt ihn (H. Eccl. III, 36), Hieronymus (Catalog. scr. c. 17) berichtet, er sei bis zu seiner Zeit in den asiatischen Gemeinden vorgelesen. Wenn äußere Zeugnisse irgend etwas gelten, so muss man sagen, dieser Brief ist bezeugt wie kein anderer. Es ist doch schwer denkbar, dass um 180 (um diese Zeit schrieb Irenäus) bereits ein unechter Brief des Polykarp sollte nicht bloß vorhanden gewesen, sondern auch allgemein als echt angesehen sein, dass sogar Irenäus, der doch dem Verfasser so nahe stand, ihn als ein echtes Zeugnis von der Denkweise seines Lehrers sollte betrachtet und hingestellt haben.

Freilich mit dem Briefe des Polykarp muss man auch die Ignatianischen anerkennen. Denn die Versuche, in dem ersteren Interpolationen nachzuweisen, dürfen wol als verunglückt gelten. Den ersten Versuch dieser Art machte schon Dalläus. Er verwarf nur das 13. Kapitel mit seinen Beziehungen auf die Ignatianischen Briefe. Im Interesse der von ihm verteidigten syrischen Redaktion der letzteren nahm Bunsen (Ignatius von Antiochien S. 107 ff.) die fast verschollene Hypothese wider auf. Dass sie unhaltbar ist, hat bereits Hefele (PP. App. Proleg. LXVII sqq.) nach Nourry (Appar. ad Biblioth. max. PP. I) nachgewiesen. Ritschl, der das Ungenügende der Hypothese einsah, stellte ebenfalls im Interesse der syrischen Redaktion der Ignatianischen Briefe eine viel sorgsamer begründete auf, indem er außer c. 13 auch noch andere Stücke des Briefs als interpolirt kennzeichnete und annahm, der Fälscher der Ignatianischen Briefe habe auch den Brief des Polykarp in den Kreis seiner Tätigkeit gezogen (die Entstehung der Altkatholischen Kirche S. 584 ff.). Die Hypothese Ritschls, die anfangs mehrfach Beifall fand, darf jetzt, nachdem die syrische Redaktion des Ignatius allgemein aufgegeben ist, auch wol als aufgegeben angesehen werden. Vgl. gegen dieselbe Zahn, Ignatius S. 497 ff.

Der Brief ist eine Antwort auf ein Schreiben der Philipper. Seinen Hauptinhalt bilden Ermanungen mit zalreichen Schriftstellen durchsetzt. Er bespricht außerdem einen Fall von Veruntreuung durch einen Presbyter Valens und hat sonst wenig Charakteristisches. Im allgemeinen zeigt er denselben Typus wie

andere Schriften der Zeit, z. B. der Brief des Clemens, Paulinische Sätze und unvermittelt daneben bereits stark gesetzlich gefärbte Anschauungen. Es ist der Charakter der werdenden altkatholischen Kirche. Dahin deutet auch, dafs in Philippi noch kein Bischof vorhanden, also auch der Episkopat erst im Werden ist.

Die übrigen von Irenäus erwänten Briefe des Polykarp sind verloren. Feuardentius hat in den Noten zu Irenäus III, 3 (ed. Paris 1639) einige angeblich dem Polykarp gehörende Fragmente abdrucken lassen; aber Zahn hat sehr warscheinlich gemacht (a. a. O. Proleg. XLVII), dafs hier ein Irrtum obwaltet, dafs die betreffenden Fragmente vielmehr dem Victor von Capua angehören. Zahn hat sie übrigens a. a. O. S. 171 wider abdrucken lassen. **G. Uhlhorn.**

Polykrates, Bischof v. Ephesus, s. Passah, christl., Bd. XI, S. 275 und 278.

Polytheismus, der gelehrtere Name für das, was sonst Abgötterei, Götzendienst oder Heidentum genannt wird. Da die beiden ersteren Namen sehr häufig auch derartige Ausartungen monotheistischer Religiosität wie die 1 Joh. 5, 21 warnend erwänte, oder wie der katholische Bilder-, Reliquien- und Heiligenkult zu bezeichnen dienen; da ferner der Name Heidentum (vom goth. háithns, ahd. heidan „ländlich") nichts als ein germanisches Äquivalent für das spät-lat. paganismus, also eine notorisch einseitige, durch äußerliche und zufällige Umstände (nämlich durch das längere Sicherhalten polytheistischer Sitten und Anschauungen bei Land- als bei Städtebewonern — vgl. Valentinians I. und der folgenden Kaiser Edikte gegen die pagani, seit 368) veranlafste Bezeichnungsweise ist; da endlich das Gleiche auch von den auf das griechische ἔθνη (bei den LXX s. v. a. גּוֹיִם, nicht-israelitische Völker) zurückzufürenden Ausdruck Ethnicismus und dem parallelen lat. Gentilismus (von gentes = ἔθνη) gilt, so erscheint „Polytheismus" oder Vielgötterei in der Tat als die präziseste und wissenschaftlichste Benennung für die Gruppe von Religionen, welche dem christlich-jüdischen Glauben an Einen Gott oder Monotheismus gegenübersteht.

Das Wesen des Polytheismus oder der Verehrung einer Vielheit göttlicher Mächte statt des Einen waren Gottes beruht auf einer Naturbefangenheit des durch die Sünde entarteten religiösen Gefüls und Verhaltens der Menschheit. Die dem Polytheismus ergebenen Völker stehen zwar noch in einem religiösen Verhältnis zur Gottheit, aber sie vernehmen deren Offenbarungen mit einer in der Natur befangenen Vernunft; das überirdische Licht der Gottheit wird von ihnen zwar wargenommen, aber kraft ihrer Naturbefangenheit prismatisch gebrochen, also in eine Vielheit zerlegt. Gibt doch die Natur überall dem durch die Sünde Gotte entfremdeten Menschen zunächst in der Vielheit ihrer Gegenstände sich kund, und erscheint sie erst einer fortgeschritteneren Betrachtungsweise als Einheit — dem Sachverhalt entsprechend, kraft dessen pantheistische Religionsformen überall aus polytheistischen sich erst hervorbilden, der Pantheismus also wesentlich als ein Produkt philosophischer Verarbeitung und Vergeistigung eines ursprünglichen Polytheismus erscheint. — Das Urteil der h. Schrift über Wesen und Wert des Polytheismus lautet im Alten wie im Neuen Testament wesentlich gleich: die Vielgötterei ist Abgötterei, Abfall vom lebendigen Gotte zum Dienste nichtiger Götzen, Verleugnung und Verkehrung der göttlich geoffenbarten Warheit, um Lüge, Unwarheit, Geistesfinsternis und Verkehr mit bösen Geistern (Dämonen) dafür einzutauschen. Die heidnischen Götter als solche existiren nicht, sind Nichtige, אֱלִילִים, ihr Dienst ist Trug שָׁוְא; sie sind onmächtig (Jer. 2, 28; Jes. 41, 29; 42, 17; 46, 1 ff.), aus irdischen Stoffen von Menschenhänden gemacht (s. bes. Jes. 41—44; Ps. 115, 4 ff.; 135, 15 f.), an sich tot und one Seele (Ps. 106, 28). Sofern ihnen eine wirkliche Realität zukommt, sind sie nicht Götter, sondern nur Dämonen, böse widergöttliche Geistwesen, שֵׁדִים *δαιμόνια* (Deut. 32, 17, vgl. 10, 17; Ps. 96, 15; 106, 27). Eben diese abwechselnde Hervorhebung des völlig nichtigen, oder des dämonisch-widergöttlichen Charakters der

Heidengötter begegnet uns in den atl. Apokryphen, wo Bezeichnungen wie *δαιμόνια* (Baruch 4, 7), *θεοὶ ἕτεροι* (ib. 1, 22) rc. mit lebhaften Schilderungen ihres nichtigen, lediglich eingebildeten Charakters oder ihrer Identität mit den Bildern von Holz, Silber, Gold rc. (so bes. Weish. 13—15) wechseln. Ganz so im Neuen Testament. Die Götzen sind nichtig (*μάταιοι* Apg. 14, 15), sind nicht wirklich Götter (Apg. 19, 26; Gal. 4, 8), sondern nur sogenannte (*λεγόμενοι θεοί*, 1 Kor. 8, 5), in Warheit aber Dämonen, denn wer ihnen dient, dient Dämonen, wer von ihrem Opferfleische ißt, ißt vom Tisch der Dämonen (1 Kor. 10, 20 f.; Offb. 9, 20). Es ist unmöglich, etwa nur die erstere dieser Auffassungen im N. T. vertreten finden zu wollen und demnach (mit Calvin, de Wette, Neander, Flatt, Baur — auch J. G. Müller in Aufl. 1 der Encyklop. bei Darstellung unseres Gegenstandes) bei Stellen wie 1 Kor. 8, 5 zur Erwänung der „Götter" ein ex persuasione gentilium zu suppliren; aus 1 Kor. 10, 19—21 erhellt für Paulus, aus Offb. 9, 20 (auch 9, 11, sowie warscheinlich 2, 13) für den Apokalyptiker Johannes die Annahme von dämonischen Realitäten als mit den heidnischen Gottesvorstellungen und -Namen tatsächlich verbunden. Auch die urchristliche Litteratur der nachapostolischen Zeit läſst beide Vorstellungsweisen, die nihilistische und die dämonologische — jene besonders durch die Ep. ad Diognet. und durch Arnobius vertreten; diese die bevorzugtere und von fast allen übrigen Vätern des Morgen- wie des Abendlandes festgehalten — nebeneinander hervortreten.

Fragt man nach dem Ursprunge des Polytheismus, so könnte jene schon berürte Tatsache, daſs der Pantheismus aus früherer Vielgötterei sich zu entwickeln pflegt (so bei den Indiern der Brahmanismus, bei den Hellenen die Religionssysteme der Eleaten, Stoiker rc.) dazu verleiten, die Verehrung einer Vielheit von Göttern überhaupt für die Urform aller Religion zu halten und auch den biblischen Monotheismus erst aus ihr sich hervorbilden zu lassen. Es ist von Wichtigkeit gegenüber dieser Behauptung einer Priorität des Polytheismus vor dem Monotheismus zunächst festzustellen, daſs die heil. Schrift selbst nichts eine solche Hypothese Begünstigendes aussagt. Weder die Stelle Gen. 4, 26 — welche vom Anfange nicht der Anbetung Eines Gottes statt vieler, sondern der Anrufung des Einen Gottes unter dem Namen Jahve handelt — noch Exod. 6, 3, wo ein Hinweis auf frühere Vielgötterei noch viel weniger gefunden werden kann, lassen sich zu ihren Gunsten anfüren. Weder im Pentateuch noch in der prophetischen Litteratur begegnet man irgend welchen Spuren ursprünglicher Vielgötteri. Der Eine Schöpfergott Jahve-Elohim ist der mit den frommen Vätern vor wie nach Noah verkehrende; er und kein anderer ists, der sich dann auf dem Sinai offenbart und hier seine alleinige Anbetung als oberstes und erstes Gebot verkündigt. Die Bibel betrachtet sehr bestimmt die Vielgötterei der Heiden als beruhend auf einem Abfall von dem Einen lebendigen Gotte der Urzeit. Im Alten Testament wird diese Entstehung des Heidentums durch einen Abfall vom Urmonotheismus erzält im Anschluſs an die Geschichte vom Turmbau zu Babel Gen. 11, 1 ff. Das an dieses Ereignis sich knüpfende göttliche Strafgericht der Sprachenverwirrung bedeutet zugleich mit der Zertrennung der Sprachen und Nationen auch die der Religionen, mag immerhin dieses letztere Moment vom alten (jahvistischen) Erzäler nicht bestimmt und ausdrücklich hevorgehoben werden. Mit Recht haben schon ältere christliche Denker in Gen. 11 die Entstehung des Heidentums angedeutet gefunden, z. B. Origenes, der die durch den göttlichen Strafakt zerstreuten Menschen fortan völkerweise einzelnen „Engeln", d. i. Nationalgöttern untergeordnet werden läſst (c. Cels. l. V), auch Augustin (De Civ. Dei. XVI, 6 z. E. u. 9). Von neueren Vertretern dieser Auffassung der Katastrophe von Babel als der „Geburtsstunde des Heidentums" vgl. bes. Schelling, Einleitung in die Philos. der Mythologie (Werke Abth. II, Bd. 1, S. 94 f.); Kurtz in der Geschichte des A. Bds; Delitzsch zu Gen. 11, 1—9; F. Fabri, Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Heidenmission, 1859; Auberlen, Die göttliche Offenbarung, I, 131 ff. u. II, 118 ff.; Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel (1861) und M. A. Strodl, Die Entstehung der Völker, Studie aus einer Philosophie der Geschichte (Schaffhausen 1868). — Weitere

[illegible]

„Weil sie wußten, daß ein Gott ist, und haben ihn nicht gepriesen als einen Gott noch ihm gedankt, sondern ... haben verwandelt die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere. Darum hat sie auch Gott dahingegeben in ihrer Herzen Gelüste. ... die da Gottes Wahrheit haben verwandelt in Lügen und haben geehret und gedienet dem Geschöpf mehr denn dem Schöpfer u. s. f. Auf der gleichen Voraussetzung eines Urmonotheismus, von dem die heidnische Menschheit abgefallen, fußen die bekannten Aussagen des Paulus in der Apostelgeschichte, welche darauf hinweisen, wie Gott in vergangenen Zeiten „alle Heiden ihre eigenen Wege habe wandeln lassen", und wie sie, die doch göttlichen Geschlechtes, wärend der „Zeit der Unwissenheit" Gott unter goldenen, silbernen oder steinernen Bildern anbeten zu müssen gemeint hatten (Apg 14, 16; 17, 29 f.).

Je unzweifelhafter hienach die biblische Offenbarung dem Monotheismus die historische Priorität vindiziert, um so besser erscheint die Frage berechtigt, ob für die umgekehrte Annahme eines Urpolytheismus, wie sie in modernen naturalistischen Kreisen seit etwa einem Jarhundert beliebt geworden und immer noch zahlreiche Vertreter zält, etwelche sachliche, durch Sprach-, Altertums- oder Religionsforschung nahe gelegte Gründe vorhanden sind? Der jetzt weit und breit herrschenden evolutionistischen Spekulation auf naturphilosophischem Gebiete mag es nahe genug zu liegen scheinen, allen Monotheismus als allmählich gewonnenes Entwicklungsprodukt früherer polytheistischer Vorstellungen zu werten. [illegible]

[illegible]

tes gedient haben soll, entweder als Fetische oder als abgeschiedene Stammväter (Ahnen, Heroen) oder Geistwesen sonstiger Art, oder drittens als Gestirne (Sonnen- und Mondgottheiten, Sterngeister). Man huldigt also entweder der Fetischismustheorie oder der Hypothese eines ursprünglichen Geisterkults (Animismus, mit den Unterarten des Spiritismus, Schamanismus, Ahnendienstes, Heroenkults 2c.) oder endlich der Annahme eines ursprünglichen Sabäismus oder Gestirndienstes. Eine nähere Prüfung dieser Hypothesen hat uns den Weg zur direkten Erweisung des Urmonotheismus als mit den Thatsachen der historischen Religionsforschung im Einklang stehend zu banen.

I. Die Fetischismus-Theorie stammt aus dem Zeitalter Voltaires und Humes. Sie wurde im wesentlichen begründet durch de Brosses (Du culte des Dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Nigritie, Paris 1760); doch erschien sie bei diesem ersten Bahnbrecher einer umfassenderen Erforschung des fetischistischen Religionswesens der Negervölker Afrikas noch mit theistisch-offenbarungsgläubigen Zutaten versetzt, also nicht konsequent im Geiste des Naturalismus entwickelt. Diese Inkonsequenzen streifte ihr neuerer Begründer Aug. Comte, der Philosoph des Positivismus (s. d.) ab. Die durch ihn (bes. in seiner Physique sociale, in vol. V seines Cours de philos. positive, 1830) aufgestellte Annahme: es habe sich aus dem ursprünglichen Kultus rohsinnlicher Objekte eines kindischen Zauber-Aberglaubens oder Fetische (fetisso angeblich = chose fée, enchantée) zunächst der Polytheismus civilisirterer heidnischer Nationen, und aus diesem dann zuletzt der Monotheismus als ethisch höchststehende Religionsform entwickelt, ist zu einem Lieblingsdogma französischer, britischer und nordamerikanischer Positivisten geworden. Wie in Frankreich noch vor Kurzem L. Jacolliot diesen Stufenfortschritt vom Urfetischismus durch den rationelleren Polytheismus zur Annahme Eines Gottes als das „Werden der Humanität" gefeiert hat (La genèse de l'humanité: fétichisme, polythéisme, monothéisme, Paris 1880), so plädiren zalreiche englische Religions- und Altertumsforscher für eben diese Theorie. So vor allen Sir John Lubbock, der eifrige Verfechter des angeblichen Stufenganges „Atheismus (vgl. unten), Fetischismus, Totemismus oder Sinnbilderdienst, Schamanismus, Idololatrismus" als allgemeinen Grundgesetzes für das allmähliche Emporsteigen der Menschheit von thierischer Brutalität zu ethisirter Religiosität (On the Origin of civilization etc., 1867; 1870). So ferner Baring Gould, Origin and developement of religions belief, Lond. 1869; Monier Williams, Progress of Indian religions thought, im Contempor. Review 1878, Sept.; J. A. Farrer, Primitive manners and customs, 1879 u. a. Aber auch deutsche Gelehrte, bei denen irgend welche Beeinflussung durch Comtesche Spekulationen nicht nachzuweisen, haben den Gang der Religionsentwicklung vielfach so darzustellen versucht, daſs sie den Fetischismus für ihren Ausgangspunkt erklärten. So zuerst E. Meiners in seiner „Allg. kritischen Geschichte der Religionen" 1806, wo die These, daſs der Fetischismus „nicht nur der älteste, sondern auch der allgemeinste Götterdienst" sei, als etwas von selbst Einleuchtendes und „Unleugbares" behandelt wird; ferner Gottl. Phil. Chr. Kaisers Biblische Theologie 1813 (sowol Natur als Geschichte und Erdbeschreibung (!) bezeugten den Fetischismus als „die allererste Religion der Nationen"); desgleichen Hegels Vorlesungen über Philosophie der Religion 1832 (Zauberei in der Form eines kindisch spielenden, seine Verehrungsobjekte beständig wechselnden Fetischdienstes bilde die erste und niedrigste Form der Religion); Theod. Waitz's Anthropologie der Naturvölker (Bd. I, 1859), wo mit dem „rohen systemlosen Polytheismus", der an die Spitze aller Religionsentwicklung gestellt wird, wesentlich fetischistischer Aberglaube und Zauberkult gemeint ist. Auch H. Paret, der Verfasser des in Aufl. 1 dieser Encyklopädie enthaltenen Artikels „Fetischismus", huldigte einer änlichen evolutionistischen Betrachtungsweise; er beschrieb die fetischistische Religion „gleichsam als das erste Hineintreten des religiösen Bewuſstseins in ein sonst vom tierischen nur wenig verschiedenes Leben", überhaupt als die „denkbar niedrigste Stufe der Religion, aus welcher alle entwickelten Religionen erst geworden seien". Förmlich zum Dogma

erstarrt erscheint die Fetischismus-Hypothese in dem Werke von Dr. Fritz Schultze, Der Fetischismus; ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte (Leizig 1871), wo eine streng philosophische Erklärung der einzelnen Hauptrichtungen des Fetischaberglaubens (betreffend Stein-, Berg-, Wasser-, Feuer-, Baum-, Tierfetische u. s. f.) versucht, überall aber von der Voraussetzung aus argumentirt wird, als stehe der jeweilig roheste Fetischkult heutiger Wilden der Urgestalt aller Religion notwendig am nächsten. Mehr oder minder beeinflusst durch die Fetischismustheorie zeigen sich Kulturhistoriker wie K. Twesten und Fr. v. Hellwald, Orientalisten wie F. Spiegel (Zur vergl. Religionswissenschaft im „Ausland“ 1872), Naturphilosophen wie Carus Sterne (Werden und Vergehen ꝛc., 1877), Religionsforscher wie selbst Wuttke (dessen Geschichte des Heidenthums [1852] troz ihrer positiv monotheistischen Grundvoraussetzungen doch insofern zur Fetischismushypothese ungehöriger- und inkonseqnenterweise hinüberschwankt, als sie unter den geschichtlich bekannten Religionsformen die der Fetischanbeter als älteste und primitivste betrachtet, also ihren Charakter als eines Degradations- und Entartungsproduktes verkennt) und wie neuestens G. Roskoff in s. Geschichte des Teufels (2 Bde. 1870) und besonders in seiner Monographie über das Religionswesen der rohesten Naturvölker, Leipz. 1880. Gegenüber der besonders darwinistischerseits öfters vorgetragenen leichtfertigen und kritiklosen Annahme: es gebe überhaupt zalreiche wilde Völker one jede Spur von Religion, und dieser angebliche absolute Atheismus sei (mit Lubbock, s. o.) als die eigentliche Basis und Anfangsstufe des gesamten religiös-sittlichen Entwicklungsprozesses der Menschheit zu betrachten, hat Roskoff in der letzteren Schrift eine Reihe sehr guter Untersuchungen zusammengestellt, die dem schon vorher durch Gelehrte wie Waitz, Peschel, Gerland, Max Müller, de Quatrefages, Tylor ꝛc. gegenüber der Uratheismus-Hypothese Vorgebrachten das Siegel der Bestätigung aufdrücken. Allein da, wo der Fetischismus in Betracht kommt, schwankt auch er zur naturalistischen Betrachtungsweise hinüber; Zauberei, die Grundlage alles Fetischismus, gilt auch ihm als Urgestalt alles religiösen Lebens und Strebens der Wilden. Dabei weicht er von Wuttke darin ab, dass er diese Annahme ganz allgemein fasst, sie nicht etwa bloß auf die geschichtlich bekannten Wilden, sondern gleich auf die der frühesten Urzeit bezieht und von einer monotheistisch gearteten religio patriarchalis nichts wissen will.

Die Fetischismus-Theorie, und zwar in ihrer unbedingteren Ausgestaltung ebensowol wie in der limitirten Form, die sie bei den beiden zuletzt besprochenen Gelehrten trägt, ist wissenschaftlich falsch. Sie fußt auf unhaltbaren Voraussetzungen schon was den Begriff der als „Fetische“ bezeichneten Götzen betrifft. Unter einem „Fetisch“, portugies. fetisso (richtiger feitiço) ist nicht mit jenem de Brosses und der Mehrzal der Vertreter der Hypothese eine „bezauberte und darum weissagende Sache“ (chose fée = enchantée = rendante oracles) zu verstehen, als sei das Wort von fari, fanum oder fatum herzuleiten. Vielmehr geht das Wort auf die Wurzel facere zurück: feitiço entspricht dem lateinischen factitius und bezeichnet etwas künstlich Gemachtes, insbesondere etwas zu religiösen Andachtszwecken Gemachtes, wie etwa ein Amulet, ein Kreuz, einen Rosenkranz, kurz das Arbeitsprodukt eines feiticero, eines Verfertigers derartiger religiöser Kunstgewerbe-Artikel. Das Wort erinnert also an Ausdrücke wie factura, ital. fattura = Zauberformel, oder wie das gleichbedeutende sanskr. kritya (von kri machen), oder wie das von dieser letzteren Radix entstammende latein. carmen, französ. charme, Zauberspruch. Fetische in des Namens eigentlicher Bedeutung sind sonach Andachtsmittel oder Kultusobjekte, die jedenfalls auf eine fortgeschrittenere Religionsentwicklung, ja auf einen beginnenden Verfall des religiösen Lebens hinweisen. Und dieser waren Bedeutung des Namens Fetisch (sowie seiner Synonyma in Afrikas Negersprachen, z. B. gri-gri oder gru-gru, enquizi, mokisso, wong etc.) entspricht auch das tatsächliche Auftreten der betreffenden Religionsform im Leben der Naturvölker. Fetische sind immer Trümmer älterer und vollkommenerer Gottesvorstellungen; irgendwelche Idee von einem anzurufenden Wesen höherer Art muss schon vorhanden gewesen sein, wo zum

Machen eines Fetisch geschritten wird. Der Stein, Kloß, Knochen, Lappen, Harzopf, Tierschwanz 2c., welcher für den Neger die Rolle eines solchen Zaubergötzen spielt, ist nie etwas anderes als ein einem längst ausgebildet gewesenen, wenn auch rohen und vagen Gottesbegriffe willkürlich angepasstes Idol. Die Verehrung oder vielmehr die zaubernde Handhabung solcher Idole steht in deutlicher Analogie zum Reliquiendienste und zu änlichen Formen des Aberglaubens im Buddhismus, Islam und römischen Katholizismus. Fetische sind rohere Parallelen zu solchen Dingen wie der Buddha-Zahn auf Ceylon, wie die Talismane der Muhammedaner, wie die Heiligenbilder, Rosenkränze, Herz-Jesu-Symbole, Bambinos der Katholiken, wie die Amulette der Griechen und Römer, wie jene Elemente götzendienerischen Aberglaubens, die sich zu widerholten Malen (bald als Theraphim, bald als Stierbilder oder eherne Schlangen) von den Nachbarvölkern her in Israels Religion einzudrängen suchten. Vergebens haben Meiners, Hegel, Lubbock und andere Vertreter der Fetischhypothese den Charakter des Kindischen betont, der dem Verkehr des Negers mit seinem Fetisch oder Gri-Gri eigne, das Puppenartige dieser Idole und das kindisch Ausgelassene der ihnen dargebrachten Huldigungen durch Tänze, Klapper- oder Trommelmusik und dergl., woraus angeblich die Zugehörigkeit des Fetischdienstes zur Kindheitsstufe der Religiosität erhalten soll. Es wird da kindisches und blödsinnig läppisches Treiben mit kindlichem, jugendlich emporstrebendem und entwicklungsfähigem Verhalten verwechselt; es wird vergessen, dass gerade Greise oder geistig Erkrankte oft genug am kindischen Spielzeug Gefallen finden. Der Fetischismus ist eine greisenhafte, keine jugendfrische und zukunftsvolle Erscheinung; er ist ein Verwesungsprodukt gesunkener und entarteter, nicht ein triebkräftiger Keim werdender Religionen. Weder er, noch jene Lubbocksche finstere Nacht des völligen Ur-Atheismus können vernünftigerweise an die Spitze der religiösen Entwicklung, sei es der Menschheit im ganzen, sei es einzelner Stämme oder Völker gestellt werden. Vgl. Jul. Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion, Leiden 1877, S. 112. 134 ff.; O. Pfleiderer, Religionsphilosophie, Berlin 1878, S. 318 f. 742f.; Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit bes. Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens, Straßburg 1880 (bes. Vorl. II: Ist Fetischismus die Urform aller Religion?); Zahn, Ist Fetischismus eine ursprüngliche Form der Religion? (in der Allgem. Miss.-Ztschr. 1879, Mai, S. 223).

II. Die Animismus-Hypothese oder Annahme eines Seelenkults als des Ausgangspunktes aller religiösen Entwicklung ist bedeutend jüngeren Ursprungs als die Fetischismustheorie. Den Namen „Animismus“ gebrauchte man im vorigen Jarhundert, um das von dem Arzt und Chemiker G. E. Stahl († 1734) begründete medizinische System zu bezeichnen, wonach die Seele, anima, als das den Körper des Menschen zusammenhaltende und die verschiedenen Krankheitsursachen bekämpfende Lebensprinzip galt. Im Unterschiede zu diesem pathologischen Animismus lehrte neuerdings der englische Kulturhistoriker Edward B. Tylor (bes. in s. Werke Primitive Culture, Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom, London 1871 [deutsch durch Spengel und Poske: „Die Anfänge der Cultur“, 2 Bde., Leipzig 1873], sowie in seiner jüngsten Schrift: „Anthropology“, London 1881) mit „Animismus“ vielmehr eine bei den Naturvölkern aller Weltteile verbreitete religiöse Vorstellungsweise bezeichnen, welche im Glauben an sinnliche Kundgebungen von mehr oder minder mächtigen Seelen oder Geistern oder kürzer in einem „Seelenkult“ besteht (der letztere Ausdruck namentlich bei Jul. Lippert: Der Seelencult nach seinen Beziehungen zur hebräischen Religion, Berlin 1881). Logisch betrachtet steht diese religiöse Denkweise jedenfalls eine Stufe höher als der Fetischismus, denn sie unterscheidet an dem als Anbetungsobjekt und Zaubermittel gebrauchten Naturding eine Außen- und eine Innenseite; sie denkt ihre Kultusobjekte als erfüllt oder ergriffen von gewissen Geistwesen, auf deren Erscheinen und Wirksamwerden menschliche Zauberkunst einzuwirken vermöge. Doch mischen selbstverständlich rohere fetischistische Vorstellungsweisen und Bräuche den etwas geistigeren

des Animismus leicht sich bei; insbesondere das Zauberpriestertum beider Religionsformen trägt überall änliche Züge. Es gilt dies mehr oder weniger von jeder der besonderen Formen oder Richtungen des Animismus, die nach verschiedenen Gesichtspunkten gruppirt sich aufzälen lassen, und deren man hauptsächlich folgende zu unterscheiden hat:

1) physiolatrischer Animismus: Verehrung gewisser beseelender Prinzipien oder Naturgeister, welche ihren Sitz in irdischen Naturpotenzen niederer (vormenschlicher) Art haben sollen, etwa in Quellen oder Flüssen, als Nymphen, Nixen 2c., in Bergen oder Felsen als Berggeister (Kobolde 2c.), in Gewächsen als Baumgeister (Hamadryaden 2c.), in verschiedenen Tieren, namentlich Schlangen — weit verbreitet, besonders in den beiden letztgenannten Formen, als Baum- und als Schlangenkultus (Phyto- und Zoolatrie, letztere besonders als Ophiolatrie).

2) anthropolatrischer Animismus: Verehrung abgeschiedener Menschengeister, denen entweder in der Luft oder sonstigen unbelebten Naturmedien, oder in lebendigen Tierleibern ihr Sitz angewiesen wird, je nachdem einfachere Formen des Geisterglaubens oder die komplizirtere Seelenwanderungslehre der Betrachtung zugrunde liegt. Es ist das unheimliche Bereich des Spiritismus im weitesten Sinne, dem diese besondere Form des Animismus angehört; nekromantische Bräuche verschiedener Art, bei roheren Völkern vielfach mit schamanischer Raserei verbunden, hie und da zu ophiolatrischem Dämonenaberglauben und Teufelsdienste sich steigernd, entfalten sich auf dieser Basis.

3) patriarcholatrischer Animismus oder Ahnendienst-Kultus der Vorfaren besonderer Familien oder ganzer Stämme mittelst Totenopfern u. dgl., insbesondere solchen Stammvätern dargebracht, die als Helden, als Religionsstifter, Stats- oder Städtegründer 2c. zu Woltätern ihrer Nachkommen geworden (Heroenkult), oder auch innerhalb des beschränkteren Familienkreises sich haltend (Laren-, Penaten-Kult); bei wilden Völkern dadurch nicht selten in eine eigentümliche Form des Tierdienstes übergehend, dass die Stammväter als durch gewisse Raubtiere oder Vögel oder schnellfüßige Jagdtiere 2c. versinnbildlicht gedacht werden, welche dann die Bedeutung stehender Embleme der betreffenden Stämme annehmen (heraldischer Sinnbilderdienst oder Totemismus, nach einem besonders durch Lubbock eingefürten Ausdruck).

Mit den Versuchen, entweder eine oder die andere dieser Formen des Animismus, oder auch sie alle zusammen nebst diesen oder jenen Zutaten fetischistischer Art (so Tylor, l. c., Alfred de Réville in s. Prolégomènes sur l'histoire des religions, Par. 1881; C. P. Tiele in s. Kompendium der Religionsgeschichte, übers. von Weber, Berlin 1880, u. a.) an die Spitze aller Religionsentwicklung zu stellen, steht es ähnlich wie mit der Fetischismus-Hypothese. Ihre Durchfürung erschwert sich dadurch, dass die s. g. animistische Betrachtungsweise vielfach auf komplizirte Prozesse des Nachdenkens und der gereifteren Mythenbildung zurückweist, dass sie (laut ausdrücklichem Zugeständnis mancher Vertreter der betreffenden Hypothese, z. B. Tieles, l. c., S. 11) einer „Art von primitiver Philosophie" gleicht, dass sie gerade auf höheren Kultur- und Religionsstufen vorzugsweise kräftig entfaltet hervortritt — man denke nur an das Orakelwesen der Hellenen und an den modernen nekromantischen Spiritismus nordamerikanisch-englischen Ursprungs! — Was speziell den Ahnendienst betrifft, den eine Anzal hieher gehöriger Forscher mit besonderer Vorliebe als Urform aller Religiosität darzustellen sucht (Herbert Spencer in s. Principles of sociology, sowie in dem Aufsatze: The origin of animal worship, in s. Essays, 1874; ferner die südafrikanischen Sprach- und Religionsforscher Bleek und J. Fenton; O. Caspari, Die Urgeschichte der Menschheit, I, 263 ff., sowie neuestens Lippert in der angefürten Schrift über den Seelenkult), so scheitert die Hypothese, soweit sie ihn betrifft, hauptsächlich an zwei Erwägungen. Das pietätsvolle Aufblicken zu den Ahnen, ihre Verehrung durch Opfermale, ihre Orakelbefragung 2c. setzt an und für sich eine längere geschichtliche Entwickelung und das Gelangtsein zu einer reiferen Kulturstufe voraus, als dass darin das allerfrüheste Keimen religiöser Vorstellungen

und Traditionen erblickt werden dürfte. Sodann belehrt uns die Entwicklung gerade derjenigen Religion, in welcher der Ahnenkult seinen intensivsten Gehalt und sozusagen seinen klassischen Ausdruck gefunden, der altchinesischen Reichsreligion, aufs Unwidersprechlichste darüber, daſs der Glaube an ein höchstes göttliches Wesen hier den Hintergrund und die historische Voraussetzung für die den Ahnen dargebrachte Verehrung bildete. Zu der in ferner Höhe und starrer Abgeschlossenheit thronenden Himmelsgottheit (Ti, Shang-ti, Thian) sind die Ahnen als mittlerische Fürsprecher oder als Zwischengottheiten erst allmählich im Laufe der Zeit hinzugetreten; das umgekehrte Entstehungsverhältnis ist schon deshalb höchst unwarscheinlich, weil es einen besonderen Priesterstand in China niemals gegeben hat, vielmehr dem Kaiser als oberstem Patriarchen des Volkes und den einzelnen Familienvätern die Ausübung aller Kultustätigkeit von jeher allein oblag. Desgleichen bilden in der ältesten Religionsentwicklung der Indier die Pitris (= Mann), die Rischis (= Weise, Heroen) und andere Äquivalente des Ahnendienstes sonstiger Völker unleugbar accessorische Elemente, denen ältere und einfachere Formen des Naturkultus vorausgegangen waren. Für die Babylonier, die Ägypter und die klassischen Völker ist die Vorstellungsweise, als hätten die Hauptgottheiten sich aus nach und nach zu göttlichem Rang erhobenen Heroen oder Patriarchen hervorgebildet, vollends undurchführbar. Euhemeros stieß mit seiner in diesem Sinne gehaltenen Mythendeutung mit Recht auf den Widerspruch aller einsichtiger Mythenforscher des Altertums. Und so oft und mannigfach modifizirt der Euhemerismus später wider aufgelebt ist, seiner einseitigen Durchfürung stehen unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Schon die Kirchenväter gesellten, so gern sie sich durch Ennius, Diodor u. a. Euhemeristen über den anthropolatrischen (heroolatrischen) Ursprung einzelner Göttergestalten wie Saturn, Zeus 2c. belehren ließen (namentlich Tertullian, Lactanz, Augustin 2c.), doch stets ihren Kritiken des hellenisch-römischen Mythensystems auch ein dämonologisches und gelegentlich auch ein kosmisch-physikalisches Element hinzu. Und wenn in neuerer Zeit manche Denker der euhemeristischen Betrachtungsweise sich mit ausschließlicher oder fast ausschließlicher Vorliebe zugewendet haben — Hobbes, Banier, Fréret, Lempriére, Stanley Faber, Carlyle (Das Heroenthum in der Geschichte, 1840), H. Lüken (Die Traditionen des Menschengeschlechts, 1856, 2. A., 1869), Emanuel Hoffmann (Mythen aus der Wanderzeit der gräco-italischen Stämme, 1876) — so hat es an Kritikern solcher Einseitigkeit niemals gefehlt. Mit Recht lassen unter den Vertretern des Animismus nicht bloß solche wie Tylor, Tiele 2c., sondern auch O. Caspari (Urgesch. II, 254) einer allzuweit getriebenen Betonung des Faktors der Ahnenverehrung ihre Censur widerfaren. Gegen H. Spencers oben erwänten Versuch einer Zurückfürung aller Religionsanfänge auf (totemistischen) Ahnenkult hat besonders Réville treffende Gegenbemerkungen gemacht (La nouvelle théorie euhémeriste — in der Revue de l'Histoire des Religions, vol. 4, n. 4) Vgl. noch Karl Werner, Die Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums (Schaffhausen 1871), S. 218 f., sowie was insbesondere die Urform der Religion Chinas betrifft: Vict. v. Strauß, Einleitung zu s. Übers. des Schi-king (1880); E. Faber, Introduction to the science of Chinese Religion, Hongkong 1879); Jul. Happel, Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunkte der vergl. Religionsgeschichte (Leipz. 1882), S. 16 ff.

III. Die Sabäismus-Hypothese oder Annahme eines Kultus der Himmelslichter Sonne, Mond und Sterne als der Urform aller Religion hat zu ihrem frühesten Vertreter zwar nicht den mythischen Sanchuniathon, der (bei Euseb., Praep. ev. I, 6) der allerdings für uralt erklärten Astrolatrie immer noch die Phytolatrie vorangehen läßt, wol aber diejenigen Kirchenväter, welche (wie schon Clemens Alex., Firmicus Maternus [De err. prof. rell. 1—5] u. a.) von ihren im übrigen monotheistischen Voraussetzungen ausgehend den „Dienst der Elemente“ d. i. der Himmelslichter (στοιχεῖα, Gal. 4, 3 2c.) an die Spitze der successiven Phasen der Abgötterei stellten. Änlich dann Moses Maimonides (De idololatr. c. 1), nach welchem Stern- und Planetendienst die älteste Form des Heidentums gewesen und schon zur Zeit des Enos (Gen. 4, 26) entstanden sein

[illegible]

[illegible] einen [illegible] Charakter an, der ein [illegible] ſcher Spekulationen voraussetzt und unmöglich als zu den Anfangsstufen der Religionsentwicklung gehörig gelten kann. Die wirklich [illegible] Formen der Geſtirnverehrung nehmen ſich in der Tat eher wie Monotheismus aus: als das eigentlich Göttliche erſcheint in ihnen nicht ſowol die Sonne oder der Mond oder das „Heer des Himmels“ (5. Moſ. 4, 19; 17, 3; [illegible] Kön. [illegible]; Jer. 8, 2; 19, 13; Zeph. 1, 5; Apg. 7, 42), ſondern vielmehr der Himmel ſelbſt als Symbol oder Manifeſtation der höchſten ſegnenden Macht, im Verhältnis zu welcher den einzelnen Geſtirnen eine ſekundäre Geltung als bloßen Untergottheiten zukommt. Daher denn die Sabäismus-Hypotheſe von nicht wenigen an der Annahme eines Urmonotheismus feſthaltenden Gelehrten in der hier angedeuteten Beſchränkung feſtgehalten wird: als die Zwiſchenſtufe, durch welche die Menſchheit bei ihrem Abfall von der urſprünglichen Verehrung Eines göttlichen Weſens zur Vielgötterei zunächſt hindurchzugehen hatte oder als Übergang zu den gröberen Formen des Polytheismus. So im weſentlichen [illegible], Creuzer, A. W. Schlegel, C. Ritter, Movers (Die Phönizier, 1841, I, 1[illegible] ff.), [illegible], Benjamin Conſtant, F. de Rougemont, auch Hengſtenberg, Geſchichte des Reiches Gottes unterm Alten Bunde, 1868, I, 133 ff., und andere unten noch zu Nennende.

Die Kritik der Sabäismus-Hypotheſe [illegible] überhaupt mit einer gewiſſen Notwendigkeit zur Statuirung eines Urmonotheismus, wenn auch nicht eines ſolchen von völlig ausgebildeter abſoluter Geſtalt. Einen nur relativen Monotheismus, beſtehend in einer theiſtiſchen Grundvorſtellung mit [illegible] Beimiſchungen, wollte bereits Schelling in ſeiner Philoſophie der Mythologie und Offenbarung (herausgeg. 1856) als Ausgangspunkt aller religiöſen Entwicklung [illegible]. Viele Spätere haben ihm hierin [illegible] [illegible] Im Art. 1 der Enzykl. [illegible]

tiven oder pantheisirenden Urmonotheismus: „Monotheismus und Polytheismus", waren noch nicht auseinander gegangen, und bei der bewusstlosen Unbefangenheit des unschuldigen Zeitalters war man beider Elemente als heterogener sich noch nicht bewusst; das pantheistische Naturgefül und das theistische Gottesgefül waren noch friedlich beieinander". Man darf einer derartigen Auffassung des gemeinsamen Ausgangspunktes für alle heidnischen Religionen wol zustimmen, vorausgesetzt, dass man in dem beschriebenen relativen Monotheismus nicht die allerursprünglichste Erscheinungsform der Religion, sondern bereits den Anfang eines Herabsinkens von derselben zu niederer Stufe erblickt. Es ist nicht die Religion des Paradieses, sondern die der nicht unter Gottes direktem Offenbarungseinflusse verharrten nachparadiesischen und nachsintflutlichen Völkerwelt, die Religion der „ihre eigenen Wege" (Apg. 14, 16) zu wandeln sich anschickenden Heiden ist es, welche diesen nur relativ monotheistischen Charakter getragen haben wird. Die neuerdings von Max Müller für diesen relativen Monotheismus der frühesten geschichtlich erforschbaren Zeit vorgeschlagene Benennung „Kathenotheismus" oder „Henotheismus" stützt sich zwar zunächst nur auf gewisse charakteristische Eigentümlichkeiten der vedischen Religionsstufe des alten Indien, lässt sich aber sehr wol auf die frühesten Religionsstufen verschiedener anderer Völker von änlichem hohem Alter mutatis mutandis übertragen. Als Henotheismus bezeichnet nämlich Müller (Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion rc. S. 292 ff., auch schon in dem Aufsatze: „Ueber Henotheismus, Polytheismus rc." in der Deutschen Rundschau, Sept. 1878) den kindlich naiven Glauben an einzelne, „abwechselnd als Höchste hervortretende" Naturmächte, wie besonders der Rigveda ihn in nicht wenigen seiner Lieder hervortreten lässt. „Es werde", so lehrt er, „in dieser ältesten Urkunde der vedischen Religionsstufe keineswegs bloß Varuna, der Himmelsgott mit Prädikaten göttlicher Macht und Würde ausgestattet, sondern gelegentlich werden auch Mithra, Arjaman, Agni oder andere Götter niederen Ranges so angeredet. So oft einer dieser individuellen Götter angerufen wird, wird er nicht als durch die Kräfte Anderer beschränkt, als höher oder tiefer im Range stehend vorgestellt, sondern jeder Gott ist dem Gemüte des Bittenden so gut als alle Götter. Er wird als ware Gottheit empfunden, als erhaben und unbegrenzt, one eine Anung derjenigen Schranken, welche nach unserer Vorstellung eine Mehrzal von Göttern für jeden einzelnen Gott zur Folge haben muss" (a. a. O.). Die Stufenfolge, nach welcher die Vermehrung der wechselnden Objekte dieser henotheistischen Naturandacht stattgefunden, denkt Müller sich so, dass zuerst „halbgreifbare" Naturdinge, z. B. Flüsse, Berge, Bäume, Winde rc." vergöttlicht worden seien; von diesen sei der Andachtstrieb dann fortgeschritten zur Apotheose „ungreifbarer" Dinge, wie Himmel, Sonne, Mond, Sterne, Morgenröte; erst ganz zuletzt, speziell innerhalb der Vedenlitteratur (erst im sog. Atharva-Veda), habe man auch „greifbare" Dinge, als Steine, Knochen, Muscheln, Kräuter göttlich zu verehren begonnen. Also ein Fortschritt der götterdichtenden Phantasie, welcher auf jeden Fall der die Verehrung grobsinnlicher und greifbarer Dinge an die Spitze des Prozesses stellenden Fetischismushypothese entschieden widerspricht, mag er immerhin auf der anderen Seite nicht mit der Sabäismus-Hypothese übereinstimmen, sondern eine etwas sinnlichere Form des Naturkults der Anbetung des Himmels und seiner Lichter vorangegangen sein lassen. — Für Indiens älteste Religionsgeschichte mag dieser von Müller behauptete Gang der Dinge im ganzen wol als geschichtlich anzunehmen sein. Dass auch anderwärts die Vermannigfaltigung der kathenotheistischen Vorstellungen sich regelmäßig so und nicht anders — nämlich ausgehend vom Kultus halbgreifbarer Dinge, Flüsse, Bäume, Berge rc., dann sich erhebend zur Urano- und Astrolatrie, endlich herabsinkend zu fetischdienstartiger Physiolatrie — vollzogen habe, dürfte sich schwerlich behaupten lassen. In Bezug auf die chinesische Religion wurden bereits oben Zeugnisse für deren Ausgegangensein von der Urform eines Himmelskultus, und zwar von ziemlich geistiger Art und frei von gröberen götzendienerischen Beimischungen, beigebracht (s. bes. die angef. Schrift von Happel). Die altpersischen Religionsurkunden zeigen änliche Spuren eines relativ rei-

nen und geistigen Urmonotheismus, sofern zwischen dem höchsten Himmelsgotte und Schöpfer des Alls Ahura-Mazda und zwischen dessen Untergöttern oder Weltregierungsgebilden, den sechs Amescha-spentas ein ziemlich weiter Abstand gedacht ist (Spiegel, Zur vergl. Religionsgeschichte, im „Ausland“, 1872, Nr. 2, S. 32 f.; V. v. Strauß, Essays, S. 36): ein allmähliches Aufsteigen des henotheistischen Andachtstriebs von irdischen zu himmlischen Objekten scheint hier nicht stattgehabt zu haben, eher das Gegenteil. Reicher an polytheistischen Beimischungen stellen sich uns die ältesten Religionsvorstellungen der übrigen arischen Völker dar, wiewol auch bei ihnen die Himmelsgottheit durchweg eine dominirende Rolle spielt und schon durch ihren Namen auf ein überaus hohes Alter hinweist: dem sanskr. Dyaus-pitâ entspricht griechisch Zeus, lateinisch Diespiter, Juppiter; altgerm. Tyr, lett. Dêwa rc. Von den südwestasiatischen Religionen gaben die der alten Araber und der Phönizier einen urmonotheistischen Kern zu erkennen, bestehend in Verehrung eines höchsten Licht- oder Sonnengottes (Allah oder Schamsch bei den Nordarabern, Bel bei den Sabäern in Südarabien, Baal Hamman bei den Phöniziern); so weit aber unsere Urkunden reichen, erscheint schon viel astrolatrisch-polytheistische Superstition um diesen Kern herumgelagert (vgl. Movers a. a. O. und für Altarabien: L. Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber, Leipz. 1863). Ähnlich die altbabylonische Religion, so weit die Assyriologie sie aus den Keilschriften der Euphratstädte erforscht hat. Dem ältesten und höchsten Himmelsgotte Ilu (= hebr. El, El. eljon) muss hier frühzeitig ein Anu, ein Bel und ein Ea (Oannes) zur Seite getreten sein; dann als zweitälteste Götterreihe der Mondgott Sin, der Sonnengott Samas und der Luftgott Bin; endlich zur Vervollständigung des Pantheon die fünf Planetengötter Mardak, Istar, Adar, Nergal, Nabu (E. Schrader, Assyrisch-Biblisches, in den Theol. Stud. u. Kr. 1874, S. 336; vgl. Smith-Delitzsch, Chald. Genesis, 1876, S. 51 ff.; Lenormant, Die Magie u. Wahrsagekunst der Chaldäer, 1878, S. 370 f.). Betreffs der Urgestalt der ägyptischen Religion stimmen die bedeutendsten Autoritäten darin überein, dass sie eine bald Amun-Ra (so bei den Thebäern), bald Ptah (so bei den Memphiten) genannte himmlische Schöpfergottheit als „König“ oder „Vater“ der Götter an die Spitze der betr. Ideeenentwicklung sehen; vgl. H. Brugsch, Geschichte Ägyptens rc., S. 29 f.; de Rougé bei v. Strauß, Essays, S. 27 ff. Ein im 125. Kapitel des Totenbuchs enthaltener Hymnus an die auf- und untergehende Sonne — vielleicht die älteste dermalen bekannte Dichtung der Welt — beschreibt Gott als den „Schöpfer Himmels und der Erde“, den „selbstseienden Einen“, der die „Kinder der Trägheit“, d. h. die Elementarkräfte der Natur als Werkzeuge zur Beherrschung des Weltalls gebrauche. In dem um 2300 v. Chr. geschriebenen Papyrus Prisse ist schlechthin nur von Einem göttlichen Wesen, angeredet bald als *nuter* (Gott), bald mit dem geheimnisvollen Namen *hanti*, die Rede; die zum Gehorsam gegen diese Gottheit mahnenden Sittensprüche klingen fast wie alttestamentlich (Lauth, Aus Ägyptens Vorzeit, 1879, S. 36 f.). Mag Le Page Renouf in seinen 1879 gehaltenen Hibbert-Lectures über die altägypt. Religion (Lond. 1880, deutsch Leipz. 1882) darin recht haben, dass er das Fehlen einer streng persönlichen Fassung dieses obersten Gottes bei den alten Ägyptern behauptet und, ähnlich wie Max Müller betreffs der indischen Götterlehre, bei der Annahme eines bloßen Henotheismus statt eines eigentlichen Monotheismus stehen bleibt: auf jeden Fall weist auch er die hie und da (z. B. bei Tiele im Komp. der Religionsgesch., S. 32) noch vorkommende Annahme eines [illegible] der Ägypter zurück und erklärt betreffs der Frage, welche Bestandteile ihrer Religion als die älteren zu betrachten seien, ob die geistigeren und erhabeneren oder die gröberen [illegible], ausdrücklich: „The sublimer portions are not the comparatively late result of a process of development or elimination from the grosser. The sublimer portions are demonstrably ancient; and the last stage of the Egyptian religion, that known to the Greek and Latin writers, was by far the grossest and most corrupt“ (Hibb.-Lect. p. 113).

Als Ausgangspunkt der Religionsentwicklung der ältesten Völker stelle ich somit überall, so weit die geschichtlichen Urkunden reichen, ein [illegible]

notheismus oder Henotheismus dar, der auf einen reineren Urmonotheismus als seinen Vorgänger zurückweist und seinerseits einem mehr oder minder raschen Vergröberungsprozesse unterliegt, wodurch er zum völligen Polytheismus oder Götzendienste herabzusinken im Begriffe steht. Aus einem erst werdenden Monotheismus lassen die in unserer Aufzälung berürten Erscheinungen sich nirgends begreifen, wol aber umgekehrt aus einer allmählichen Degeneration des ursprünglichen Monotheismus, welcher teils pantheistisch zu verblassen, teils polytheistisch zu zerfaren beginnt und dem sich bald mehr astrolatrische (siderisch-sabäische) bald mehr physiolatrische oder anthropolatrische Verderbnisse anheften. Dass dieser Entartungsprozess allenthalben auf demselben Wege vor sich gegangen sei und die gleichen Zwischenstufen durchlaufen habe, kann unmöglich angenommen werden. Weder der aus der Theologie der Vedas abstrahirte Müllersche Schematismus: zuerst halbgreifbare, dann ungreifbare, zuletzt greifbare Dinge als Anbetungsobjekte, darf als allgemeine Regel angenommen werden, noch hat der Sonnen- und Gestirndienst als das unabänderlich und in jedem Falle auf die Anbetung des unsichtbaren höchsten Gottes zunächst Gefolgte zu gelten. Und änlich wie mit diesem zeitlichen Stufengange wird es sich auch mit den verschiedenen Arten und Motiven der ältesten Mythenbildung verhalten. Weder jenes einseitig naturalistische Verfaren bei Deutung der Göttermythen, welches überall nur Personifikationen von meteorologischen Prozessen findet, noch der einseitige Anthropologismus der Euhemeristen, noch die durchweg nur Wirkungen diabolischer oder dämonischer Mächte warnehmende Betrachtungsweise der altkirchlichen Orthodoxie befindet sich mit dem wirklichen Tatbestande im Einklang. Es gibt Sonnenmythologen, die (wie Max Müller in seinen früheren Schriften, z. B. den Essays zur vergl. Religionswissensch. 1866; desgl. Cox, Darmesteter, Senart, Bergaigne 2c.) möglichst allen Göttersagen einen auf die auf- oder untergehende Sonne, die Morgenröte 2c. bezüglichen Sinn abzugewinnen suchen; ferner Wind- und Sturmwolkenmythologen (wie Roscher, Schwartz 2c.), Luft- und Wassermythologen (wie Forchhammer) u. s. w. Keine dieser Einseitigkeiten bleibt vor dem Verfallen in mancherlei Absurditäten geschützt, so wenig wie ausschließliche Geltendmachung des euhemeristischen oder des dämonologischen Prinzips eine Gewär gegen dergleichen bietet. So gut wie die hl. Schrift, laut dem oben von uns Dargelegten, neben zoolatrischem und sonstigem Naturdienste auch Anthropolatrie und Dämonolatrie als bei der Genesis des Götzendienstes beteiligte Faktoren zur Geltung bringt, weist der tatsächliche Gang der Mythenbildung bei älteren wie neueren Völkern auf ein Zusammenwirken dieser Mehrheit von Ursachen hin, und zwar stets so, dass je nach der verschiedenen Disposition der Völker das eine oder das andere Element als überwiegend wirksam erscheint.

Was schließlich das Verhältnis von Polytheismus und Sittlichkeit betrifft, so bleibt auch in diesem Betreff das strenge Urteil in Geltung, das von der h. Schrift Alten wie Neuen Testaments über die Abgötterei insgesamt, one Unterschied ihrer verschiedenen Stufen oder Arten gefällt wird. Die Götzendiener sind schlechtweg Übeltäter, פֹּעֲלֵי אָוֶן, durchs Gesetz mit den härtesten Strafen bedroht, von den Propheten mit eifernder Rede ob ihrer Greuel gezüchtigt. Im N. T. stehen Heiden und Sünder parallel (Matth. 18, 17; Gal. 2, 15; 1 Kor. 5, 1), wird die Götzendienerei unter den argen „Werken des Fleisches", und zwar zwischen Unzucht und Zauberei aufgefürt (Gal. 5, 20) und widerholt als zu den schweren Greueln gehörig bezeichnet (Röm. 2, 22; Offb. 17, 4 f.; 21, 27). Wenn die Apokalypse unter den durch den Götzendienst bewirkten Sünden besonders Hurerei, Zauberei, Essen von Götzenopferfleisch und Dieberei hervorhebt (Offb. 2, 15. 20; 9, 21; 18, 22), so verweilt Paulus im Römerbriefe (1, 24—28) vor allem bei den unnatürlichen Geschlechtssünden, womit auch das höchststehende und feinstgebildete hellenische Heidentum fast one Scham sich befleckte. Von den da zusammengestellten furchtbaren Schuldregistern hat weder eine bis in die letzten erreichbaren Tiefen eingedrungene Erforschung der Kultur- und Sittengeschichte des klassischen Altertums, noch eine warhaft gründliche ethnologische Forschung

im Bereiche der modernen Völkerwelt Wesentliches wegzutilgen vermocht. Keine Rettung des Hellenentums gegenüber solchen Anklagen wie die s. Z. von Tholuck (in Neanders Denkwürdigkeiten des Christenthums, 1823, H. 1), später u. a. von Döllinger (Heidenth. und Judenth., S. 638 ff. 683 ff.), sowie von Wilhelmi („Der wirkliche Sokrates gegenüber dem Sokrates der afterttheologischen Fabel", in Vilmars Pastoraltheologischen Blättern, Bd. V, 1863), neuestens wider von Uhlhorn (Die christl. Liebesthätigkeit der alten Kirche, 1882, Kap. 1: „Eine Welt ohne Liebe") erhobnen, wird jemals gelingen können! Und keinem Weltumsegler oder sonstigen Forschungsreisenden der Zukunft wird es glücken, die harmlosen Völklein liebenswürdiger und schuldloser Naturkinder nach Rousseau'schem Ideal wirklich zu entdecken, um deren Auffindung die Forster, die Kotzebue u. a. oberflächlich beobachtende Reisende sich vergeblich, unter Erbringung traurig berühmt gewordener Scheinresultate, bemüht haben. Richtig vermittelnde, von einseitiger Lobrednerei sowol wie von ungerecht harten Beschuldigungen frei gehaltene Urteile über die sittlichen Wirkungen des Polytheismus bieten außer dem bereits Angefürten (Tholuck, Döllinger, Uhlhorn) noch: Grüneisen, Über das Sittliche in der bildenden Kunst der Griechen (Zeitschr. f. hist. Theol. 1833, III, 1 ff.); Nägelsbach, Nachhomerische Theologie 1857, S. 234 ff.; Luthardt, Apolog. Vorträge, 4. A., I, S. 165 ff. 281 ff.

Zum Inhalt unserer Ausfürungen im ganzen vgl. man (außer den wiederholt citirten Werken von Max Müller, Döllinger, Vict. v. Strauß, Happel rc.) noch besonders: Engelb. Lor. Fischer, Heidenthum und Offenbarung. Religionsgeschichtl. Studien rc., Mainz 1878; Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen, Gütersloh 1879, S. 188 ff.; Ders., Die Urgestalt der Religion, in Warnecks Allgem. Missionszeitschrift 1880, S. 337 ff.; L. Krummel, Die Religion der Arier nach den indischen Vedas, Heidelberg 1881; R. Stuart Poole, Ancient Egypt in its comparative relations, im Contemp. Review, Mai 1881, S. 804 ff.; Herzog v. Argyll, The origin of religion considered in the light of the Unity of Nature (ebendas. S. 679 ff.); E. G. Steude, Ein Problem der allgem. Religionswissenschaft und ein Versuch seiner Lösung, Leipzig 1882. **Zöckler.**

Pomerius, oder vollständiger Julianus Pomerius, heißt in Gennad. de vir. illustribus c. 98 und in Isid. de script. eccl. c. 12 ein gallischer Presbyter von maurischer Abkunft, den Gennadius als zu seiner Zeit (c. 480) noch lebend bezeichnet und der (nach Isidor) ein Werk: Prognosticon ll. III. s. de futurae vitae contemplatione verfaßt haben soll. Da ein änlich betiteltes Werk unter den Schriften Julians von Toledo vorhanden ist, hat man diesen um volle 200 Jare jüngeren Autor frühzeitig mit Pomerius identifizirt, wozu obendrein der Umstand, dafs auch dieser Julianus nicht christlicher Abkunft, nämlich Sprössling einer jüdischen Familie war, mitgewirkt haben mag (s. z. B. Cave, Hist. litter. script. eccl. I, 467; auch noch Kalkar, Israel und die Kirche, Hamburg 1869, S. 19 f.). Julianus, nach spanisch-kirchlicher Überlieferung „der hl. Julianus", ein zum Christentum bekehrter Jude (ex traduce Judaeorum, nach Isidor Pacensis um 754), war Erzbischof von Toledo vom 29. Januar 680 bis zum 8. März 690. Sein Eifer für die Erhaltung und Verbreitung des orthodoxen Glaubens, wie für die Reformation des in Sittenlosigkeit verfallenen Klerus wird gerühmt. In diesem Sinne wirkte er namentlich auf mehreren zwischen 681 und 688 unter seiner Leitung zu Toledo gehaltenen Synoden. Als Primas der spanischen Kirche trat er besonders dem Papste Benedikt II. mit dem vollen Bewufstsein seiner Würde gegenüber, als dieser tadelnde Bemerkungen gegen sein Glaubensbekenntnis auszusprechen sich erlaubt hatte. Für seine Entschiedenheit in dieser Beziehung zeugen besonders die Erklärungen, die er auf der Synode des J. (688) gab, s. Conciliorum nova et amplissima collectio, cur. J. D. Mansi, Flor. et Venet. 1759 sq., T. XII, p. 9. Eine von ihm gegen den Papst Benedikt II. gerichtete Apologie ist mit einigen anderen von ihm verfafsten Schriften, welche sein Biograph Felix, Erzbischof von Toleda 693—700, aufzält, verloren gegangen. Doch sind noch einige andere Schriften von ihm vor-

handen, wie die schon erwänten Prognosticorum futuri seculi Lib. III (Lips. 1535); De demonstratione sextae aetatis s. Christi adventu (Heidelb. 1532); und besonders eine als historiographische Leistung wertvolle Historia Wambae Regis Toletani de expeditione et victoria, qua rebellantem contra se Galliae Provinciam celebri triumpho perdomuit (herausgeg. in Andreas Duchesne Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores, tom. II, Paris 1739, p. 707 sq.; auch in t. VI der Espagna sagrada, sowie in Mignes Patrol. t. 96). Von den außerdem ihm beigelegten Schriften ist ein Commentar. in Naum prophetam sowie ein Liber de contrariis wol sicher unecht. Dagegen dürfte Julian sehr warscheinlich an der letzten Redaktion der altspanischen Liturgie und desgleichen an der des westgothischen Kirchenrechts einen wesentlichen Anteil gehabt haben (nach Gams, s. u.) — Vgl. Patrum Toletanorum quotquot extant opera ed. F. Lorenzano, Madr. 1785, p. 3—385 (und den Abdruck daraus bei Migne t. 96), sowie die biographischen und litterarhistorischen Darstellungen bei Mariana, Hist. de rebus Hispaniae l. VI, p. 248 sq.; Acta SS. t. I, Mart. p. 782—787; Du Pin, Nouv. bibl. des auteurs ecclés., t. VI, p. 37 sqq.; Bähr, Die christl.-röm. Theologie, 1837, S. 470 ff.; Ad. Ebert, Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendl., Bd. I, 1874, S. 750 f.; Fel. Dahn, Verfass. der Westgothen, 1871, S. 473—490; P. B. Gams, Kirchengeschichte Spaniens, II, 2, S. 176—238.

(Neudecker †) Zöckler.

Pontianus, römischer Bischof nach Urbanus, trat sein Amt im J. 230 an zur Zeit des Alexander Severus. Von seiner Amtszeit wissen wir nur, dass unter ihm eine römische Synode in die Verurteilung des Origenes durch Demetrius einstimmte (Hieron. ap. Rufin. invect. in Hieron. IV, 2, p. 430). Das scharfe Edikt des Maximinus Thrax gegen die ἄρχοντες τῶν ἐκκλησιῶν (Euseb. h. e. VI. 28), welches freilich im Ganzen unausgefürt blieb, wurde in Rom befolgt. Nach dem zuverlässigen Zeugnis des Catalogus Liberianus ist Pontianus nach Sardinien verbannt worden (Severo et Quintino Coss.) im Jare 235 (so darf man annehmen, obgleich es wenigstens nicht unmöglich ist, dass die Verbannung schon vor dem März 235, also unter Alexander Sev. stattgefunden hat). Jedenfalls hat Pontian in Sardinien am 28. September 235 seiner Würde entsagt nach einer Amtszeit von 5 Jaren 2 Monaten und 7 Tagen. Höchst warscheinlich ist er auch in Sardinien gestorben. Deponirt worden ist sein Leichnam später im Coemeterium Callisti, wie eine alte Überlieferung berichtet. Mit ihm — warscheinlich als ἄρχων (Bischof) einer kleinen schismatischen Gemeinde in Rom — ist auch Hippolyt nach Sardinien verbannt worden (Catal. Liber.). Diese Nachricht ist das einzig Sichere, was wir über die Ausgänge des Lebens des Hippolyt wissen. Bereits unsichere Vermutung ist es, wenn man annimmt, Hippolyt und Pontian hätten beide resignirt, um die Vereinigung der getrennten römischen Gemeinde zu ermöglichen. Euseb. h. e. VI, 23, 3; 29 und Chron.

Adolf Harnack.

Pontifikale heißt, was sich auf den Bischof bezieht, namentlich die von ihm zu brauchende Kleidung und zu vollziehende heilige Handlung. Daher nennt man diejenigen jura ordinis, welche dem Bischofe vorbehalten sind, pontificalia. Darüber, wie dieselben verrichtet werden sollen, sind schon zeitig besondere Anordnungen in der Kirche ergangen; die römische Kirche macht es sich zu besonderer Aufgabe, Abweichungen von den zu Rom üblichen Formen möglichst zu beseitigen. Nachdem Paul III. und Paul IV. die älteren Ritualbücher in diesem Sinne einer besonderen Revision hatten unterwerfen lassen, übertrug das tridentinische Konzil die Angelegenheit einem Ausschusse, dessen Arbeiten der Papst zur Vollendung der Sache benutzen sollte (Concil. Trident. sess. XXV. continuatio: de indice librorum etc.). Was dadurch zunächst unter Pius V. 1568 für das Missale und Breviarium erzielt wurde, beschloss Clemens VIII. auch für die Pontifikalien. Er gab daher einer Kommission den Auftrag, unter Benutzung der älteren handschriftlichen wie gedruckten Werke eine sorgfältige Umarbeitung vorzunehmen und ihm zur Bestätigung vorzulegen. Am 10. Februar 1596 erfolgte die Approbation des neuen Pontificale Romanum mit der Bestimmung, dass alle anderen Pontifikalien,

welche irgendwo bisher gedruckt, approbirt und mit apostolischen Privilegien versehen wären, ihre Anwendbarkeit verlieren sollten. Zugleich verordnete der Papst, dass dieses Pontifikale niemals verändert werden dürfe (nullo unquam tempore in toto vel in parte mutandum, vel ei aliquid addendum, aut omnino detrahendum esse etc.). Die Sorglosigkeit aber, mit der das Pontifikale bald in fehlerhafter Weise durch den Druck verbreitet wurde, veranlasste Urban VIII., eine Revision zu veranstalten und unterm 17. Juni 1644 eine neue officielle Ausgabe anzuordnen, nach welcher alle späteren Abdrücke erfolgen sollten. (Quod exemplar, qui posthac Pontificale Romanum impresserint, sequi omnes teneantur; extra Urbem vero nemini licere volumus idem Pontificale in posterum typis excudere, aut evulgare, nisi facultate in scriptis accepta ab inquisitoribus haereticae pravitatis, siquidem inibi fuerint, sin minus ab locorum ordinariis.) Das Pontifikale besteht aus zwei Teilen, von denen der erste diejenigen Pontifikalien enthält, welche an Personen, der zweite diejenigen, welche an Sachen verrichtet werden. **H. F. Jacobson † (Mejer).**

Pontoppidan, der jüngere, Erik Ludwigsen, Bischof und Prokanzler, einer der würdigsten Vertreter des Pietismus im skandinavischen Norden, einflussreicher Schriftsteller, von einem alten Predigergeschlechte stammend, welchem auch Pontoppidan d. ä., der gelehrte Bischof von Trondjem (Drontheim), gest. 1678, angehört hatte. Der eigentliche Familienname war Jespersen, welchen einer der Träger desselben in der ersten Hälfte des 17. Jarh.'s als Eigentümer eines nahe bei Süd-Broby (= Brückenstadt) auf Fünen gelegenen Bauernhofes nach der Sitte jener Zeit in Pontoppidanus umwandelte. — Erik der jüngere, geb. in Aarhus 1698, war Son des Stiftspropstes Mag. Ludwig P. daselbst. Von seinem Jugendleben und weiteren Erlebnissen bis 1746 berichtet er selbst in einem frisch und interessant geschriebenen Curriculum vitae, einer Selbstbiographie, deren ganzer Charakter von einem frommen, die Wege Gottes anbetenden Sinne zeugt*). In Kopenhagen absolvirte er seine theologischen Studien, one von Seiten der im Formalismus der damaligen Kirchenlehre befangenen Professoren eine tiefere Anregung empfangen zu haben, wogegen die einfältigen Morgen- und Abendgebete eines armen Schreibers, aus der angrenzenden Kammer an sein Ohr dringend, einen nachhaltigen Eindruck auf sein Gemüt hervorbrachten. Zunächst durch ein trügliches Versprechen nach Norwegen verlockt, erhielt er darnach Gelegenheit, als Begleiter eines Kammerjunkers v. Hvitfeldt, sowol Holland als England, namentlich London und Oxford zu besuchen (1720). Im Jare 1721 ward er Informator des Herrn von Karlstein, nachmals regierenden Herzogs zu Holstein-Plön, welcher ihn 1723 zum Hofprediger in seinem Schlosse Norborg auf Alsen ernannte. Durch Beschäftigung mit der französischen, englischen und deutschen Litteratur erweiterte sich sein Gesichtskreis; vor allem aber war es der persönliche Verkehr mit einer Anzal schleswigscher Geistlichen, welche in Halle ihre theologische Ausbildung erhalten hatten, wodurch auch er unter den Einfluss des ursprünglichen und gesunden Pietismus kam und eine lebendigere Erkenntnis Christi gewann. Er geriet bald in Konflikt mit seinem orthodoxen Propst, welcher unbefugterweise ihn zur unbedingten Unterschrift der Konkordienformel zwingen wollte. Deshalb siedelte er 1726 als Pastor nach Hakenburg (Hageberg), auf derselben Insel, über. Um dieselbe Zeit wurde er auch in eine litterarische Fehde mit dem Mag. Sivers zu Rostock verwickelt. Daneben entwarf er in jenen Jaren die Grundlinien zu den kirchenhistorischen Schriften, welche er später in größerem Maßstabe ausgefürt hat, und ward zugleich der deutschen Sprache (welche damals selbst in den höchsten Kreisen des dänischen Hofes die Herrschaft hatte) so mächtig, dass er sich derselben nachher fast wie seiner Muttersprache, auch litterarisch, bediente. So gab er damals

*) Neu herausgegeben u. d. T.: Prokantsler Erik Pontoppidans Levensbeskrivelse og hans Dagbog fra en Reise i Norge i Aaret 1749, forfattede af ham selv. Med en Indledning af C. Paludan-Müller, Prof. Udgivet af Niels Erik Hofmann (einem Nachkommen P's). Odense 1874.

in deutscher Sprache heraus: Der helle Glaubensspiegel und die Kraft der Wahrheit (1727), erst 1740 von einem Anderen ins Dänische übersetzt. Durch alles das zog er die Aufmerksamkeit seines Königs Christian VI. auf sich, dieses vielverkannten, aber one Zweifel ernstgesinnten, für die waren Interessen der Kirche begeisterten Regenten, welcher aber zugleich seine Stellung als summus episcopus zu behaupten nicht vergaß. Derselbe war, nebst seiner Gemalin, von der pietistischen Richtung ergriffen, und veranlaste daher die Berufung einer Anzal seiner schleswigschen Geistlichen nach Kopenhagen. Er wünschte lebendige Zeugen Christi in seiner Residenz zu haben, welche nicht allein dem damals (im sog. Holbergschen Zeitalter) aufkommenden Rationalismus und Unglauben entgegenzuwirken, sondern auch die Übertreibungen und Verirrungen des Pietismus, sowie des Herrnhutismus zurückzuweisen vermöchten, jedoch frei von dem Zelotismus, mit dem einzelne Geistliche der Residenz von der Kanzel herab gegen die genannten Richtungen eiferten und sogar zu Pöbelaufläufen Veranlassung gaben. Der König erkannte in Pontoppidan den Mann, der ein inniges Glaubensleben mit Weisheit und Besonnenheit verband. Zunächst (1734) berief er ihn zum Schlosspredіger auf Frederiksborg (nahe bei Kopenhagen), aber schon im nächsten Jare zu seinem (dänischen) Hofprediger in der Residenz. Im Jare 1738 wurde ihm daneben eine theologische Professur an der Universität übertragen. Wärend der Jare 1735—1747 hat P. dort mit Eifer und Treue gewirkt; und obgleich die Zeit der ersten starken Bewegung schon vorüber war, so übte er doch jedenfalls einen tiefgehenden Einfluss auf das geistige Leben seiner Zeitgenossen. Freilich hatte er auch in diesem zweiten Abschnitte seines Lebens, obgleich ein Mann des Friedens, manche Kämpfe zu bestehen. Jedoch erwarb er sich durch die Tüchtigkeit seiner Leistungen wie durch die Würde seiner Persönlichkeit, insbesondere auch durch seine Milde gegen die Sektirer, allgemeine Achtung. In diese Zeit fällt die Herausgabe einer nicht geringen Anzal von Schriften teils theologischen, teils historischen Inhalts. Von den ersteren sind zu erwänen: Everriculum fermenti veteris (1736), einen rügenden Nachweis von Überbleibseln des Heidentums im Volksleben enthaltend; dann eine in Halle (in deutscher Sprache) 1739 gedruckte, kleinere Schrift: Neue Erörterung der alten Frage: ob Tanzen Sünde sei (durchaus nicht in einseitig pietistischem Geiste beantwortet); ferner die vorzügliche, alsbald über ganz Skandinavien verbreitete, zum teil noch heute in autorisirtem Gebrauche geltende: Sandhed til Gudfrygtighed udi en Forklaring over Luthers liden Catechismus (1737), eine einfache, klare, wolgeordnete Erklärung des Katechismus, deren Einfürung in Kirche und Schule aber keineswegs one lebhafte Opposition der starrorthodoxen Partei erfolgte; ebenso auch ein im königlichen Auftrage ausgearbeitetes Gesangbuch für Dänemark und Norwegen, später von P. selbst revidirt und besonders mit vielen deutschen (übersetzten) Liedern bereichert; endlich, außer einer Schrift über „Schlechte Sprichwörter", sein berühmter, in mehrere Sprachen übersetzter, unlängst in Deutschland neu herausgegebener theologischer Roman: „Mendoza, ein asiatischer Prinz, welcher in der Welt umherzog und Christen suchte, aber wenig fand", drei Theile, 1742—43, die unerschütterlichen Grundlagen sowol der natürlichen als der geoffenbarten Religion, und besonders die mancherlei Abwege der Christen in Lehre und Leben darlegend. Dieser Dichtung verwandt ist P.'s satyrische Schrift: Nils Klimms unterirdische Reise (in viele Sprachen, sogar ins Lateinische übersetzt). Aber P. war zugleich von einem lebhaften Interesse für Geschichte und Natur, namentlich des skandinavischen Nordens beseelt, worin er sowol der neuen Zeitrichtung als namentlich auch der patriotischen Gesinnung des Königs begegnete. P.'s umfängliche historische Schriften haben bis auf diesen Tag ihre Geltung als sog. Stoffschriften, da sie sich durch urkundliche Sorgfalt empfehlen und durchweg aus, teilweise verloren gegangenen, Quellen geschöpft sind. Im Jare 1739 veröffentlichte er Marmora Danica (eine Sammlung monumentaler Inschriften aus dem Norden), und Gesta et vestigia Danorum extra Daniam (1746). Von weit größerer Bedeutung ist sein, um jene Zeit angefangenes, aber erst zwölf Jare später vollendetes (in deutscher Sprache abgefasstes) Werk: Annales ecclesiae danicae diplomatici

(1741—53, 7 Quartbände, von welchen aber nur die vier ersten im Drucke erschienen sind). Diese Veröffentlichung hatte indess, nicht one seine Schuld, für ihn und seine Stellung üble Folgen. Ein theol. Kandidat, Langebek, welcher nachher als Geschichtsforscher einen bedeutenden Ruf erworben hat, unterzog mehrere Punkte des Werkes einer scharfen Kritik, gegen welche der entrüstete Verfasser von Seiten der Regierung eine Repressionsmaßregel erwirkte, die in dem öffentlichen Urteile ihm selbst am meisten schadete. Überdies brach mit dem Tode seines königl. Gönners (1746) eine andere Zeit an, da am Hofe Friedrichs V. „die Aufklärung" das große Wort fürte. Pontoppidan wurde, jedoch in ehrenvollster Weise, von Kopenhagen entfernt. Im Jare 1748 trat er das ihm übertragene neue Amt an als Bischof von Bergen. Hiermit begann ein Abschnitt seines Lebens, in welchem er sich ein bleibendes Andenken erworben, aber auch erfaren hat, dass er in einer Zeit des Streites und der Gärung lebte. Unter dem schlaffen Regiment seiner zwei letzten Vorgänger waren in dem ausgedehnten Sprengel manche Unordnungen eingerissen, namentlich ein unleidlicher Geist der Unbotmäßigkeit aufgekommen. P. ermüdete nicht, seines hohen und namentlich durch Visitationsreisen zur See äußerst beschwerlichen Amtes mit großer Treue zu warten; mit ebensovieler Friedensliebe als Ernst und Nachdruck suchte er den Ärgernissen zu steuern und kirchliche Ordnung herzustellen. Er machte sich durch heilsame Reformen um Kirche und Schule, namentlich auch die gelehrten Schulen, verdient. In seinen ausgezeichneten Hirtenbriefen, welche später als Ganzes veröffentlicht sind, erteilte er den Geistlichen seines Stiftes die trefflichsten Ratschläge für Predigt und Seelsorge. Im J. 1749 schrieb er behufs seiner Doktordisputation eine Abhandlung: De gradibus gloriae coelestis. Neben seiner eifrigen Amtsfürung arbeitete er nicht allein an seinem großen kirchengeschichtlichen Werke fort, sondern schrieb auch ein sprachgeschichtliches Werk: Glossarium Norvegicum (1749), und als Zeugnis seines offenen Sinnes für Gottes Herrlichkeit in seinen Werken: Första forsög paa Norges naturlige historie (2 Theile, 1752), auch lateinisch: Norvegiae naturalis historia, welche noch immer brauchbar.

Aber in Norwegen sollte seines Bleibens nicht sein, und es war für seine letzten Jare ihm noch ein anderer Wirkungskreis zugedacht. Im Jare 1755 erfolgte, auf Veranlassung des Ministers Graf Holstein, ein neuer Ruf, durch welchen er wider nach Kopenhagen zurückgefürt wurde. Der König übertrug ihm nämlich das seit mehr als hundert Jaren vakant gebliebene Amt eines Prokanzlers der Universität zu dem ausgesprochenen Zwecke, dieselbe aus ihrem augenscheinlichen Verfalle aufzurichten und gründliche Reformen durchzufüren. Das Amt ward ihm durch die Trägheit und Unlust der dortigen Professoren, namentlich der theologischen, ein sehr dornenvolles, und konnte bei der Unklarheit seiner Stellung zu dem des Rektors und des sog. Patrons der Universität nur geringe Frucht schaffen. Ersprießlicher war P.'s persönliche Einwirkung auf die Theologie-Studirenden, welchen er in zwei Abendstunden wöchentlich Vorlesungen hielt, die im J. 1757 vereinigt erschienen u. d. T.: Collegium pastorale practicum, eine Pastoraltheologie enthaltend, welche aus der Tiefe evangelischer Erkenntnis geschöpft und durch eine Fülle interessanter Züge aus Geschichte und Erfarung belebt ist. — Wärend seiner letzten Jare schrieb er auch seinen (der Naturgeschichte Norwegens verwandten) Danske Atlas, fortgesetzt von seinem Schwager H. Hofmann, Kopenhagen 1763—74.

One eigentliche Genialität, vielmehr in vieler Hinsicht ein Kind seiner Zeit, hat Pontoppidan durch fleißigen Gebrauch der ihm verliehenen Gaben unverkennbar anregend und fördernd auf die Entwickelung der nordischen Kirchen gewirkt. Die Sat, die er im Namen seines Meisters ausstreute, hat besonders in Norwegen in Stadt und Land reiche Frucht getragen. Als er im Alter von 66 Jaren den 20. Dezember 1764 mitten in der Arbeit plötzlich die Schauer des nahenden Todes fülte, sprach er zu seiner neben ihm stehenden Ehefrau: „Grüße meine Freunde und sage ihnen: ich sterbe im Glauben des Sones Gottes". Dieses waren seine letzten Worte. Sein Name wird noch heute mit Ehrfurcht und Liebe genannt.

Quellen, außer Pontoppidans oben angefürten Selbstbiographie: J. Møller, Tidsskrift for Kirke og Theol. Thl. 4, Kopenhagen; Petersen, Bidrag til den danske Litteraturens Historie 1871 (2. Ausg.), Thl. 4, S. 128—135; Caspari og Johnson, Theol. Tidtskrift 1875—77; J. F. Lampe, Pontoppidans Virksomhed som Biskop, im Kirkel. Kalender for Norge 1875 und 1876. (Vgl. desselben: Bergens Stifts geistlige Historie); A. Skaulan, Historiske Billeder fra den nyere Tid i Norge 2c., S. 99—145; Kristiania 1878; Erslev, Almindelig Forfatter-Lexicon, Kphg. II, 1847, S. 577 ff. **A. Michelsen.**

Pordage, Johannes, auch Pordädsch genannt, zugleich mit Jane Leade und Thomas Bromley Begründer der philadelphischen Societät, wurde im Jare 1608 zu London geboren, wo sein Vater Samuel Pordage, welcher im Jare 1626 starb, Bürger und Krämer war. Zu Oxford studirte Pordage Theologie und Medizin und trat hierauf in das Pfarramt ein, und zwar zunächst an die St. Lorenzkirche in Reading. Nach kurzem Aufenthalte daselbst wurde er Prediger zu Bradfield in Berkshire. Aus den Schriften Jakob Böhmes, an welchen Karl I. einen so großen Gefallen fand, dass er sie in das Englische übersetzen ließ, zog Pordage die Keime seiner apokalyptischen Mystik, welche erntere Gemüter namentlich in einer Zeit ansprach, in welcher der religiöse Zustand Englands unter Karl I. und dann unter Cromwell aus einem Extrem in das andere fürte. Angeregt durch die Visionen Pordages hatte sich ein Kreis Gleichgesinnter um ihn versammelt. Die Versammlungen blieben nicht verborgen. Pordage wurde in Untersuchung gezogen und seines Amtes entsetzt. Was nur Gift und Galle gegen die Philadelphier ausstoßen konnte, das geschah durch Christoph Fowler, Prediger zu Reading, in der Schrift: Daemonium meridianum. Satan at noon, or Antichristian blasphemies, anti-scriptural divinations etc. evidenced in the light of truth, and punished by the hand of justice. Being a sincere relation of the proceedings of the commissioners of the County of Berks against John Pordage, late Rector of Bradfield in Berks. London 1655. In der Gegenschrift: Innocency appearing, 1655, suchte Pordage seine Unschuld darzulegen. Doch gab man seinen Vorstellungen, ihn in seinem Amte zu belassen, kein Gehör; dagegen griff Fowler in einer weiteren Schrift, dem zweiten Teile des daemonium meridianum, London 1656, Pordage mit neuen Beschuldigungen an. Inzwischen hatten sich die Philadelphier nach London begeben und in einem dazu eingerichteten Hause ihre Versammlungen abgehalten. Die Pest hatte die Gemeinde aufgelöst, deren Häupter im Jare 1655 nach Bradfield zurückkehrten, und unter denselben auch Jane Leade. Letztere bekennt, dass Pordage nicht allein ein Sucher, sondern auch ein Finder der köstlichen evangelischen Perle gewesen sei und ihr namenlich Unterricht in dem tiefen und wichtigen Punkte der christlichen Lehre erteilt habe. One die Absicht, eine besondere Gemeinschaft zu gründen, schloss sich Leade immer inniger an Pordage und dessen Frau an. Den täglichen Versammlungen gesellten sich immer mehr zu, unter denen auch Thomas Bromley, Eduard Hooker und Sabberton zu den hervorragendsten gehörten. Nach dem Tode der Frau Pordage, im Jare 1670, fand eine abermalige Rückkehr nach London statt, und erfolgte jetzt die eigentliche Gründung der Societät, zu welcher ein der Leade erschienenes Gesicht gewissermaßen die innere Nötigung abgab; wärend ihr der in demselben Jare erfolgte Tod ihres Mannes völlige Freiheit gestattete, „sich zu einer solchen heiligen Einweihung und Absonderung zu begeben und gänzlich aufzuopfern". Für die Glieder der Societät, sowie für den Eintritt in dieselbe waren die paradiesischen Gesetze bindend. Pordage stellte derselben sein Haus in London zur Verfügung. Die Zal der Mitglieder wuchs auf hundert an, auf welche die ekstatischen Zustände einer Leade, eines Pordage und Anderer eine gewaltige Anziehungskraft ausübten.

Pordage unterscheidet viererlei Offenbarungen des Geistes, nämlich 1) Gesichte, als die niedrigste Art, d. h. himmlische Gestalten, Bilder, Formen, welche den inwendigen Sinnen des inneren Menschen durch den heil. Geist aus einem göttlichen Lichte auf geistige Weise vorgestellt werden; 2) Erleuchtungen, auch

Offenbarungen genannt, welche er näher in den Worten definirt: wenn der Geist des inwendigen, ewigen Gemüts oder Verstandes durch einen Lichtstral, der vom heiligen Geiste ausgeht, durch und durch erleuchtet wird und dadurch die Warheit und den waren Sinn des Geistes verstehen lernt, one figürliche oder vorbildende Vorwürfe, die dem Verstande des ewigen Geistes durch die inwendigen Sinne mögen vorgestellt werden; 3) unmittelbare Übersetzungen oder Überfürungen, oder Offenbarungen durch die Auffart, wenn der Geist der Seelen in jenes principium selbst entzückt, aufgenommen und überfürt wird, die Wunder der verborgenen Geheimnisse der ganz wundervollen Dreiheit zu sehen und zu beschauen, nach 2 Kor. 12, 2. 4; 4) die Herabkunft des heil. Geistes in das Wesen der Seele, das Werk ihrer Widergeburt zu vollenden, sie in ihrem Verklärungsstande zu befestigen und die Herrlichkeit des neuen Jerusalems inwendig in der Seele Centro zu öffnen.

Pordage suchte den Prinzipien Böhmes ein allgemeines Verständnis zu verschaffen. Durch seine mystische Theologie zieht sich die Grundanschauung hindurch: der Geist der Ewigkeit, das Wesen aller Wesen ist der einige ewige Gott. Die ewige Einheit ist pure reine Gottheit und der Anfang aller Wesen. Aus dieser offenbart sich die Trinität, und zwar als Einheit in Dreiheit und Dreiheit in Einheit. Gott, der Vater, der erste ursprüngliche Anfang der Dreiheit, ist der Erzeuger des Sones oder Wortes, Gott, der Son, das Centrum und Herz der Dreiheit, ist das wesentliche Wort des Vaters. Der heilige Geist ist der Odem, das Leben, die Kraft, so vom Vater durch den Son ausgeht und den Willen des Vaters ausfürt. Die Dreiheit in Einheit mit der ewigen Welt ist das erste Prinzipium aller Prinzipien. In der ewigen Welt oder Weltkugel der Ewigkeit unterscheidet Pordage „drei unterschiedene Räumlichkeiten, die aber doch nur eine unzerteilte Sphäre oder Kugel ausmachen, nämlich den äußeren Hof, den inneren Hof oder das Heilige, und den inwendigsten Hof oder das Allerheiligste. Pordage legt Gott eine intellektuelle oder spekulative Erkenntnis von seinem Wesen bei, die Sophia oder himmlische Weisheit. Er bezeichnet sie „als eine ausfließende und bewegende Kraft, die unmittelbar aus Gottes ewigem Auge ausgeht, daher sie der Glanz oder die Klarheit des Auges des Vaters, ein reiner Hauch oder Ausfluss aus der Majestät des Vaters, der unbefleckte Spiegel und das Bild seiner ewigen Beschauung genannt wird. Außer der dreifachen Kugel der Ewigkeit erzeugte Gott sieben Geister, die aus dem Wesen des heiligen Geistes ausfließen („Essentien aus seiner Essenz") Gott selbst sind, mit der Dreieinigkeit eine und dieselbe Gottheit haben, aber doch nicht zur Trinität gehören. Gott gebar ferner eine unzälige Menge Geister aus seiner Substanz, deren Substanz demnach mit der Gottheit eine und dieselbe ist. Pordage nennt die letzteren „geeinfältigte Geister, unmittelbar aus Gott selbst und seinem eigenen Gleichnis und um sein selbst willen erzeugt". Eine geringere Klasse von Geistern sind die ursprünglich aus dem Wesen Gottes „durch eine warhafte und eigentliche Erzeugung und Geburt" entstandenen ewigen Geister der Engel und Menschen. Die Seelen und Leiber der Engel und Menschen dagegen sind aus „dem Wesen der ewigen Natur erschaffen", daher niedrigeren Grades. Die ewigen Geister der Menschen und Engel haben eine cylindrische, einem durchsichtigen Nebel änliche Figur; sie können sich ausdehnen und zusammenziehen; ihre Bewegungen sind so schnell als ihre Gedanken; sie können Berge, Felsen, Meer und Erde durchdringen, sich aber keine Kugelgestalt geben, und haben die Höhe und Dicke eines Menschenleibes. Alle diese Wesen leben und weben in dem Leibe Gottes oder der Kugel der Welt.

Weiter schuf Gott ein vortreffliches Wesen, nämlich die ewige Natur. Sie ist von Gott geschaffen, aus jener anderen Substanz, die das ewige Nichts oder das göttliche Chaos heißt, worin alle Kräfte, aus denen nachher die Welten geschaffen wurden, verborgen lagen. Sie ist aus Feuer und Licht zusammengesetzt, die vier ewigen Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde sind „die Materialien des Wesens der ewigen Natur", welche miteinander vermischt sind und sich einander durchdringen. Im Leibe derselben sind die Elemente zu finden: 1) Salz,

Merkurius, Schwefel; 2) das Feuerwesen; 3) das Wasser und das Öl; 4) das Licht; 5) die Luft; 6) eine krystallische durchsichtige Erde; 7) ein fünftes Wesen, das aus der beständigen Wirkung aller dieser Elemente in einander besteht. Aus den vier ewigen Elementen, Feuer, Luft, Erde, Wasser, und den drei ewigen Prinzipien, Schwefel, Salz, Merkur, ist die engelische Welt durch den göttlichen Willen in einem Augenblick hervorgebracht worden. Sie besteht nach dem Zeugnis Christi Joh. 14, 2 aus drei Abteilungen, dem äußeren Hof, dem inneren Hof und dem Allerheiligsten. Die engelische Welt hat einen Himmel und eine Erde, statt der Sonne leuchtet die Gestalt der Dreieinigkeit in einem unbegreiflichen Lichte. So sehr auch Pordage jeden Anthropomorphismus vermeiden will, so fällt er doch dahin zurück, indem er Gott in der Gestalt von gewissen Gliedern des menschlichen Leibes zu imaginiren bemüht ist. Die Sophia offenbart sich in der engelischen Welt in einem Leibe (in der heil. Schrift nach Offb. 2, 28, Morgenstern), welcher die ewige Menschheit der englischen Welt ist und von der Trinität seinen Glanz überkommt. Sie gebiert aus sich viele Kräfte, denen sie eine gewisse Selbständigkeit gibt, obgleich diese Substanzen weder Geister, noch Seelen, noch Leiber sind. Diese Kräfte vertreten die Stelle der Sterne in der Engelwelt, erleuchten und regieren sie durch ihre Einflüsse. Die Engel bewonen die engelische Welt. Sie bestehen aus einem ewigen Drei, nämlich einem ewigen Geist, einer ewigen Seele und einem ewigen Leibe, welche zu einer Person vereinigt werden. Eine gar wunderliche, ins Detail eingehende Beschreibung entwirft Pordage von den engelischen Leibern.

Ein Teil der Engel ist gefallen, und ist die Veranlassung des Falles die gestörte Harmonie zwischen ewigem Geist, Seele und Leib. Der Abfall Lucifers aber aus seiner Stätte ist für Gott eine Veranlassung, im Werke der Schöpfung weiter fortzugehen. „Denn", sagt Pordage, „Lucifer machte sich in seinem Fall und Verderben seine eigene Hölle, welche die finstere Welt oder die finstere Feuerwelt genannt wird. Denn Gott hat die Feuerwelt zur Pein der ewigen Geister nicht geschaffen. Die Teufel haben dieselbe in ihrem eigenen Abfalle formirt, sie zerbrachen in ihrem Falle das Band der ewigen Natur, und das Prinzipium des Feuers formirte sich selbst in ein Prinzipium des finsteren ängstlichen Feuers, und in derselben Zeit machten sie sich ihren eigenen Gott, der ihnen ihre Willengeister gefangen nahm und aus dem feurigen Centro der Finsternis ging ein finsterer, giftiger Geist aus, welcher in der heil. Schrift ihr Gott, der Drache mit sieben Köpfen und zehn Hörnern genannt wird". Die Teufel sind im Besitz einer höllischen Tinktur, der finstere Stein der finsteren Welt genannt, welche sie zum Verderben der Menschen in die Seelen derselben einstralen lassen. Sie bedienen sich der schwarzen und weißen Kunst. Die Theurgen wissen nicht, daß sie mit dem Satan im Bunde stehen; sie schöpfen ihre Kenntnisse aus den Schriften der Kabbalisten.

Als Gegensatz zur sittlichen und teuflischen Welt schuf Gott eine Licht-Liebe-Welt, in der er seine Güte und Barmherzigkeit gegen alle Menschen erzeigen wollte. Die heilige Schrift nennt dieselbe „Paradies". Durch die Sophia wurde der erste adamische Mensch geschaffen. Diese Lichtwelt war vor der Offenbarung der sichtbaren Welt vorhanden; Adam brachte letztere durch seine Begierde erst zur Offenbarung. Vor Adams Fall durchdrang die paradiesische die sichtbare Welt, nach demselben „zog Gott das Paradies in seine eigene Sphäre ein" bis zum triumphirenden Tage der Weisheit. Adam, aus der Substanz aller Dinge geschaffen und mit der Sophia auf das Innigste vereinigt, war Mann-Weib und trug die Fähigkeit der Fortpflanzung in sich. Aus der von Adam genommenen „weiblichen Tinktur" entstand die Eva. Die abtrünnigen Engel haben Adam zur Sünde und zum Ungehorsam verleitet. Sobald das Paradies von dem äußeren Prinzipium der Welt zurückgezogen war, konnten der Teufel und dessen Engel nicht nur frei in der Welt schalten, sondern auch in die innerste Natur des Menschen eingehen. — Es gibt sechs Welten oder Prinzipien; alle Bewoner derselben leben nur in der Welt, zu welcher sie gehören.

Die Erlösung besteht nach Pordage in der Vereinigung mit der verklärten

Person Christi, welcher die Vereinigung des inwendigen Menschen mit der Sophia vorangehen muſs, und nennt er letztere den Erneuerungs-, erstere den Auffartsstand; jener ist die Frucht der Auferstehung Christi aus dem Grabe, diese die Frucht seiner Auffart in den höchsten Himmel. Christus soll vor dem Falle der ersten Menschen die Menschheit angenommen haben nach Joh. 8, 58; selbst den Heiden ist dieser „wesentliche Christus Gottes" nicht unbekannt. Das Verdienst, das Geheimnis des inwendigen Christus der Lösung nahe gebracht zu haben, schreibt Pordage den englischen Theologen Parker, Dr. Brayton und Dr. Gell zu. Rechtfertigung, Heiligung, Gerechtigkeit und Erlösung one den Christus in dem Menschen nennt er „halbgebrannte Ziegeln"; Bücher und Lehren von der Bekehrung des Sünders durch eine äußerlich zugerechnete Gerechtigkeit Christi „Materialien"; die aus der Vernunft, akademischer Wissenschaft und Philosophie hergenommene Unterscheidungen „Leimen und Kalk des geistlichen äußerlichen Babels".

Ganz im Anschluſs an Jakob Böhme theosophirt Pordage weitläufig über die „himmlische Tinktur". — Der Zustand der Vollkommenheit setzt ein eheloses Leben voraus, wo die Vollkommenen mit der Sophia vermält sind. Dagegen findet eine geistliche Gemeinschaft mit einer gleichgesinnten Freundin statt. Aus diesem an sich ursprünglich reinen Verhältnisse entstand später der entsetzliche Carnalismus und Antinomismus (vgl. den Art. „Buttlar", Bd. III, S. 32).

Die Lehren, wie sie oben geschildert sind, beruhen auf Visionen, deren Pordage und Leade teilhaftig geworden sind. Bei manchem Verschiedenartigen stimmen die Philadelphier darin überein, daſs sie den historischen Zustand der Kirche für einen verdorbenen, keiner Verbesserung fähigen halten.

Pordage war bis zu seinem Tode, welcher im 78. Jare seines Alters erfolgte, nach dem Zeugnis der Leade der vortrefflichste der Philadelphier. Mit dem Tode von Pordage schien sich die Gemeinde aufzulösen. Neue Anregung bekam dieselbe von Deutschland aus, wo die philadelphischen Ideeen inzwischen Eingang gefunden hatten. Es wurden Verbindungen angeknüpft und durch einen für Deutschland bestimmten Inspektor unterhalten. Ein Statut wurde entworfen und ein Glaubensbekenntnis formulirt. Die Societät der Leade löste sich nach dem Tode derselben im Jare 1704 auf, um in kleinen Gemeinschaften in Deutschland nur ein kurzes Dasein zu fristen.

Die Schriften von Pordage, denen auch vorstehende Darstellung entnommen ist, sind folgende: 1) Göttliche und wahre Metaphysik; 2) Theologia mystica; 3) ein kurzer Auszug und Begriff der heiligen engelischen Welt; 4) das so lange Zeit verloren gewesene, nunmehr aufgefundene Geheimnis der Gesichte und Offenbarungen; 5) ein gründlich philosophisch Sendschreiben vom wahren Stein der Weisheit; 6) Sophia, d. i. die holdselige ewige Jungfrau der göttlichen Weisheit; 7) vier Traktate.

Zu vergleichen sind: Athenae Oxonienses. An exact history of all the writers and bishops, who have had their education in the most ancient and famous university of Oxford, London 1721, 3. Bd., S. 578 ff.; Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen, Jahrg. 1720, S. 347 und Jahrg. 1733, S. 912; Arnold, Ketzergeschichte, IV. Thl., S. 309; P. Poiret, Bibliotheca mysticorum selecta, p. 174; Arnold, Abbildung des inneren Christenthums, S. 802; Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus, III. Thl., S. 330 ff.; Göbel, Geschichte des christlichen Lebens a. m. St.; Sartori, Die christlichen mit der christl. Kirche zusammenhängenden Sekten, S. 175; Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation, IV. Thl., S. 333 f.; Gelzer, Protestantische Monatsblätter, 1864, April; H. Hochhuth, Heinrich Horche und die philadelphischen Gemeinden in Hessen, Gütersloh 1876; dessen Geschichte und Entwicklung der philadelphischen Gemeinden in Niedener, Zeitschrift für die historische Theologie, Band VIII, S. 251 ff. **H. Hochhuth.**

Port-Royal (de Portu Regio, Porregium, Porreal, Porrois, Port du roy mit unsicherer Ableitung), eines der berühmtesten französischen Nonnenklöster, be-

kannt durch den bedeutenden Einfluſs, welchen es im 17. Jarhundert auf die katholische Kirche und Gesellschaft Frankreichs ausübte, sodaſs sein Name eine Art Feldgeschrei gegen den Jesuitismus wurde, in einem tiefen, sumpfigen, ungesunden Tale der Yvette gelegen, zwischen Versailles und Chevreuse, Dep. Seine, wurde 1204 durch Mathilde von Garland, Frau von Mathieu Montmorency=Marly gegründet und gehörte dem Cisterzienserorden an. Das nahe gelegene Bernhardinerkloster Vaux de Cernay übte eine Art Aufsicht über es aus und stellte ihm die Beichtväter. Die Äbte von Citeaux hielten von Zeit zu Zeit Visitationen, wovon noch Protokolle vorhanden sind, z. B. 1504, 1572, 1574. Durch die Gunst der Päpste erhielt es die Exemtion von der Jurisdiktion des Pariser Erzbischofs, durch Honorius III. 1223 das Privilegium, das Abendmal zu genießen, auch wenn das ganze Land im Interdikt sei, sowie das für die Folge sehr wichtige Recht, als Zufluchtsort (retraite) für solche Laien zu dienen, welche one das Gelübde abzulegen, sich von der Welt zurückziehen und Buße tun wollten. Das Kloster bekam rasch eine ziemlich große Anzal Nonnen (1233 zälte man schon 60), gebot auch über einen bedeutenden Besitz und zälte unter seinen Äbtissinnen Namen aus den vornehmsten französischen Familien. Die Kirche, von Robert von Luzarches erbaut und 1229 vollendet, der h. Jungfrau geweiht, zeichnete sich in architektonischer Hinsicht durch nichts aus. Bedeutung für die kirchliche Geschichte gewann das Kloster erst, als Jacqueline Marie Arnauld Äbtissin desselben wurde.

Sie war die Tochter des berühmten Advokaten und Generalprokurators Anton Arnauld (geb. 1560, gest. 1619) und der Katharina Marion und gehörte der tüchtigen Familie Arnauld aus der Auvergne an, welche Frankreich eine Reihe edler und bedeutender Rechsgelehrter, Finanzleute und Soldaten gab; es war ein ehrenwertes religiös beanlagtes Geschlecht, wie die Patriarchen reich mit Kindern gesegnet (Anton La Mothe Arnauld, ihr Großvater, hatte 20 Kinder, ihr Vater 10) und lang lebend, mit ausgeprägtem starkem Familienbewuſstsein, dessen Glieder es mit ihrem Christentum wol vereinbar hielten, alles zu tun, um ihr Haus emporzubringen, selbständig und unabhängig, starke Geister, welche die sittlich entnervende Macht des Jesuitismus frühe erkannten und mit der Muttermilch eigentlich die Abneigung gegen den Orden einsogen und lebenslang Feinde desselben waren. 1594 verteidigte Anton Arnauld die Universität von Paris gegen den Orden und verlangte dessen Austreibung aus Frankreich, es wurde ihm nie von dem Orden vergeben und vergessen. Söne und Töchter wandelten in seinen Fußtapfen, sodaſs man den Kampf des Jansenismus mit dem Orden nicht ganz unrichtig einen zwischen dem Hause Arnauld und der Gesellschaft Jesu genannt hat. Familienpolitik brachte es dahin, daſs Johanna v. Boulehart, seit 1575 Äbtissin von Port=Royal, die 7järige Jacqueline (geb. 8. Sept. 1591 zu Paris) zur Koadjutorin mit der Aussicht auf die Nachfolge annahm; am 2. Sept. 1599 wurde Jacqueline eingesegnet und nahm den Novizenschleier; ein Jar später nahm ihre Schwester Jeanne (geb. 31. Dez. 1593) ebenfalls den Schleier, um Äbtissin von St. Cyran werden zu können; um die päpstlichen Bullen zu erlangen, hatte man beidemal das Datum der Geburt gefälscht. 1602 starb die Äbtissin Boulehart. Am 5. Juli nahm Jacqueline, welche in Maubuisson erzogen worden war und den Namen Angélique de Ste. Madeleine angenommen hatte, die Abtei in Besitz, nur widerstrebend gab der Papst seine Bestätigung. Jarelang fürte Jacqueline ihr früher gewontes wenig religiöses Leben, gepart mit äußerem Anstande, ihres Gelübdes manchmal überdrüssig, aber one eine gewisse innere Unruhe über die Forderungen, welche dasselbe an sie stellte, los zu werden. Zwei Predigten eines ernsten Mönches im J. 1608 fürten bei der 18järigen, auch durch Krankheit öfters heimgesuchten Äbtissin eine Wendung herbei, sie faſste den festen Entschluſs, ein streng religiöses Leben von jetzt an zu füren; mit der ganzen Energie ihrer männlichen Seele hat sie denselben ausgefürt, ihr Kloster reformirt, beinahe ihre ganze Verwandtschaft, jedenfalls die edelsten und geistig bedeutendsten Mitglieder derselben zu den gleichen Grundsätzen bekehrt und in die katholische Kirche ihres Vaterlandes die Anregung zu einer Bewegung gegeben, welche tief ging und weit-

hin wirkte. Mönchisch-asketische Grundsätze leiteten sie in ihrer Buße und Bekehrung, wie in ihrer reformatorischen Tätigkeit. Fasten, Verzicht auf alles Eigentum, Abtötung des Fleisches, strenge Klausur wurde eingefürt und gefordert; in positiver Richtung zeigte sich ihre Frömmigkeit in den praktischen Werken der Liebe, Krankenpflege &c. und ganz besonders in einem entschiedenen Drängen auf innerliche Heiligung, strenges Beobachten des eigenen Seelenlebens, der Begierden und Wünsche, ernstes häufiges Beten und innige Hingabe an Christus. Durch die ganze Geschichte Port-Royals hindurch lassen sich diese Grundzüge verfolgen. In dem Kampf, welchen sie bei der Durchfürung ihrer Reformation in ihrem Kloster zu bestehen hatte, siegte bald die Liebe und Verehrung, welche die Nonnen zu ihrer Äbtissin hatten. Viel schwerer war der Streit mit ihrer Familie, die gewont war, das vertrauliche Beisammensein mit der Tochter auch im Kloster fortzusetzen, aber diese blieb fest, verkehrte mit ihrem Vater nur durch das Sprechgitter und hatte die Genugtuung, dass ein Glied um das andere ihren Grundsätzen folgte oder in ihre Gemeinschaft eintrat; 1616 trat ihre Schwester Maria von St. Clara, 1618 ihre andere Schwester Anna, 1629 nach dem Tode ihres Mannes trat ihre Mutter in den Orden ein († 1641), der Nichten, die auch den Schleier nahmen, der Neffen, die Einsiedler von Port-Royal wurden, nicht zu gedenken. Im ganzen gehörten 19 Mitglieder Port-Royal an. 1618 ging Angélique auf den Befehl des Abtes von Clairveaux nach Montbuisson, um das dortige sehr entartete Kloster zu reformiren (auch andere Klöster, z. B. Poissy, wurden nach dem Vorbilde von Port-Royal reformirt). 1623 kehrte sie wider nach Port-Royal zurück. Ansteckende Krankheiten, häufige Fieber, durch die ungesunde Lage verursacht, rafften viele Nonnen dahin. Angélique beschloss, das Kloster nach Paris zu verpflanzen und kaufte auf Schulden ein Haus in der Straße St. Jacques (1626), das dortige Kloster (jetzt Hospice de la maternité beim Luxemburg) wurde Port-Royal in Paris genannt zum Unterschiede von Port-Royal auf dem Felde (aux champs). Um unabhängiger zu sein, wirkte das Kloster 1627 eine Bulle von Papst Urban VIII. aus, wonach es von der Jurisdiktion der Äbte von Citeaux in die des Erzbischofs von Paris überging, nicht zum Vorteil des Klosters, denn die Erzbischöfe von Paris waren oft genug die gefügigen Werkzeuge des Hofes; eine weitere Änderung war, dass die Äbtissin nur je auf drei Jare gewält wurde, warscheinlich, um den Geist des Hochmuts nicht aufkommen zu lassen; 1630 dankte Angélique ab. Sie kam damit zugleich dem Wunsche eines Mannes entgegen, der für eine Reihe von Jaren (1626—33) die Leitung von Port-Royal an sich gerissen, aber zugleich der geistigen Physiognomie des Klosters eine ganz andere Richtung gegeben hat.

Zamet, Bischof von Langres, der, durch eine schwere Krankheit erschüttert, sein früheres Weltleben durch strenge Bußübungen und gute Werke gut zu machen suchte, war nach dem Tode von Franz von Sales Gewissensrat für Angélique geworden; er brachte sie dahin, dass sie den Gedanken, aus dem Orden auszutreten, für immer aufgab, er stand ihr bei der Übersiedelung nach Paris bei, suchte aber dem Kloster, dessen strenge Einfachheit seiner Eitelkeit missfiel, ein vornehmes Gepräge zu geben. Mit tiefer Betrübnis sah Angélique Pomp und Glanz, abwechselnd mit merkwürdig strengen Bußübungen in dem Hause, dessen Leitung sie nicht mehr hatte, Platz greifen. In demselben Geiste war eine neue Gründung Zamets, ein Kloster für die beständige Anbetung des Sakraments (des Abendmals), welches Mai 1633 in der Nähe des Louvre feierlich eingeweiht wurde und zu dessen Oberin Angélique vom Erzbischof von Paris bestimmt wurde. Bald nach ihr wurde der Mann als Prediger und Beichtvater in das Sakramenthaus eingefürt, der durch seine Verbindung mit Jansenius Port-Royal von den unfruchtbaren Wegen, auf die es geleitet worden war, ablenkte und ihm die eigentümliche Richtung aufdrückte, die es zu einer welthistorischen Erscheinung in der französischen katholischen Kirche machte, Jean du Vergier de Hauranne, geb. 1581 in Bayonne, seit 1620 Abt von St. Cyran und deswegen gewönlich St. Cyran genannt, gest. 11. Okt. 1643.

Seit seinen Studienjaren mit Jansenius befreundet, blieb er mit ihm in

der lebendigsten persönlichen und brieflichen Gemeinschaft und teilte seine religiösen und kirchlichen Anschauungen völlig, war sein Kampfgenosse im Streite gegen die Jesuiten; streng gegen sich und andere, mystischen Spekulationen nicht abgeneigt, kein hervorragender Stilist, aber begabt mit der Kraft einer überzeugenden, ruhigen Beredsamkeit, mit dem sicheren Blick eines zuverlässigen Beichtvaters, war er zum Gewissensrat angefochtener Seelen wie geschaffen. 1623—25 wonte er häufig in Paris und wurde mit Allem, was Frankreich Bedeutendes in Kirche und Stat zälte, bekannt; der stille, ruhige und bescheidene Mann, welcher die Geister derer, welche mit ihm zusammenkamen, sehr leicht beherrschte, war eine Kraft, mit welcher man rechnen musste. Richelieu trug ihm mehrfach Bischofssitze an, stets aber zerschlug sich die Sache. 1633 erregte ein Büchlein von Agnes (Arnauld), Chapelet secret du St. Sacrement, in welchem sie nach der Zal der Jarhunderte seit der Einsetzung des Abendmals 16 Tugenden Christi bespricht, großes Aufsehen. Die Sorbonne verurteilte es am 18. Juni. Zamet nahm es in Schutz, St. Cyran, gerne in mystische Subtilitäten eingehend, und Jansenius billigten es. Zamet fürte aus Dank für seine Hilfe St. Cyran in das Sakramentshaus ein, dessen Bewoner wegen der Schrift sehr angefeindet wurden. Durch ihn wurde die Richtung der Nonnen bald eine andere, der verweltlichende Einfluss Zamets verschwand immer mehr. Ebenso war es in Port-Royal (in Paris, 16. Mai 1638, musste das Sakramentshaus ganz geräumt werden, sein Vermögen und Rechte wurden auf Port-Royal übertragen).

1636 war Angélique dorthin zurückgekehrt, ihre Schwester Agnes wurde zur Äbtissin erwält, St. Cyran wurde auch hier der geistliche Leiter und fürte als Beichtvater und Prediger Singlin ein (geb. 1607, gest. 1664). Es wird sich nicht feststellen lassen, dass St. Cyran eine Erneuerung der französisch-katholischen Kirche im großen anstrebte, vom Reformator in protestantischem Sinne hatte er nichts an sich, er war der getreue, warhaftige Arzt einzelner Seelen, die er retten wollte dadurch, dass er von augustinischen Grundsätzen ausgehend, auf ware innerliche Frömmigkeit, auf wirkliche Buße, auf Beobachtung der eigenen Seelenzustände, auf Betätigung der Religion in praktischem Tun, auf Bedürfnislosigkeit, Selbstzucht, mit echt katholischen asketischen Übungen drang. Ein Feind von Glanz, nie bemüht sich äußerliche Geltung zu verschaffen — er liebte ein gewisses Versteckspielen, Anonymität bei seinen Schriften — besaß er eine zähe männliche Unabhängigkeit, und auch diese Seite seines Wesens ist auf die walverwandten Seelen, die er in der Familie Arnauld und andern Gleichgesinnten fand, übergegangen. Unter seinem Einfluss und von seinem Geiste belebt entwickelte sich in Port-Royal jenes eigentümliche klösterliche Leben, das zwar weit entfernt ist von der protestantischen Freiheit des Glaubens, in spezifisch katholischen Dogmen, Gebräuchen und Kult (Verehrung der h. Jungfrau, der Heiligen, Glauben an ihre Wunder, Reliquienkult, Anbeten des Sakramentes 2c. St. Cyran öffnete z. B. nie ein ketzerisches Buch, one das Kreuz vorher zu schlagen), streng auf dem Boden der katholischen Kirche blieb, aber sonst eine Verinnerlichung und Vertiefung des religiösen Lebens bezweckte und bewirkte, welche trotz mancher Übertreibungen und mönchisch-asketischer Weltflucht hohe Achtung verdient, für lange Zeit ein Gegengewicht gegen die veräußerlichenden und verflachenden Einflüsse des Jesuitismus bot, ein Salz der Kirche war. Jener merkwürdige Zug der Weltflucht, welcher im 17. Jarhundert ein charakteristischer Begleiter der Frivolität und Üppigkeit der vornehmsten französischen Gesellschaft ist, machte sich auch hier in eigentümlicher Weise geltend in dem Einsiedlervereine, welcher ebenfalls unter St. Cyrans Einfluss sich in Port-Royal auf dem Felde bildete. Anton Lemaitre (geb. 2. Mai 1608, gest. 4. Nov. 1658), der älteste Son der ältesten Tochter Arnaulds, ein vorzüglicher Advokat, dem die höchsten Ehrenstellen winkten, eine feurige, leidenschaftliche Natur voll Wärme und Tiefe, entsagte, ergriffen durch eine Predigt St. Cyrans am Totenbette seiner Tante d'Andilly, 1637 seinem Berufe, „um sich ganz zu den Füßen Gottes zu werfen". Bald nach ihm beschloss sein Bruder Simon (Lemaitre) de Sericourt (geb. 1611, gest. 4. Okt. 1658), früher tapferer Soldat, Einsiedler zu werden; besondere Zellen wurden für sie in Port-Royal

gebaut. Im Januar 1638 bezogen sie dieselben, andere folgten nach: Robert Arnauld d'Andilly (der älteste Bruder von Angélique, geb. 1589, gest. 1674) Lancelot, Bascle, B. Palla, Du Fossé, Fontaine(† 1709), Lusanci († 1684) u. a. 1646, wo die Brüderschaft am zalreichsten war, zälte sie doch nur 12 Mitglieder; manche schlossen sich nur zeitweise an, wie der Herzog von Luynes, andere traten wider in die „Welt" zurück. Ein stilles ernstes kontemplatives Leben fürten diese neuen Anachoreten, würdige oft sehr bedeutende Männer, die in der Zurückgezogenheit von der Welt, in eifriger Handarbeit — man trieb Land- und Gartenbau, und schämte sich dabei der niedersten Arbeiten nicht, — abwechselnd mit eifrigem Studium der Bibel und der Kirchenväter, besonders Augustins, in religiösen Gesprächen und Andachtsübungen, in großer Einfachheit und Mäßigkeit ihre Tage zubrachten; der frühere Beruf, die Lieblingsbeschäftigung, durfte beibehalten werden; Palla, früher Arzt, blieb dies selbstverständlich auch bei den Einsiedlern, Fontaine war der Sekretär, der Geschichtschreiber von Port-Royal, Andilly übersetzte Kirchenväter rc. Eine völlige Trennung von der Welt fand nicht statt, Andilly z. B. blieb mit seinen litterarischen Freunden in Verbindung. Dem Jugendunterricht wurde große Sorgfalt gewidmet und die „kleinen Schulen von Port-Royal" sind hochberühmt gewesen, sie nehmen eine P.-R.'s Geist entsprechende Stellung in der Geschichte der französischen Pädagogik ein. Schon 1637 hatte Singlin einige Kinder zu sich genommen, die Nonnen und die Einsiedler gaben sich gerne dazu her, die Kinder ihrer Bekannten und Verwandten zu unterrichten und zu erziehen. 1646 wurden regelmäßige Schulen eingerichtet in Paris, 1653 auf dem Lande, aber schon 1660 wurden sie aufgehoben und von 1670—78 durften sie nur junge Mädchen erziehen. Die Zal sämtlicher Zöglinge, Knaben und Mädchen, hat zusammen höchstens 1000 betragen. Der berühmteste Schüler ist Racine. Stets waren nur sehr wenige beisammen und daher konnte man den Einzelnen große Sorgfalt widmen. Das Prinzip von Port-Royal auf die einzelnen Seelen zu wirken, trat hier in seiner ganzen Kraft hervor und wurde vom schönsten Erfolge gekrönt. Im Gegensatz von dem Mechanismus der Jesuitenschule und dem darin herrschenden Abrichtungssystem drangen die Lehrer und Lehrerinnen auf innerliche Kräftigung, auf Überwindung der bösen Neigungen; Wachsamkeit, unermüdliche Geduld, Sanftmut und häufiges Beten für die Kinder sollten die Mittel der Disziplin sein. Das göttliche Ebenbild und die durch die Sünde hervorgebrachte Schwäche in der Person des Kindes sollten stets im Auge behalten werden. Das moralische Element überwog gegenüber dem intellektuellen, doch wurde auch dem letzteren sein Recht. Interessant dabei ist, dass man mit dem althergebrachten System, die lateinische Grammatik nur in Latein zu lehren, brach und die Landessprache dafür einsetzte (Lancelot). Den Mädchen wurde das Klosterleben nicht empfohlen, noch weniger wurden sie zum Eintritt in dasselbe verleitet, aber in ihren Lehrerinnen sahen sie unwillkürlich das Ideal der Weiblichkeit und das Leben im Kloster erschien auch ihnen wünschenswert. Eine Reihe vortrefflicher tugendhafter Frauen ging aus diesen Schulen hervor und auch der Männer, die hier lernten, hatte sich Port-Royal nicht zu schämen; wie dasselbe ein Salz, ein Sauerteig war, der vieles erhielt und Keime zu Besserem legte, so wirkten auch in der Pädagogik seine Grundsätze befruchtend und nicht vergeblich für die Zukunft (vgl. Compayré, Histoire critique des doctrines de l'éducation en France, 1. 2 Paris 1879).

Wegen der tiefgreifenden Verbindungen, in welchen die Angehörigen von Port-Royal mit den bedeutendsten Familien und Körperschaften standen, konnte es nicht fehlen, dass Anfeindungen und Verfolgungen ausbrachen. Wegen eines Buches über die Jungfräulichkeit wurde St. Cyran auf Befehl Richelieus, der keinen unabhängigen Charakter neben sich dulden konnte, am 14. Mai 1638 in den Turm von Vincennes eingesperrt; er hat das Gefängnis, wo er sich die Hochachtung aller, z. B. auch des bekannten Reiterfürers Johann von Weerth erwarb und von wo aus er durch einen ununterbrochenen Briefwechsel der Leiter seiner Getreuen blieb, erst am 6. Febr. 1643, 2 Monate nach Richelieus Tode verlassen, mit untergrabener Gesundheit. Seine größte Tat in dieser Zeit war

die „Bekehrung“ von Anton Arnauld (geb. 6 Febr. 1612, gest. 8. August 1694) dem jüngsten Bruder von Angélique, dem bedeutendsten Theologen Port-Royals. Er wollte in die Sorbonne eintreten, aber ehe er die Weihen erwarb, gab ihm das Bekanntwerden mit St. Cyran diese Richtung; auf ihrem Totenbette ermante ihn seine Mutter, „in der Verteidigung der Warheit nicht nachzulassen“, und er hat mit dem Feuer und der Unbeugsamkeit, welche er bis an sein hohes Alter bewarte, dieses Vermächtnis gehalten. Den ersten Beweis davon gab er durch seine Schrift: De la frequente communion (erschienen August 1643); sie war mit ihrem Protest gegen das leichtsinnige Kommuniziren, mit ihrem Drängen auf Buße, mit ihrer Warnung vor dem opus operatum eine praktische Anwendung jansenistischer Grundsätze und erregte überall ebenso großes Aufsehen als Widerspruch. Es war das Manifest, mit welchem Port-Royal offen gegen den Jesuitismus auftrat, von dort an zog das stille Kloster die Aufmerksamkeit der geistlichen und weltlichen Behörden auf sich, bis es ihren Anordnungen erlag. Arnauld wurde nach Rom berufen, ging aber nicht, sondern einem bei den Anhängern von Port-Royal sich häufig findenden Grundsatz folgend, anonym zu schreiben oder sich in eine stille Verborgenheit zurückzuziehen, blieb er mehrere Jare lang verborgen. Dass Port-Royal durch ihn an Ansehen gewann, war natürlich, die Jare 1648—56 waren die der größten Blüte Das Kloster wurde vergrößert. Isaac de Louis Lemaitre (nach seinem Anagramm gewönlich de Sacy genannt), geb. den 29. März 1613, gest. 4. Januar 1684, der jüngste Bruder von Anton Lemaitre, seit 1638 in Port-Royal, hatte sich dem geistlichen Stande gewidmet, las 1650 seine erste Messe dort und blieb eifriger Anhänger. 1648 kehrte Angélique von Paris nach Port-Royal auf dem Felde zurück, in demselben Jare wurde auch die Ordenstracht geändert. (Abbildungen der verschiedenen Tracht s. in Helyot V, 526 ff.) In den Kriegen der Fronde hielt sich das Kloster zu der königlichen Partei, aber als Innocenz X. durch seine Bulle vom 31. Mai 1653 5 Sätze von Jansenius verurteilt hatte, brach der Sturm gegen Port-Royal als die sichtbare Burg des Jansenismus in Frankreich los. Arnauld wurde wegen seiner Opposition gegen die Bulle aus der Sorbonne gestoßen (31. Januar 1656) er, Sacy, Fontaine, und Nicole (geb. 1625, auch aus einer Advokatenfamilie stammend, seit 1654 aufs innigste verbunden mit Arnauld, ein sanfter ruhiger Geist, mit nachgiebigem Charakter) hielten sich in Paris verborgen, die Einsiedler erhielten den Befehl, sich von Port-Royal zurückzuziehen, aber der gefürchtete Schlag wurde zurückgehalten durch das Wunder mit dem h. Dorn (s. Bd. XI, S. 253), welches als sichtbare Intervention zu Gunsten Port-Royals gedeutet wurde, und durch die Verteidigung des Jansenismus, welche Pascal in seinen Lettres provinciales übernommen hatte. So waren die nächsten Jare Zeiten der Ruhe. Arnauld konnte seine Pariser Einsamkeit wider mit der in Port-Royal vertauschen, Nicole folgte ihm dahin nach, d'Andilly und die anderen Einsiedler fanden sich dort wider zusammen, und Singlin wurde sogar, auf Angéliques Vorschlag, von Retz zum Superior der Nonnen ernannt. In diesem Zwischenraume des Friedens schlug aber der Tod der Gemeinde tiefe Wunden: innerhalb zweier Jare raffte er 25 Schwestern weg; doch drängten sich immer neue Jungfrauen nach in die angefeindete Gemeinde. Aber die Verhältnisse änderten sich, als Ludwig XIV. 1660 die Regierung selbst übernahm; er war fest entschlossen, dem Jansenismus wie dem Protestantismus in seinem Reiche ein Ende zu machen, mit seinen Ansichten von einer wolgeordneten Monarchie stimmten die Unterschiede des Bekenntnisses bei seinen Untertanen nicht überein. Am 13. Dez. 1660 erklärte er seine Absicht dem Präsidenten der Versammlung des französischen Klerus. Den Worten folgten bald die Taten, von da ist Port-Royal nur der Schauplatz eines hoffnungslosen Widerstandes, dem von Zeit zu Zeit kurze Pausen der Erholung gegönnt waren. Die kleinen Schulen waren schon 1660 verboten worden, im April 1661 mussten die beiden Klöster ihre Pensionäre, ihre Postulantinnen und Novizen entlassen, unter Tränen und Protesten wichen sie von ihrer geistigen Heimat; 66 Töchter verlor die Gemeinschaft auf diese Weise. Singlin entging mit Mühe der Bastille, er und Arnauld ver-

bargen sich wider in Paris. Am 8. Juni 1661 *) erging der erste Hirtenbrief, der mit seinen schwankenden Ausdrücken die Unterzeichnung möglich machen sollte. Nicht one schwere innere Kämpfe unterzeichneten endlich die geängsteten Nonnen. Am 6. August starb die Mutter Angélique in Port-Royal in Paris, bis zur letzten Stunde eine treue Bekennerin ihres Glaubens. Auch der Schwester Pascals brach diese Gewissensbedrängnis das Herz, sie starb am 4. Okt. 1661.

An die Stelle des durch eine lettre de cachet verbannten Singlin hatte Port-Royal den Molinisten Bail als Superior annehmen müssen. Keiner der Freunde, Arnauld, Pascal, Singlin, durfte sich mehr nach Port-Royal wagen, der Verkehr war nur noch ein brieflicher. Am 11. Juli 1661 hatte Bail die Visitation der Klöster begonnen; bis 2. September wärte dieselbe; alle Nonnen in den beiden Häusern und die Schwestern Konversen wurden eine um die andere verhört, und da nach der Sitte von Port-Royal jede nachher für das Kloster einen Bericht über ihr Verhör niederschrieb, kennen wir die Art des Verhörs, die Fragen und Antworten sehr genau. Die Fragen bezogen sich auf die Streitfragen des Tages, die Allgemeinheit der Gnade, auf den Widerstand, den man ihr leisten könne 2c. und die Antworten waren dem Geiste gemäß, der in den Klöstern genärt wurde, würdig und einfach; offen bekannten Bail und der Generalvikar von Paris, von dem den Nonnen Vorgeworfenen nichts gefunden zu haben. Aber die unbedingte Unterzeichnung des Formulars blieb ihnen nicht erspart, am 28. Nov. 1661 unterzeichneten sie dasselbe nach viel Beratungen und Tränen mit der Bemerkung, welche sie voranstellten: „In Betracht der Unwissenheit, worin wir über alle Dinge stehen, welche über unseren Beruf und unser Geschlecht sind, ist alles, was wir tun können, dass wir von der Reinheit unseres Glaubens Zeugnis ablegen. Und so erklären wir freiwillig durch unsere Unterschrift, dass wir, in der tiefsten Ehrfurcht unserem heiligen Vater, dem Papste, unterworfen, — indem wir nichts so Kostbares haben, als unseren Glauben, — ehrlich und von Herzen alles annehmen, was S. H. der Papst Innocenz X. entschieden hat, und verwerfen alle Irrtümer, die als dawiderlaufend erklärt sind". Die Unnachgiebigkeit, das Bestreben, den Kampf bis zur letzten Möglichkeit fortzusetzen, trat deutlich darin hervor. Die Streitigkeiten, in welche Ludwig XIV. mit der Kurie geraten war, gewärten den hart Angefochtenen einige Zeit Ruhe, der König schonte Port-Royal, um es nachher desto sicherer zu verderben. Der Versuch, friedlich durch Unterredungen eine Verständigung herbeizufüren, scheiterte an der Hartnäckigkeit Arnaulds. Im J. 1664 mit der Ernennung von Péréfixe zum Erzbischof von Paris begann der Kampf, die Verfolgung aufs neue; vom 9. Juni an veranstaltete er persönlich ein Verhör mit den Nonnen in beiden Klöstern; der Streit zwischen Vernunft und Gewissenhaftigkeit gegen die unbedingte Autorität schlug nicht immer zu Gunsten des gutmütigen aber heftigen Prälaten aus. Als die Bedenkzeit, welche er den Nonnen zum Nachdenken gewärt, verstrichen war, schloss er sie vom Genuss der Sakramente aus (21. Aug.). Hierauf wurden 12 von ihnen trotz heftiger Protestationen in andere Klöster verteilt und Nonnen aus diesen nach Port-Royal in Paris gebracht. Ein Krieg kleinlicher Chikanen begann, einige Nonnen unterschrieben das Formular, die meisten blieben standhaft; am 29. November wurden abermals einige Nonnen aus dem Kloster fortgefürt. In Port-Royal auf dem Lande erschien der Erzbischof am 15. Nov., er fand den gleichen Widerstand und exkommunizirte das Kloster. Bis zum Februar 1669 wärte dieser jammervolle Zustand, wärend desselben durften die Nonnen die Sakramente nicht genießen, keine Novizen annehmen und keine sonstigen klösterlichen Rechte ausüben, die Kirchenglocken verstummten, der gemeinschaftliche Gottesdienst hörte auf, auch von ihren auswärtigen Freunden und Genossen sollten sie völlig abgeschlossen werden, doch fand die erfinderische Liebe Mittel genug zur Korrespondenz, wodurch man sich

*) Das Datum 31. Mai in meinem Artikel Pascal Bd. XI. S. 254, Z. 10 ist darnach zu berichtigen.

gegenseitig stärkte. Im Juli 1665 waren alle Nonnen der beiden Klöster vereinigt worden, auch die Weggefürten hatte man ihrem Kloster wider gegeben. Die Blokade des Klosters dauerte bis zum Anfang des Jares 1669, one dass sie die Nonnen zu einer anderen Gesinnung gebracht hätte. Unterdessen hatte der Tod Alexanders (1667) dem Streite eine erträglichere Gestalt gegeben. Der etwas milder denkende Papst Clemens IX. bewirkte 1668 durch Gestattung einer scheinbaren Zweideutigkeit bei der Unterschrift, dass die meisten Mitglieder der jansenistischen Partei, z. B. Arnauld, Nicole, Sacy, unterzeichnen zu dürfen glaubten und unterzeichneten. Sacy verließ am 31. Okt. 1668 die Bastille, in welcher er seit dem 13. Mai 1666 eingesperrt gewesen war und seine Bibelübersetzung vollendet hatte. Mit großem Widerstreben wurden endlich auch die Nonnen von Port-Royal dazu gebracht, eine Bittschrift an den Erzbischof von Paris zu unterzeichnen, in welcher sie ihre Unterwerfung anzeigten und die 5 Propositionen in dem vollen Sinne wie die Kirche verdammten (14. Februar 1669). Am 3. März wurde das Interdikt feierlich aufgehoben. So endete dieser lange Streit mit der Niederlage des Klosters, sein finanzieller Ruin war die weitere Folge. Port-Royal in Paris, schon früher abgefallen, trennte sich von Port-Royal auf dem Felde, letzteres erhielt auf königlichen Befehl nur $^2/_3$ des Klostervermögens, trotz dem, dass dasselbe hauptsächlich von den Arnauld herstammte und obgleich Port-Royal auf dem Lande 68 Nonnen zälte, Port-Royal in Paris nur 12. Von dort an ist Port-Royal in Paris für die Kirchengeschichte one Bedeutung, wie ein böser Bruder beraubte es sein Mitkloster immer mehr.

Bis zum Jare 1679 genoss Port-Royal ziemlicher Ruhe; charakteristisch ist, dass sich die Polemik der Häupter der Partei nun gegen den Protestantismus wandte. Dem ganzen Jansenismus liegt eine äußerliche Hinneigung zu demselben völlig fern und trotz mancher innerer Verwandtschaft (z. B. Lehre von der Gnade) wurde stets der Gegensatz hervorgehoben. Als St. Cyran Vincennes verließ, trug er sich mit dem Gedanken, gegen die Protestanten aufzutreten, der Tod verhinderte sein Vorhaben. 1669 erschien das Werk von Arnauld u. Nicole: La perpetuité de la foi de l'église catholique touchant l'eucharistie, gegen den protestantischen gelehrten Geistlichen Claude gerichtet, der Vorläufer des bekannten Werkes von Bossuet, Histoire des variations, ebenso billigte Arnauld im ganzen die Aufhebung des Ediktes von Nantes. Aber trotz dieser Bestrebungen, seine Rechtgläubigkeit zu beweisen, traf ihn doch dasselbe Schicksal wie seinen Gegner. Das Kloster hatte in den Friedensjaren sich wider bevölkert und ansehnlich vergrößert, die Einsiedler waren wider zurückgekehrt, Männer und Frauen aus der vornehmsten Gesellschaft nahmen zeitweise ihren Aufenthalt dort, Pascals Pensées erschienen, Nicole gab seine trefflichen Essais de morale heraus. Aber als dieser 1677 seine gewandte Feder dazu hergab, einen Brief an den Papst Innocenz XI. zu richten, worin um Verurteilung der laxen Lehren der Casuisten gebeten wurde, sah der König darin eine Verletzung des Waffenstillstandes; in dem Streite über die Regalien, der damals heftig entbrannt war, war ihm die Teilnahme des Jansenismus für den Papst zuwider. Arnauld und Nicole mussten aus Frankreich flüchten. 1683 durfte Nicole wider in sein Vaterland zurückkehren, wo er am 16. Nov. 1695 starb. Der unbeugsame Arnauld hielt sich teils in Belgien, teils in Holland auf, am 8. Aug. 1694 starb er, sein Herz wurde nach Port-Royal gebracht. Dorthin hatte der Erzbischof Harlay am 17. Juni 1679 den k. Befehl überbracht, die Zöglinge fortzuschicken und keine Nonnen mehr aufzunehmen, bis die Zal der Professen auf 50 zurückgegangen sei; auch die Einsiedler mussten das Kloster verlassen, von da ist die Geschichte desselben ein langsames Sterben. 1681 waren es noch 61 Nonnen, 1693: 43, 1705: 25; die Bitte, Novizen wider annehmen zu dürfen, als ihre Zal nur noch 50 betrug, wurde abgeschlagen. Am 8. Januar 1700 starb Marie Angélique von St. Therese, die letzte Arnauld in Port-Royal; am 3. Juni 1691 war die Äbtissin du Fargis gestorben, ihre Nachfolgerin wurde St. Thekla Racine, die Tante des Dichters, der ein alter Zögling von Port-Royal in jenen Jaren der Isolirung dem Kloster treulich zur Seite stand. Am 19. Mai 1700 sank auch diese Äbtissin ins

Grab, ihre Nachfolgerin Elisabeth von St. Anna Boulard war die letzte Äbtissin in Port-Royal auf dem Felde († 20. April 1706). Auf ihre dringenden Bitten hatte man den Nonnen erlaubt, einige Mädchen mit dem weißen Schleier zu bekleiden, sie sollten sie unterstützen in den Offizien, in der ewigen Anbetung des Sakramentes u. dgl.

Die Bulle Clemens XI. Vineam Domini vom 15. Juli 1705 mit ihrer vollständigen Verdammung von Jansenius fürte die Katastrophe herbei; die Nonnen, ihren Grundsätzen bis zur Halsstarrigkeit getreu, unterschrieben sie nur mit einer Klausel. Novizen anzunehmen wurde ihnen nun auf das strengste verboten; als die Äbtissin starb, durfte keine neue mehr gewält werden. Das Kloster Port-Royal in Paris benützte die Gelegenheit, durch einen neuen Raub am Mutterkloster die eigene misslìche finanzielle Lage zu verbessern. Ein königlicher Befehl (1707) legte trotz aller Protestationen dem Kloster auf dem Lande auf, järlich eine Rente von 6000 Livres an das Pariser Kloster abzuliefern, die Zal aller Anwesenden (es waren noch 17 Nonnen und 9 Konversen) wurden mit den Dienstboten auf 36 beschränkt. Am 22. Nov. 1707 wurde das Kloster exkommunizirt, der alternde König, der vor dem eigenen Tode den Untergang von Port-Royal erleben wollte, wirkte eine päpstliche Bulle aus (27. März 1708), welche, damit „das Nest eines schlimmen Irrtums“ ganz zerstört werde, erlaubte, die Nonnen überall hin zu versetzen. Durch ein Dekret des Erzbischofs von Paris vom 11. Juli 1709 wurde das Kloster Port-Royal auf dem Felde für aufgehoben erklärt und sein Vermögen dem von Paris zugewiesen. Als die Äbtissin des letzteren Besitz von dem Kloster nehmen wollte, wurde sie nicht eingelassen. Am 29. Okt. kam der Polizeilieutenant von Paris mit seiner Mannschaft; den königlichen Befehlen, welcher jeder der Nonnen ihren künftigen Wonsitz anwies, gehorchten dieselben one Widerrede. Dies militärische Aufgebot gegen eine Schar von 22 armen wehrlosen frommen Jungfrauen, von welchen die jüngste über 50, mehrere über 80 Jare zälten, würde einen komischen Eindruck machen, wenn nicht die tiefe Tragik unterdrückter Gewissensfreiheit, welche frivolem königlichem Machtgebot erliegt, daraus sprechen würde. Des Trostes, des Beistandes beraubt, welchen die Gemeinschaft verleiht, ließen sich die zerstreuten Nonnen bald bewegen, die Bulle zu unterzeichnen, nur zwei, darunter die Priorin Anastasie du Mesnil, blieben standhaft, am 18. März 1716 starb sie im Ursulinerinnenkloster zu Blois, one die Sakramente zu empfangen. Das königliche Missfallen erstreckte sich bis auf die Gebäude von Port-Royal, nach Befehl vom 22. Jan. 1710 wurde Kloster und Kirche zerstört, auch den Toten war ihre Ruhestatt nicht vergönnt, mit barbarischer Roheit wurden sie — so weit nicht Verwandte sich ihrer annahmen — ausgegraben und auf einen benachbarten Kirchhof geschafft.

Port-Royal gehört zu jenen eigentümlichen Erscheinungen, welche in der französisch-katholischen Kirche Frankreichs häufiger als in einer anderen zu Tage treten und Zeugnis geben von einem kräftigen religiösen Leben, ich erinnere nur an die Cluniacenser. Die augustinischen Grundsätze, von welchen die Dogmatik Port-Royals ihren Ausgang nahm, fürten zu einer tieferen Auffassung der Heilsordnung, als die katholische Kirche sonst lehrte, ihr Betonen war ein Protest gegen die immer mehr um sich greifende Macht des Jesuitismus und seiner Moral. Dass das Kloster keine Reformation des Ordenswesens hervorrief, lag besonders daran, dass die Bewegung von einem Frauenkloster ausging; die Menge des katholischen Volkes konnte sich für die Subtilitäten dieser Theologie auch nicht begeistern und da Port-Royal sonst an der kirchlichen Lehre festhielt, besonders auch die Äußerlichkeiten des Kultus, das ganze Ceremonienwerk der katholischen Kirche teilte, so konnte der Kampf mit der obersten kirchlichen Gewalt nur erfolglos sein. Die Bewegung blieb beschränkt auf eine Anzal bedeutender Familien, auf die höheren Stände, in diesen sind ihre Wirkungen bis zur französischen Revolution nachweisbar, besonders in dem Kampf gegen die Jesuiten 1760. Es ist unrichtig, in Port-Royal einen Zweig des Protestantismus in katholischer Hülle zu sehen; die Mitglieder von Port-Royal haben nie versäumt von ihrer Rechtgläubigkeit durch Bekämpfung des Protestantismus Zeugnis abzulegen. In den

gallikanischen Streitigkeiten stellten sie sich nicht, wie man erwarten könnte, auf die Seite der Nationalpartei, nicht etwa weil sie durch Anhänglichkeit an das Papsttum das gut machen wollten, was sie sonst in dem Widerstand gegen dasselbe sündigten, sondern weil ihr Mysticismus sie von kirchenpolitischen Fragen abhielt. Der ernste Sinn der Buße und Selbstverleugnung, welche die Frauen und Männer von Port-Royal zierte, war ein lauter Protest gegen die Frivolität und Genussucht des üppigen Hofes, der genussüchtigen Hauptstadt; mit der Proscribirung des Klosters hat Papst und König dem Unglauben und der Sittenlosigkeit, wie sie sich im 18. Jarhundert in Frankreich breit machten, mächtig vorgearbeitet und das tragische Geschick der standhaften Nonnen muss auch da, wo man sich mit der Askese des Mönchslebens und seinen Eigentümlichkeiten nicht befremden kann, ernste Teilnahme erregen.

Die Litteratur über Port-Royal ist außerordentlich reich: Clemencet, Histoire litéraire de P.-R., Par. 1868, hat den Versuch gemacht, sie zusammenzustellen; das Werk wurde leider nicht vollendet. Die Originalquellen sind enthalten in Fontaine, Mémoires pour servir à l'histoire de P.-R., Col. 1738, 1. 2; Dufossé, Mémoires p. s. à l'hist. de P.-R., Col. 1739; Vie des religieuses de P.-R., Utrecht 1740, 1—4; Racine, Abrégé de l'histoire de P.-R., beste Ausg. p. Mesnard, T. IV, Par. 1865; Guilbert, Mémoires sur P.-R. des champs. 1—7. 1755—56; Gregoire, Les ruines de P.-R. en 1809. Par. 1809; Beard. P.-R. 1. 2. 1861. Benützt wurden von mir besonders: H. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal 1. 2., Hamburg 1839—44 und Sainte-Beuve Port-Royal 1—5. 1840—1859. **Th. Schott.**

Portiuncula=Ablass, s. Franz von Assisi, Bd. IV, S. 656.

Portugal, Königreich, nimmt fast den ganzen westlichen Teil der pyrenäischen Halbinsel ein; seine Längenausdehnung beträgt 558 Kilometer, seine mittlere Breite 163. Auf einem Flächeninhalte von 89,625 Quadratkilometer, dazu noch 3203 von den Azoren und Madeira hinzukommen, wonen 4,550 699 Einwoner, Zälung von 1878 (1872: 4,390,598 Einw.) in 21 Distrikten, 17 für den Kontinent und 4 für die Inseln, welche sich auf folgende Provinzen verteilen: Azoren, Alemtejo, Algarve, Beira Alta, Beira Baixa, Estremadura, Madeira, Minho und Tras os Montes. Die größten Städte sind Lissabon mit Belem 246,343, Porto 105,838, Braga 19,755, Funchal 19,752, Coimbra 13,369 Einw. nach der Zälung von 1878. Die Sprache unterscheidet sich nicht sehr vom Spanischen, etwa wie das Holländische vom Deutschen; doch ist die Aussprache durch Quetschlaute ziemlich verändert.

Die Stats-Religion ist die römisch-katholische; ihre Hierarchie teilt das Land in 4 Provinzen: Im Norden Braga, dessen Erzbischof den Titel eines Primas hat; unter seiner Direktion stehen die Bistümer von Porto, Aveiro, Pinhel, Braganza, Coimbra und Vizeu mit 6 Bischöfen. Der Patriarchat von Lissabon begreift die Bistümer von Lamego, Leiria, Guarda, Castellobranco, Portalegre, Angra, Funchal, Cabo Verde und Angola mit 9 Bischöfen. Das Erzbistum von Evora hat drei Bischöfe unter sich in Elvas, Beja und Faro, und endlich der Erzbischof von Goa, der auch Primas des Ostens heißt, ist Metropolitan des Erzbischofs von Cranganor und der Bischöfe von Cochim, Meliapor, Nankim, Pekim, Malacca, Timor, Macao und Mozambique. Außerhalb dieser Jurisdiktion stehen zehn unabhängige Domkapitel (cabito) an den Kathedralen der großen Städte. In der Hauptstadt jeder Diözese befindet sich ein Priesterseminar mit Ausnahme von Aveiro, Beja, Castellobranco, Elvas und Pinhel. Die Gelder zur Erhaltung der Seminare werden durch die sogenannte Kreuzzugsbulle aufgebracht, eine päpstliche Bulle, welche früher (seit 1534) im Anschlusse an die Kreuzzüge gegen die Mauern erlassen wurde, und welche gegen eine Abgabe von M. 2 erlaubt, an Fasttagen Eier und Milch zu essen. Sie bringt drei- bis vierhunderttausend Franken ein.

Der Klerus ist bloß teilweise vom State dotirt, welcher auch nur den Prälaten des Kontinents ihre Gehälter zalt; daneben werden die Priester durch be-

sondere Abgaben der Gemeinde, durch Kasualien und bestehende Kirchenfonds erhalten. Die Mönchsorden wurden bereits im Jare 1833 abgeschafft, dagegen existiren noch Nonnenklöster. Die Ausfürung des Gesetzes vom 4. April 1862, das den Verkauf der Kirchengüter anordnete, hat die Einkünfte der katholischen Kirche verdoppelt. Nach einer neuen Zusammenstellung betrug die järliche staatliche Dotation des Klerus 641,009 Milreis — ein Milreis = 5 Fr. 56 Cts.; der Ertrag der Kreuzzugsbulle 74,311 Milreis, und die Einnahme der Woltätigkeitsanstalten 1,231,050 Milreis. Man sieht daraus, wieviel für diese Anstalten der Barmherzigkeit (in Lissabon allein sind sechs große Hospitäler) in Portugal getan wird. Sie tragen den Namen Miserikordien (eine eigentümlich portugiesische Einrichtung) und bestehen in Brüderschaften (irmandades), Herbergen, Asylen, Hospitälern ꝛc. Die Casa pia in Belem ist ein Waisenhaus, die Rilha Folles Irrenanstalt.

Landes-Universität ist Coimbra. Außerdem besteht in Lissabon, eine polytechnische und eine medizinisch-chirurgische Schule wie eine Akademie der Wissenschaften, welche sich in zwei Abteilungen, der Litteratur und der exakten Wissenschaften, teilt. Das königliche Archiv befindet sich in Torre de Tombo, öffentliche Bibliotheken in Lissabon, Coimbra, Evora, Villa Real, Braga und Porto. Die erstere zält 300,000 Bände und 10,000 Manuskripte, die letzte 10,000 Bände mit 1200 Manuskripten. Der Sekundärunterricht wird in 22 Lyceen (davon 4 auf den Inseln) von 157 Lehrern erteilt; die Ausbildung der Lehrer und Lehrerinnen für den Elementarunterricht geschieht in den zwei Normalschulen Lissabons. Im Jare 1874 gab es 1987 Elementarschulen für Knaben, 458 für Mädchen. Neuerdings ist eine geregelte Inspektion und Vermehrung der Lehrkräfte angestrebt, und überhaupt der Volksbildung besondere Aufmerksamkeit gewidmet worden.

In Lissabon und Porto bestehen noch Akademieen der schönen Künste, und industrielle Schulen; eine landwirtschaftliche Schule bei Lissabon und astronomische Observatorien in Lissabon, Porto und Coimbra.

Von Bauten sind noch zu erwänen die Kirche und der Kreuzgang von San Jeronymo (Kloster in Belem) und die Batalha im Innern des Landes zum Andenken an die Schlacht von Aljubarrota 1385, von Johann I. erbaut. Johann V. erbaute das kolossale Kloster in Mafra.

Die Verfassung des Landes, welche auf der von Pedro IV. in Rio Janeiro am 29. April 1826 gegebenen Konstitution beruht, ward von Donna Maria II. am 5. Juli 1852 reformirt. Darnach bestehen zwei Kammern; in der ersten, erblichen Kammer haben 2 Kardinäle, 3 Erzbischöfe und 7 Bischöfe Sitz und Stimme, die zweite Kammer umfaßt 180 Deputirte, welche auf 4 Jare gewält werden.

Portugal, das unter Philipp II. mit Spanien vereinigt wurde, lag unter dem gleichen Fluche des religiösen Fanatismus, wie sein Nachbarland, und vertrieb im 16. Jarhundert die Juden aus all seinen Grenzen. Dieselben siedelten sich hauptsächlich in Holland an; von der erst 1820 erlaubten Rückkehr haben nur sehr wenige Gebrauch gemacht. Im J. 1640 riß sich Portugal von Spanien los, und stand im folgenden Jarhundert unter Josef I. an der Spitze des Kampfes gegen die Jesuiten, deren Vertreibung Sebastian de Carvalho, Graf d'Oeiras, besser bekannt unter dem Namen Marquis de Pombal, im Jare 1759 durchsetzte.

In diesem Jarhundert hatte auch Portugal seinen Bürgerkrieg durchzumachen. König Juan VI., seit 1792 Regent, aber erst seit dem Tode seiner Mutter Marie II. 1816 König, hatte in Brasilien vor den Franzosen Zuflucht gesucht. Als er 1821 nach Portugal zurückkehrte, mußte er die Verfassung annehmen, verlor aber Brasilien, das sich 1822 unabhängig machte und seinen Son Pedro zum Kaiser ausrief. Juan V. war mit der Schwester Ferdinands VII. verheiratet; ihr Son Don Miquel trat, durch die reaktionäre Partei gestützt, als Kronprätendent auf, und erhielt nach Juans Tode 1826 von seinem Bruder Pedro I. von Brasilien die Regentschaft für dessen Tochter Maria II., deren

Thron er 1828 usurpirte und bis 1834 behauptete, wo er vom Kaiser Pedro und den Liberalen gestürzt und zur Entsagung gezwungen ward. Don Pedro verzichtete auf Brasilien, ward Regent für Portugal; seine Tochter und Nachfolgerin Maria war mit Ferdinand von Sachsen-Coburg-Gotha vermält, der nach ihrem Tode 1853 als Regent bis 1855 für seinen Son Pedro V. regierte. Diesem, der mit der Hohenzollern-Prinzessin Stephanie verheiratet war, die aber bald starb, folgte nach seinem frühen Tode 1861 sein Bruder Luiz, unter dem 1869 am 26. Februar die Sklaverei abgeschafft wurde.

Auch heute noch ist dem Gesetze nach das öffentliche Bekenntnis anderer Kirchen in Portugal nicht erlaubt, doch geduldet. Die für den Gottesdienst verwandten Gebäude dürfen nicht äußerlich die Form von Kirchen haben, d. h. dem Buchstaben des Gesetzes nach. In Wirklichkeit ist es besser geworden. Von der freien schottischen wie der engl.-episkopalen Kirche unterstützt haben sich mehrere ev.-portugiesische Gemeinden gebildet, besonders in Lissabon, Porto und Portalegre, welche langsam zunehmen. Der Bibelverbreitung wird kein Hindernis entgegengesetzt, obgleich Ausbrüche des Fanatismus in den Provinzen zuweilen vorkommen. Die Presse befürwortet die religiöse Toleranz im weitesten Sinne, und der Einfluss des Klerus auf das Volk hat sich bedeutend vermindert, sodass man auch gesetzliche Reformen zugunsten der Religionsfreiheit mit Zuversicht erwarten darf. Seit der Invasion der Jesuiten aus Frankreich entfaltet die römische Kirche eine rege Tätigkeit. Wichtig ist die Einfürung der Civilstandsämter durch Dekret vom 28. November 1878 durch den Minister Thomor Ribeiro, wodurch den Protestanten ermöglicht ist, statlich gültige Ehen zu schließen, welches bis dahin unmöglich gewesen war. **F. Fliedner.**

Positivismus, école positiviste. Die so benannte philosophische Richtung, welche besonders in Frankreich, England und Nordamerika zalreiche Anhänger zält, wurde begründet durch den Mathematiker und Naturphilosophen Auguste (vollständig: Isidore Auguste Marie François Xavier) Comte, geboren zu Montpellier am 19. Januar 1798. Schon wärend der zuerst auf dem Lyceum seiner Vaterstadt, dann in der Ecole polytechnique von ihm zugebrachten Schulzeit zeigte er neben glänzender mathematischer Begabung einen starken Unabhängigkeitsdrang und ein revolutionäres Sichauflehnen gegen alle Autorität, besonders auf religiös-kirchlichem Gebiete. Seit 1817 nach Paris übergesiedelt, närte er sich zuerst ziemlich kümmerlich durch Erteilung von Mathematikstunden. Später trat er, zunächst als Privatsekretär, dann als Schüler und Mitarbeiter, in ein intimes Verhältnis zum Grafen von St. Simon, dem er bis gegen die Zeit seines Todes (1825) nahe stand und in dessen Journal l'Organisateur er (1822) den Anfang mit Veröffentlichung seiner philosophischen Ideeen machte. Kurz nachdem ein heftiges Zerwürfnis sein Verhältnis zu diesem Gönner gelöst hatte, trat er in die Ehe mit Caroline Massin, wobei er die von seinen religiös gesinnten Eltern gewünschte kirchliche Einsegnung beharrlich ablehnte. Die Ehe wurde keine glückliche. Ein Plan, reiche Zöglinge in Pension zu nehmen, zerschlug sich. Der pomphaft angekündigte und anfänglich sogar von Gelehrten wie Humboldt, Poinsot, de Blainville &c. besuchte Kursus von 72 Vorlesungen, worin er „die Philosophie aller Wissenschaften" darstellen wollte, musste schon nach dem dritten Vortrage abgebrochen werden, da ein heftiger Anfall von Wansinn bei ihm sich einstellte (1826). Halb geheilt aus Esquirols Irrenanstalt entlassen, holte er, einem von Lamennais erteilten Rate folgend, die bis dahin verweigerte kirchliche Trauung nach, verhönte aber die Traurede des Priesters durch zwischeneingestreute irreligiöse Bemerkungen und unterschrieb das Protokoll so, dass er seinem Namen boshaft spottend die Namen „Brutus Bonaparte" beifügte! Öftere Selbstmordversuche, dabei einer, von welchem ein in die Seine ihm nachspringender königlicher Leibgardist ihn rettete, folgten wärend der ein ganzes Jar erfordernden Genesungsperiode nach. 1828 nahm er die mündliche Darlegung seines philosophischen Lehrsystems wider auf, ermutigt durch den Beifall geistesverwandter Forscher, wozu diesmal außer Poinsot und Blainville namentlich der Mediziner

Broussais und der Geometer Fourier gehörten. Das Jar der Julirevolution sah den ersten Band seines Lehrgebäudes erscheinen, dessen übrige fünf Bände binnen 12 Jaren nachfolgten und so das Hauptwerk seines Lebens, den Cours de philosophie positive, zum Abschluss brachten. Die 12 Jare von 1830—42, wärend deren er auch (durch den Minister Guizot 1833) eine feste Anstellung als Repetent an der polyt. Schule und Examinator erhielt, außerdem aber durch populäre Vorlesungen über Astronomie (veröffentlicht 1844) Ruhm erntete, bildeten nach Littré die grande époque de sa vie. Anfeindungen von klerikaler und politisch-konservativer Seite wegen des atheistisch-revolutionären Geistes seiner Philosophie beraubten ihn 1842 seiner Statsanstellung und nötigten ihn, zumal da die durch Stuart Mill ihm erwirkten Geldspenden reicher englischer Freunde bald zu fließen aufhörten, seinen Unterhalt aufs neue durch mathematischen Privatunterricht zu erwerben. Gleichzeitig fürten anhaltende Zerwürfnisse mit seiner Frau zur völligen gesetzlichen Trennung von derselben. Ein neuer kürzerer Wansinnsanfall, über den nichts Sicheres bekannt geworden, sowie ein leidenschaftliches Liebesverhältnis zu einer, wie er, nach unglücklicher Ehe von ihrem Gatten getrennten Madame Clotilde de Vaux (1845) bilden den Übergang zu seiner letzten Lebensepoche, welche durch die Ausarbeitung und Publikation seines „Systems der positiven Politik" bezeichnet ist (Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité, 1851—54). Comte erscheint wärend dieses letzten Lebensstadiums bis zu seinem am 5. September 1857 erfolgten Tode weniger mehr als philosophischer Lehrer und Systembildner, denn als Hoherpriester einer neu zu gründenden Religion der Humanität, unter deren Grundgedanken ein phantastischer Frauendienst oder Kultus des ewig Weiblichen eine Hauptrolle spielt. Anregung zur Ausbildung dieses seines letzten Systems, in welchem sogar Anklänge an katholische Mariolatrie (den Kultus der Vierge Mère) warnehmbar sind, hatte one Zweifel die Leidenschaft für jene frühzeitig verstorbene Madame de Vaux gegeben, deren Grab er seit 1846 wöchentlich mindestens einmal besuchte und deren Gedächtnis er nie anders als in den leidenschaftlichsten Ausdrücken feierte. Auch tägliches Lesen eines Abschnitts aus Thomas a Kempis und eines Gesangs von Dante, dazu regelmäßiges Morgen- und Abendgebet und eine Diät von asketischer Strenge und Einfachheit gehörten zu den Lebensgewonheiten seiner letzten Jare. Den Aufbau und Ausbau seines Religionssystems halfen ein „positivistischer Kalender" (1851; 4. éd. 1852) und ein „pos. Katechismus" (1853) vollenden.

Die Anhängerschaft Comtes begreift einen engeren und einen weiteren Kreis oder eine Sekte und eine Schule der Positivisten in sich. Zur ersteren gehören die gläubigen Jünger auch seiner positiven Politik oder Humanitätsreligion, zur letzteren die ausschließlichen Bewunderer seiner positiven Philosophie, denen das spätere System wenn nicht als Produkt einer ernstlichen Geistesstörung, doch als sentimentaler Schwindel oder als ein Analogon zu Platos „Republik" und „Gesetzen", Werken, die man zwar studiren aber nicht praktisch realisiren dürfe, zu gelten pflegt. Diese letztere Gruppe ist bei weitem die zalreichere. Sie bleibt bei den im Cours de philosophie positive enthaltenen Grundlinien Comtescher Spekulation einfach stehen, unter Ablehnung der späteren religiösen Zutaten und Umbildungsversuche. Es war eine wesentlich atheistische, streng antitheologische Wissenschaftslehre, was Comte in jenem Cours von 1830 ff. geboten hatte. Die Theologie und die Moral blieben von der darin gebotenen Zusammenstellung der Wissenschaften gänzlich ausgeschlossen; nur Mathematik, Mechanik (einschließlich der Astronomie), Physik, Chemie, Biologie und Sociologie sollten als selbständige Hauptzweige des menschlichen Wissens zu gelten haben. Sogar die Psychologie als Zwischenglied zwischen Bio- und Sociologie war übergangen, weshalb besonders die englischen Anhänger Comtes unter Stuart Mills Vortritt vor allem dieses fehlende Glied ergänzten und so die „Hierarchie der Wissenschaften" aus einer Sechszal zu einer Siebenzal fortbildeten. Im übrigen beharren die philosophischen Schüler Comtes bei der grundsätzlich irreligiösen und theologiefeindlichen Weltansicht des Cours, die in ihren sensualistischen Grundgedanken an die britisch-

französische Sensualphilosophie des 18. Jarhunderts (besonders an Condillac, sowie an die Schotten Reid und Dugald Stewart, die „Philosophie des gesunden Menschenverstands“), in ihren socialpolitischen Spekulationen, besonders an Condorcet anknüpft, in ihren geschichtsphilosoph. Haupt- und Lieblingsgedanken aber auf die Italiener Vico († 1744) und Campanella († 1637) zurückgeht. Was nämlich das nicht selten als unsterblichste Geistestat und ruhmreichste Hinterlassenschaft des angeblichen „Aristoteles und Baco des 19. Jarhunderts“ gepriesene Gesetz vom notwendigen Hindurchgehen alles menschlichen Geistesfortschritts durch die drei Stufen der Theologie, der Metaphysik und des Positivismus (d. i. des reinen Empirismus der sog. exakten Wissenschaft) betrifft, so ist dieser Gedanke nichts weniger als original, sondern man begegnet dem nämlichen Schema schon in Campanellas „Sonnenstaat“ sowie in Giambattista Vicos Theorie von den drei Weltaltern (vgl. F. de Rougemont, Les deux Cités, II, 13.111 ff.; Rocholl, Die Philosophie der Geschichte ꝛc., 1878; Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen, S. 129 f.). Desgleichen ist die Doktrin vom Hindurchgehen des socialen Vervollkommnungsprozesses der Menschheit durch die drei Stufen der kriegerisch erobernden, der gewaltsam abwehrenden und der friedlich arbeitenden Tätigkeit nichts als vereinfachende Weiterbildung dessen, was Condorcet in seinem „Gemälde der Fortschritte des Menschengeistes“ 1793 auf etwas komplicirtere Weise, verteilt auf zehn Stufen; entwickelt hatte. Nicht minder geht seine Th[illegible] vom Fetischismus als der Urform aller Religiosität ihrem Kerne nach auf de[illegible] ses (1760) zurück (vgl. d. Art. „Polytheismus“ oben S. 110) u. s. f. Tr[illegible] ses Mangels an Originalität und troẞ der weitgehenden, kaum Wesentliche[illegible] vom ursprünglichen Aufriss übriglassenden Umbildung, welche solche Kritik[illegible] Herbert Spencer und der Nordamerikaner John Fiske ihr späterhin ang[illegible] ließen (vergl. darüber besonders Ch. W. Shields, The Order of the Sc[illegible] New-York 1882, p. 12 sqq.) hat die Comtesche Hierarchie der Wissenschaf[illegible] Frankreichs und Englands philosophischen Kreisen bis herab zur Gegenw[illegible] in einem gewissen Ansehen behauptet. Von französischen Celebritäten der [illegible] schaft und Litteratur stehen oder standen der jüngst verstorbene Littré (v[illegible] ten) E. Renan und H. Taine, von englischen und nordamerikanischen [illegible] Buckle, G. H. Lewes, Leslie Stephens, J. Tyndall, Huxley, J. W. Draper, [illegible] lich auf positivistischem Grunde; auch der moderne schottische Sensualismus [illegible] Gelehrten, wie Bain in Aberdeen ꝛc., erscheint stark positivistisch beein[illegible] Von Deutschland freilich ist die Comtesche Weisheit so gut wie ganz [illegible] schlossen geblieben. Teils ihr gänzlicher Mangel an Elementen einer idealere[illegible] kulation, teils ihr Unberürtgebliebensein vom Kantschen Kritizismus, zu [illegible] Verständnisse Comte sich nie aufzuschwingen vermochte, hat sie von unsern [illegible] sophirenden Kreisen fern gehalten. Was neuerdings Dühring in Berli[illegible] „Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und L[illegible] gestaltung“, Leipzig 1875), oder der seichte Philosophaster Adolph Steudel [illegible] fasser einer zweibändigen „Philosophie im Umriß“, Stuttgart 1881) und [illegible] Andere dem Comteismus Analoges zu lehren versucht haben, beruht bei [illegible] Übereinstimmung in der grundsätzlich religionsfeindlichen Tendenz doch au[illegible] sentlich anderen wissenschaftlichen Grundlagen. Dagegen hat in den philo[illegible] renden Kreisen Italiens der Positivismus ziemlich stark um sich gegriffen; viele Natur- und Religionsforscher schwören hier zum Comteschen „Gesetz der Stufen“ (Mythol., Metaphys., exaktes Wissen). Vgl. u. a. Tito Vignolis [illegible] ins Deutsche übersetztes Buch: „Mythus und Wissenschaft“, Leipzig 1882.

Die religiöse Sekte der Positivisten besitzt ihren Religionskodex am Sy[illegible] de politique positive, dem jener Calendrier und Catechisme positiviste als [illegible] lärere Lehrnormen zur Ergänzung gereichen. Es ist „Umwandlung der P[illegible] sophie in Religion“, was hier gelehrt wird; die umzuwandelnde Philosophie ist eben die positivistische, eine Philosophie one Gott, Seele, Unsterblichkeit, wenn mit irgendwelcher Moral dann mit einer solchen des absoluten Auton[illegible] mus und der entschiedensten Religionslosigkeit. Der Humanitätskultus, auf [illegible] chen diese Comtesche Religion one Gott hinausläuft, stellt sich dar als ein p[illegible]

tastischer Heroen-, Genien-, Gelehrten- und — Weiberkultus. Zwei volle Stunden eines jeden Tags soll der Positivist dem Gebete widmen, d. h. der „Ausströmung jener Gefüle, womit wir die Ideeen der Verehrung, der Liebe und der Anhänglichkeit unter dem Bilde von Mutter, Gattin und Tochter in uns wirken". Der öffentliche Kultus der Positivisten zält 9 Sakramente und 84 järlich widerkehrende Feste. Ihr Jareslauf ist geteilt in 13 Monate, jeder von 28 Tagen; diese Monate füren statt der herkömmlichen Benennungen altheidnischen Ursprungs die Namen der 13 größten Woltäter des Menschengeschlechts, und zwar in folgender Ordnung: Mose, Homer, Aristoteles, Archimedes, Cäsar, St. Paul, Charlemagne, Dante, Gutenberg, Shakspeare, Descartes, Friedrich II, Bichat (berühmter Arzt und Anatom in Paris, † 1802; also statt des Napoleon der neuesten Kriegsgeschichte vielmehr der „Napoleon der modernen Medizin"). Jeder Monat zerfällt in vier Wochen, zu deren Bezeichnung die Namen kleiner Geistesheroen und Genies aus den Bereichen der Wissenschaft, Kunst, Poesie, Philosophie rc. dienen; also z. B. Sophokles, Horaz, Kopernikus, Galilei, Cuvier rc. Zur Verwaltung jener 9 Sakramente sowie überhaupt zur Leitung der gemeinsamen Kultushandlungen ist eine Art von Hierarchie zu bestellen. Also nicht bloß kraft jener minnedienstartig romantischen Anklänge an den Marienkult, sondern auch vermöge dieses Postulats einer organisirten Priesterschaft und einer höheren Autorität des religiösen Amts erscheint der Comteismus als ein, wenn auch noch so weit abgewichener und antichristlich entarteter Ausfluſs des Romanismus. — Übrigens herrscht in keiner Weise Kultuseinheit bei den religiös gerichteten Anhängern Comtes. Wärend wol eine ziemliche Zal derselben in Frankreich, sowie ein kleinerer Teil der britischen Positivisten — z. B. jene Andächtigen aus den Mittelklassen Londons, welche sich um die Sonntagsschul-Vorträge der DD. Congreve und Bridges, in der Positivist School, Chapel Street, zu sammeln pflegen (vgl. Maurice Davies, Heterodox London 1872, p. 242 sqq.) — an den im Catéchisme und Calendrier vorgezeichneten Lehr- und Lebensnormen im Ganzen festhalten, nennen Nordamerikas Positivisten unter der Fürung von F. E. Abbott sich Bekenner einer „Free Religion". Ihre in den „50 Affirmations" dieses theologischen Fürers ausgedrückten Anschauungen sind teilweise noch radikaler als die Comteschen und werden von den Theologen auch solcher liberalen Denominationen wie z. B. der Unitarier, namentlich durch James Freeman Clarke in Boston, eifrig bekämpft (vgl. Protest. Kirchenzeitung 1874, Nr. 18 f.). Weit radikaler als der in kultischer Beziehung wenigstens einen gewissen Schein von Konservatismus zu waren suchende Positivismus tritt ferner der bei der Arbeiterbevölkerung Englands neuestens zu großem Einfluſs gelangte Sekularismus von Holyoake, Bradlaugh und Genossen auf (s. diesen Artikel). Änlich das Freidenkertum Frankreichs und Belgiens, z. B. in E. Sémeries Zeitschrift „La politique positive" (in Versailles und Paris erscheinend, mit sozialistisch-atheistischen Tendenzen, die in dem Doppelmotto gipfeln: „Eine Regierung one König und eine Religion one Gott"), in Dr. Robinets Blatt „Le Radical", in Edgar Monteils Catéchisme du libre-penseur, worin ein mit ein par theistisch klingenden Phrasen notdürftig verhüllter Atheismus, und auf Grund desselben eine wesentlich epikuräische Moral mit der Maxime „Genieße das Diesseits" gelehrt wird. Ein 1881 zum Gebrauche der Positivisten Schwedens erschienenes Andachtsbuch definirt Gott als „das Ewige, d. h. die lenkenden von Ewigkeit her vorhandenen physischen, intellektuellen und moralischen Gesetze", oder auch als „die unpersönlichen Begriffe des Hohen und Waren"; es lehrt teils an diese unpersönlichen Begriffe teils an „den Menschheitsbegriff" Gebete richten. One nachweisbaren Zusammenhang mit der Comteschen Humanitätsreligion stehen mehrere neuerdings entstandene Formen des deutschen Lichtfreundetums oder Freidenkertums da: so die Cogitantensekte oder der social-humanitäre Kultusverband" des Dr. Eduard Löwenthal, und die von Dr. Eduard Reich projektirte „Kirche der Menschheit" — beide wol eigentümlich deutsche Geistesprodukte, wennschon in manchen Einzelheiten mit den Comteschen Lehren und Grundsätzen sich nahe berürend (vgl. Alb. F. Lange, Geschichte des Materialismus, 2. Aufl., II, S. 506). Dagegen scheint der jüngst in

Wien aufgetauchte Versuch zu einer Zusammenschweißung von Positivismus und Reformjudentum in der Tat von französischer Seite her Anregungen empfangen zu haben. Comte einerseits und Jellinek andererseits figuriren hier als die religiösen Reformer, von welchen die Vollendung dessen, was einst Mose und die Propheten zum Besten der Menschheit erstrebt, zu erwarten stehe. (Vgl. S. S. Simchowitz, Der Positivismus in dem Mosaismus erläutert und entwickelt, auf Grund der alten und mittelalterlichen philosophischen Litteratur der Hebräer, Wien 1880.

Litteratur: Über Comtes Leben und Wirken: Robinet (Herausgeber jenes Journals Le Radical), Notice sur l'oeuvre et sur la vie de Comte, Par. 1860; E. Littré (wissenschaftlicher Hauptvertreter und Fortbildner des französischen Positivismus, von seinen Anhängern gefeiert als „der Heilige, der an Gott nicht glaubt", 1881); Comte et la philosophie positive, Par. 1863, und: Comte et Stuart Mill, 1866; John Stuart Mill, Aug. Comte and Positivisme, Lond. 1865 (auch deutsch von Elise Gompertz, Leipzig 1874); George H. Lewes, Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte, a. d. Engl., Berlin 1871–76 (Bd. II, S. 698–791).

Über Littré († 2. Juni 1881) bes. Sainte Bruce, Notice sur Littré, Paris 1863; M. E. Caro, Em. Littré, in der Rev. des deux Mondes 1882.

Darstellungen und Kritiken des positivistischen Systems: Guizot, Meditations sur l'état actuell de la Religion chrétienne, Par. 1866, p. 249–291; H. Taine, English positivism: a study on J. Stuart Mill, translated from the French by T. D. Haye, Lond. 1870; F. de Rougemont, Les deus Cités, 1872, t. II, 461–478; J. B. Tissandier, Origines et développement du positivisme contemporain, Paris 1874, Edward Caird, The social philosophy and religion of Comte, im Contemp. Review, 1879 (May—June); W. S. Lilly, Free thought, French and English (ebendas. 1882, Febr.); Bernh. Pünjer, A. Comtes pos. Philosophie, in d. Jahrbb. für prot. Theologie 1878; Derselbe: A. Comtes, Religion der Menschheit, ebendas. 1881, H. II; Abbé de Broglie, Le positivisme et la sciense expérimentale, Paris 1880, sowie die Besprechung des letzteren Werks von P. Janet in der Revue des d. M. 1882, 1. Juin. **Zöckler.**

Possevino, Antonio, Jesuit, päpstlicher Diplomat, gelehrter und fruchtbarer Schriftsteller, ward geboren zu Mantua im Jare 1534. Nachdem er zu Rom studirt und eine zeitlang Erzieher der Kinder Ferdinands von Gonzaga, Statthalters von Mailand, gewesen, ließ er sich 1559 in den Jesuitenorden aufnehmen. Er trat sofort als eifriger Bekämpfer des Protestantismus auf, zuerst in den Tälern der Waldenser, dann in Frankreich, besonders zu Lyon und Rouen. Häufige Reisen im Interesse seines Ordens, die Herausgabe einer Reihe polemischer Schriften, das Rektorat der Jesuitenkollegien zu Avignon und später zu Lyon füllten die Zeit von 1562 bis 1577. In letzterem Jare beauftragte ihn Gregor XIII., die Rückkehr des Königs und des Volkes von Schweden zur römischen Kirche zu betreiben; er kam, dem Namen nach als kaiserlicher Gesandter, fand den Hof teilweise seinem Zwecke geneigt, vermochte indessen troß vieler Geschicklichkeit, den Abfall Schwedens nicht zu erlangen. Hierauf (1581) sandte ihn der Papst als Nuntius nach Polen und Rußland, sowol um den Frieden zwischen beiden Mächten zu vermitteln, als um die Russen zum Katholizismus zu bewegen. Bald darauf wurde er abermals nach Polen geschickt, 1586 jedoch nach Italien zurückberufen, wo er sich nacheinander zu Padua, zu Bologna und zu Venedig aufhielt, mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt. Er starb zu Ferrara 1611. Von seinen polemischen Schriften, deren Titel man unter anderen bei Niceron findet (deutsche Ausgabe Bd. XVI, S. 302 u. f.), füren wir keine hier an; sie können nur noch Interesse haben für die spezielle Geschichte der betreffenden Zeiten und Gegenden (zunächst Frankreich und Polen), für die er sie verfaßte. Sein historisches Werk: Moscovia, sive de rebus moscoviticis et acta in conventu legatorum regis Poloniae et magni ducis Moscoviae, Wilna 1586, 8°, ist wichtig,

indem es die umständliche Erzälung dessen enthält, was er als Nuntius in Rußland und Polen gewirkt. Eine Art Anleitung über die beste Art, die verschiedenen Wissenschaften zu studiren: Bibliotheca selecta de ratione studiorum, Rom 1593, 2 Bände Fol., ist mit viel unnötigem Beiwerk überladen und überhaupt von geringem Belang. Das vorzüglichste und auch jetzt noch, seiner Mängel und Irrtümer ungeachtet, brauchbarste Werk Possevinos ist sein Apparatus sacer ad scriptores veteris et novi Testamenti, eorum interpretes, synodos et patres etc., Venedig 1603—1606, 3 Bände Fol., eine mit vielem Fleiß, obschon nicht mit gehöriger Kritik gemachte Zusammenstellung der Quellen sämmtlicher Theile der Theologie. **C. Schmidt.**

Possidius (auch Possidonius), Bischof von Calama in Numidien, ein Schüler des Augustinus und wärend beinahe 40 Jare sein Hausgenosse und Mitarbeiter, ein eifriger Gegner der Donatisten, welcher der Collatio cum Donatistis zu Karthago im Jare 411 (Mansi, collect. concil. IV, pag. 51 sqq.) und der Synode zu Mileve im Jare 416 (Mans. coll. conc. IV, 335) beiwonte, war der Erste, der (um das Jar 432) eine Lebensbeschreibung seines Lehrers und Freundes Augustinus schrieb. Im Jare 437 wurde er von Genserich verbannt (cf. Prosp. Chron. ad h. a.), das Jar seines Todes ist unbekannt. — Die Vita des Augustin, als von einem Zeitgenossen verfaſst, ist sehr schätzenswert. Possidius hatte dabei das Vorbild anderer, wol des Sulpicius Severus (Vit. Mart.) und Paulinus von Mailand (Vit. Ambrosii) vor Augen (praef.), er unterscheidet sich von beiden dadurch, daſs das Miraculöse in seiner Lebensbeschreibung ganz zurücktritt. Die Entwicklung Augustins bis zu seinem 30. Jare wird nur eben berürt, da dieser selbst sie in seinen Konfessionen besprochen habe (praef.), von da aber sind die Haupttatsachen bis zum Tode, bei welchem Possidius gegenwärtig war (vgl. c. 31), in ziemlicher Vollständigkeit berichtet. Auch ist bei der Erzälung des äußeren Verlaufes mannigfach auf die innere Entwickelung dieses großen Charakters Rücksicht genommen. Dabei ist dem Schüler und Freunde nicht zu verargen, wenn er das Bild, das er geben will, mit den hellsten Farben malt und im höchsten Lichte erscheinen läſst, um so weniger, da Possidius mit dieser Lebensschilderung offenbar auch einen erbaulichen Zweck verband. Wertvoll wird die Arbeit noch dadurch, daſs ein beinahe vollständiges Verzeichnis der Schriften des Augustinus ihr beigegeben ist. Abgedruckt ist die Biographie in den Werken des Augustinus und in den A. S. Boll. Aug. T. VI, p. 427 sqq. Einzeln herausgegeben hat sie Joh. Salinas zu Rom 1731, 2. Aufl. Augsb. 1768.
L. Heller † (Hauck).

Postille. So wurden im mittelalterlichen Latein fortlaufende Erklärungen über die heil. Schrift, die auf den vorgesetzten Text (post illa sc. verba textus) folgen, genannt. Der Name soll nach Schroeckh schon zu der Zeit Karls des Großen aufgekommen und das Homiliarium des Paulus Diaconus zuerst so genannt worden sein; allein daraus, daſs dieses Homiliarium später so genannt wurde, folgt nicht, daſs es in seiner Zeit bereits so hieß. So viel ist gewiſs, daſs man das Wort auch auf Predigten anwendete; bekannt sind Luthers beide Postillen und die einiger nachfolgenden lutherischen Prediger, des Anton Corvinus, Brenz, Joh. Gerhard, Joh. Arnd. Seitdem ist die Benennung außer Gebrauch gekommen. Doch wandte sie Löhe wider an, vergl. dessen Evangelien- und Epistelpostille. — Postillare hieß im Mittelalter fortlaufende Erklärung biblischer Bücher schreiben. Auf das Grab des Nikolaus von Lyra wurde geschrieben „postillavit Biblia" zum Lobe seiner postilla oder postillae perpetuae in Biblia. Postillatio hieß Opus postillarum. So sprach man von Lyrani postillatio. Vgl. Ducange s. v. **Herzog †.**

Potaminäa, eine Jungfrau zu Alexandrien, die unter Septimius Severus den Märtyrertod erlitt. Ihre Askese wie ihr Martyrium machten sie dem christlichen Volke teuer; die Folge war, daſs bereits zu der Zeit des Eusebius sich die Legende ihrer Persönlichkeit bemächtigt hatte (cf. h. e. VI, 5: περὶ ἧς πολὺς

ὁ λόγος εἰσέτι νῦν παρὰ τοῖς ἐπιχωρίοις ᾄδεται, μυρία μὲν ὑπὲρ τῆς τοῦ σώματος ἀγνείας τε καὶ παρθενίας ἐν ῇ διέτρεψε πρὸς ἐραστὰς ἀγωνισαμένης . . .).

Hauck.

Pothinus, der Vorgänger des Irenäus im Bistume zu Lyon. Der Bericht der Gemeinde über die Verfolgung unter Marcus Aurelius gibt authentische Kunde von seinem Martyrium. Das stolze Wort, mit dem P. die Frage des Legaten, wer der Gott der Christen sei, beantwortete: ἐὰν ᾖς ἄξιος γνώσῃ, und die empörende Behandlung, die dem neunzigjärigen Greise widerfur, zeichnen die Stimmung auf beiden Seiten (Eus. h. e. V, 1).— Bei Gregor von Tours gilt Pothinus als der erste Bischof von Lyon (h. Fr. 1, 27, vgl. de glor. mart. 49 und 50).

Hauck.

Potiphar, s. Josef Bd. VII, S. 100.

Präbende (praebenda, Pfründe) ist ursprünglich der Lebensunterhalt, welcher Mönchen oder Klerikern an dem gemeinschaftlichen Tische gegeben wird (praebenda quotidiana in refectorio ad majorem mensam, siehe Du Fresne s. v. praebenda). Diese Bedeutung ist auch späterhin noch im Gebrauche geblieben, z. B. Innocenz III. im c. 16 X. de verborum sign. (s. 40); infolge der Auflösung des gemeinschaftlichen Lebens aber wurden die Einkünfte der Stifter geteilt und dem einzelnen Mitgliede des Stifts eine feste Einnahme zugewiesen, beneficium (s. d. Art. II, S. 288 u. d. Art. Kapitel VII, S. 506), und nun hieß dieses praebenda. So erklärt Gregor VII: beneficia, quae quidam praebendas vocant (c. 2. Cau. I. qu. III), weshalb auch der Ausdruck beneficium praebendae oder beneficium praebendale gebraucht wird (c. 17 X. de praebendis. III, 5. Innocent. III. a. 1198). Die durch Sonderung der bona communia bewirkte Stiftung der Präbenden (c. 9 X. de constit. I, 2. Innocent. III. a. 1198) erfolgte nicht überall (in praedicta ecclesia [in Asti] non erant distinctae praebendae c. 10 X. de concess. praebendae. III, 8. Innocent. III. a. 1204. c. 25 X. de praebendis. III, 5 [in Troyes]); wo sie aber eintrat, wurde ein Teil der Einkünfte doch zu täglicher Verteilung (distributio quotidiana) reservirt und dafür der Ausdruck praebenda im ursprünglichen Sinne mitunter beibehalten (s. c. 16 X. ib. s. 40 und urkundliche Belege bei Ant. Schmidt de varietate praebendarum in ecclesiis germanicis dissertatio, Heidelberg 1773, § IV, auch in den von ihm herausgegebenen thesaurus juris ecclesiastici, Tom. III, p. 226. 227). In der Regel wird jedoch unterschieden zwischen der Präbende und den täglichen Hebungen: Corpus praebendae est, quod percipitur praeter distributiones cotidianas, quae illis solis dantur, qui personaliter et praesentialiter intersunt (Barthol., Paris 1226 bei Du Fresne s. v. corpus praebendae). Da den Stiftsgliedern die Präbende gebürt (canonicus praebendarius c. 2. dist. LXX. Urban II. 1095), in derselben Weise wie andern Klerikern das Benefizium, so wird, wie dieses letztere von officium, jene von der canonica unterschieden (Du Fresne s. v. praebenda). Ebenso aber, wie beneficium und officium auch gleichbedeutend gebraucht werden, wird auch der Ausdruck canonica und praebenda promiscue angewendet (s. Schmidt a. a. O. S. 228). Zur Präbende gehören bestimmte fixirte Einnahmen (fructus annui, grossi), Kapitalrenten, Früchte, Zehnten, Nutzungen gewisser Grundstücke (s. c. 6 X. de constitut. I, 2), insbesondere eine eigene Wonung (curia), vergl. Duerr, De annis gratiae canonicorum, Mogunt. 1770, § VII (bei Schmidt, Thesaurus juris eccl. Tom. VI, p. 192). Dazu kommen verschiedene Distributionen aus Stiftungen, in der Regel aber nur für die Anwesenden (siehe den Artikel Präsenz). Mit Rücksicht auf die Perzipienten unterscheidet man praebendae capitulares und domicellares, je nachdem ordentliche Mitglieder des Kapitels sich im Besitze befinden oder nur Domicellare, juniores; mit Rücksicht auf die Größe majores, mediae, minores, semipraebendae u. s. w., Schmidt a. a. O. S. 233). Durch die neueren Einrichtungen bei der Herstellung und Umwandlung der Kapitel sind die älteren Verhältnisse der Präbenden in vieler Hinsicht geändert worden. Dieselben bestehen gegenwärtig vornehmlich aus einem fixirten Geldeinkommen, außerdem gewönlich

einer Kurie und den stiftungsmäßigen Distributionen. Da die Präbenden im allgemeinen die Natur der kirchlichen Benefizien teilen, so ist wegen der Rechtsverhältnisse auf den Art. „Benefizium" Bd. II, S. 288 hinzuweisen, verbunden mit dem Art. „Kapitel" Bd. VII, S. 506. **H. F. Jacobson † (Mejer).**

Prädestination. I. Allgemeine Gesichtspunkte. 1. Das Interesse der Lehre. Der Prädestinationsgedanke hat seinen nächsten Entstehungsgrund in der Reflexion über Tatsachen, welche der von Paulus Röm. 9 ff. besprochenen analog sind. Heilserlang nämlich, Zutritt zur Heilsgemeinschaft einerseits und Ausgeschlossenheit aus derselben andererseits finden bei Völkern und Einzelnen sehr oft in einer Weise statt, daſs die gewönlichen Maßstäbe, wonach derartige geschichtliche Entwicklungen und Verwicklungen beurteilt werden, namentlich der sittliche und rechtliche, sich als insuffizient erweisen. Es liegt hier auf dem spezifisch christlichen Heilsgebiet etwas ganz änliches vor, wie es auf dem des gewönlichen Lebens mit der Verteilung geschichtlicher, sozialer und individueller, auch geistiger Bevorzugung und Benachteiligung der Fall ist. Diese Verteilung auf beiden Gebieten findet, kann man sagen, mit so rücksichtsloser Objektivität statt, daſs man als letzten Grund nur das Walten, das freie Verfügen einer absoluten Macht ansehen kann; soll dieses ihr Verfügen aber wirklich absolut, von geschichtlichen, zufälligen Velleitäten durchaus frei sein, so muſs dasselbe über und außer alle Zeit hinaus, in die Ewigkeit hinein verlegt werden. — Allein dieses zunächst erkenntnistheoretische Interesse hat bei unserer Lehre seine eigentliche Stütze in einem unmittelbar religiösen Interesse. Die christliche Demut kann nicht umhin zu statuiren, daſs der Heilserlang Leuten zu teil wird, die nicht würdiger, sondern jedenfalls ebenso unwürdig waren, als die, welche vom Heil ausgeschlossen erscheinen. Wenn es Konsequenz der göttlichen Gerechtigkeit ist, daſs alle Menschen, die jetzt begnadigten so gut wie die anderen, ewig verloren sein sollten, was kann dann der Grund des Unterschieds von diesen und jenen anders sein, als eine absolut freie, göttliche Wal unter den mit gleichem Recht verdammten? Widerum aber gerade wenn auch die Geretteten sich dem Recht nach als der Verdammnis würdig erkennen, und wenn sie innerhalb der irdischen Entwicklung, wie sie mit durch ihr eigenes Verhalten bedingt ist, dieses Urteil immer neu über sich fällen müssen, woher wollen sie denn überhaupt einen festen Grund unter den Füßen haben, auf dem stehend sie von sich, sich selbst und der Welt und der Hölle zum Trotz, statuiren, daſs sie Gerettete sind. Dieser Grund kann auch nur etwas sein, was über irdisch-geschichtliche Relativität ganz hinaus liegt, und das ist eben wider das göttliche ewige absolute Heilsdekret. In dem Gesagten sind die zwei Seiten des religiösen Interesses unserer Lehre angegeben, wie sie von jeher bei den Prädestinatianern geltend gemacht wurden. Zwar Augustin läſst nur das erstere, das der Demut, gelten, weil er in Beziehung auf das zweite echt katholisch der Ansicht ist, daſs vielmehr Heilsungewiſsheit mit ihrer Furcht ein Sporn zum Streben nach der Heiligung sei; vgl. Dorner in Bd. I, S. 790. Dagegen heben Luther und Calvin die beiden beschriebenen Gesichtspunkte hervor; für Luther ist in de servo arbitrio das erste die humiliatio nostrae superbiae et cognitio gratiae Dei, dann aber auch ist die una et summa consolatio Christianorum die Gewiſsheit, daſs allein Deus omnia immutabiliter facit (weiteres s. u.). Nach Calvin (Inst. III, 21, 1) heißt diese Lehre leugnen ipsam humilitatis radicem evellere, andererseits liegt in ihr allein solidae fiduciae fultura, salutis nostrae fundamentum. Echt calvinisch ist namentlich auch der Satz, daſs die Gemeinde nur durch die Prädestinationslehre (eben als Gemeinde der Erwälten) recht erkannt werde, sie die miro utroque modo latet, intra gremium beatae praedestinationis et intra massam debitae damnationis. Auch die Konkordienformel hebt die beiden Gesichtspunkte, den der Demut und den der Bergung unseres Heils in aeternum propositum tanquam in arcem munitissimam hervor (809, 93; 810, 45; 811, 50), weist auch auf die praktische Bedeutung der Lehre für gravissimae admonitiones et exhortationes (811, 51) hin. Unter den neueren Dogmatikern werden diese religiösen Interessen der Lehre noch ganz

wie bei den älteren dargestellt; eigentümlich ist der Unterschied zwischen Lipsius (Dogmatik S. 426), der in ihr die Tendenz findet, „das persönliche Seelenheil der einzelnen Christen unabhängig zu stellen von der Unterwerfung unter die äußere kirchliche Gnadenmittelanstalt“, und Ritschl, der (Rechtfertigung I, S. 310) glaubt, dass die reformirte Lehre dem Gedanken der Kirche einen gewaltigen Nachdruck verleihe. — Dass aber die Prädestinationslehre bloß religiösen Interessen ihr Dasein und ihre Gestalt verdanke, kann man schon nach dem zu Anfang Gesagten nicht glauben. Sehr oft hat sich hier, wie an andern Lehrpunkten, das metaphysische mit dem religiösen Interesse verbunden oder vielmehr das letztere sich nur beruhigen zu können geglaubt, wenn es auf einer metaphysischen Konstruktion des Verhältnisses von Gott und Mensch ruhte. Nirgends liegt dies klarer vor, als in Luthers de servo arbitrio, wie unten sich zeigen wird. Daher wird denn auch bei Luther der religiöse Determinismus zu einem wirklich absoluten Determinismus; es handelt sich für ihn gar nicht bloß um das Heilsleben und dessen totale Dependenz von Gottes Gnade; es ist gar nicht bloß der Gnadenwille Gottes als des Heilandes, was hier als das unbedingt Bestimmende auftritt; sondern es ist der Schöpfer- und Herrnwille des Allmächtigen, der überhaupt Alles und Jedes (auch das Böse in gewissem Sinne) tut und wirkt, die causae secundae in sich absorbirend im allgemein geschöpflichen Sein so gut wie im religiösen und christlichen Sein. Und so fürt uns dies von selbst auf einen anderen Grundgesichtspunkt, das ist

2) der Zusammenhang des Problems der Prädestination mit der allgemeinen Anschauung vom Verhältnis Gottes und des Menschen. Mit Recht sagt Lipsius (S. 437), die Lösung des Problems der praedestinatio sei die Lösung des religiösen Problems überhaupt. Nur glauben wir nicht, dass das religiöse Lebensproblem nach Art der modern-liberalen Theologie dualistisch geschieden werden kann von den sonstigen centralen Fragen der Gottes- und Welterkenntnis überhaupt. Mag die Vermischung von Metaphysik und Theologie beiden Wissenschaften und zwar der letzteren am meisten gerade an dem hier in Frage stehenden Punkt, allerlei Ungutes eingebracht haben, mit dem Dekret absoluter Scheidung beider ist nichts geschafft; einen solchen Dualismus, wo etwas theologisch für die religiöse Weltanschauung war, für die sonstige, besonders philosophische und naturwissenschaftliche falsch sein kann, verträgt nun einmal der menschliche Geist nicht. Wer über Gott und Welt theologisirt, muss — und die liberale Theologie tut das warhaftig auch — auch darüber philosophiren und muss Einheit der beiderlei Gedankenreihen suchen. Wer als Theolog Determinist sein zu müssen glaubt, kann als Philosoph nicht Indeterminist sein und umgekehrt. Ist Luthers Metaphysik in de servo arbitrio falsch, so muss sie nicht einfach ad acta gelegt, sondern durch eine bessere ersetzt werden. Konkret geredet: in der Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit, das sich in der Prädestinationsfrage zusammenspitzt, muss sich auf spezifisch-christlichem Gebiet, auf dem Gebiet des in Christo uns erschlossenen neuen, ewigen Lebens in seiner Art das widerspiegeln, was die theologisch-philosophische Grundanschauung für das allgemeine Lebensgebiet statuirt hatte über das Verhältnis Gottes zum Menschen als Kreatur und Gottesbild, sodann im ethischen Lebensgebiet für das Verhältnis Gottes zum Menschen als Sünder. Wir können also nicht umhin, unter Verweisung auf die Artikel „Gott, Gottes Eigenschaften (besonders Ewigkeit, Allmacht, Allwissenheit), Vorsehung, Mensch, Sünde“ u. s. w., wenigstens in Kürze unsere Grundgedanken über Gottes Verhältnis zum Menschen zuerst darzulegen. Dem Wesen Gottes als des Geistes entspricht es, ebenso lebensvoll den Geschöpfen immanent, als denselben transscendent, ebenso in Allem und durch Alles, als über Allem zu sein. Er ist einesteils der Eine absolute und bleibende, substantielle Grund und Quell des geschöpflichen Lebens, anderenteils hat er dem Menschen Geist aus sich in einer Weise mitgeteilt, dass derselbe einen relativ selbständigen Lebensfonds im Menschen bildet; das durch die eigentümliche, einzigartige Verbindung von Geist aus Gott mit irdischer Sinnlichkeit gebildete Ich des Menschen hat ein eigenes Leben, zwar nur aus Gott, aber doch auch als

ein von Gott sich unterscheidendes, insofern *neben* und *außer* Gott stehendes. Und das wichtigste Stück dieses Eigenlebens ist die Walfreiheit. Allein der mit dem Menschsein im Menschen seiende und selbständig fungirende Geist aus Gott ist doch von Anfang bis Ende auf stets neuen Zuschuſs von Geist, von Leben aus Gott selbst angewiesen: in Warheit lebendig, in Warheit selbständig ist er nur als fortwärend sich füllend aus der von Gott ihm stets dargebotenen, in ihn einströmen wollenden Lebens- und Geistessubstanz, also in der Offenheit oder Receptivität für Gott und Gottes Geist. Wie er physisch und psychisch nur lebt als den Lebenshauch in sich atmend, so pneumatisch, d. h. seinem Gotteswesen entsprechend nur als Gottes Geist in sich saugend; nur als Sein in Gott ist sein In sich sein wirkliches Leben, wirkliche Freiheit. Dieses „nur" fült der Mensch in sich als seine Bestimmung, seines Lebens Gesetz. Das kann aber bloß sein, weil er eben doch, als Geist aus Gott schon natura selbständig in sich habend, von Gott sich unterscheidet. Und eben damit ist er auch fähig, diesen Geist aus Gott zu verwenden in gottwidriger Position seiner selbst, also sein In sich sein zu setzen als außer und wider Gott sein und jene substantielle Füllung seines Lebens, die er stets neu nötig hat, außerhalb Gottes zu suchen. Da jedoch dies offenbarer Widerspruch gegen das Wesen des im Menschen fungirenden Geistes aus Gott ist, so muſs sofort, sowol alsbald bei der ersten Tat der Selbstsetzung wider Gott, als immer neu bei jeder solcher Tat und wärend des ganzen so produzirten Zustandes, einesteils dieser Geist aus Gott, der im Menschen ist, innerlich *reagiren* gegen diesen Miſsbrauch seiner selbst, anderteils muſs Gott selbst jenen Substanzzufluſs aus sich in den Menschen hinein mindern und zuletzt zurückziehen; dadurch wird der Mensch sofort mit der Sünde des Lebens beraubt, wird so zu sagen von Gott auf die bloße Narung aus irdisch-sinnlicher Quelle herabgesetzt, also in die Entgeistung und Beraubung waren Lebens dahingegeben. Gott ist also bei allem Tun des Menschen keineswegs passiv, bloß duldend u. dgl., er ist auch nicht bloß der die Kraft suppeditirende, sondern er ist *aktiv handelnd*. Dem ersten Tun des Menschen, ob es gut oder böse sei, antwortet in der Sekunde Gott mit einem entsprechenden Tun, dem Zuströmen der Lebenssubstanz oder dem Entziehen derselben und Hingeben in die Entgeistung; und gleich das zweite und alles folgende Tun des Menschen ist sowol eigenes selbständiges Tun des Menschen, als Produkt dieses göttlichen Wirkens. Je geübter der Mensch im Guten oder Bösen ist, um so leichter wird es ihm, eben weil er immer mehr dabei Organ des auf ihn und durch ihn handelnden, Leben oder Tod wirkenden Gottes wird. Wir statuiren also für das Verhältnis Gottes als des Geistes zum Menschen eine solche Elastizität, kraft deren ein wirkliches, nicht bloß scheinbares Poniren geschöpflicher Selbständigkeit mit einem wirklichen und völligen Getragen, Umspannt- und Beherrschtsein von der göttlichen Lebensmacht zusammengeht; wir statuiren ein immanent-transscendentes Verhältnis zwischen Gott als Geist und dem Menschen, vermöge dessen dem letzteren ebenso relative Freiheit, wie relative Unfreiheit zukommt. So lang überhaupt Lebensbewegung zwischen Gott und Mensch stattfindet, findet weder absolute Freiheit, noch absolute Unfreiheit statt. Je receptiver für Gott der Mensch ist, um so mehr gewinnt er in der Form eigener Unfreiheit d. h. Hingegebenheit an Gott die Freiheit; je widergöttlicher er ist, desto mehr gewinnt er in der Form eigener Freiheit d. h. Gottgelöstheit die Unfreiheit. — Ein Licht besonderer Art fällt auf das ganze Verhältnis, wenn man es unter die Kategorie von *Zeit und Ewigkeit* stellt. Mit der Schöpfung, mit der Setzung von in der Zeit seienden Menschen hat Gott auch das Werden, die Geschichte bejaht, hat sich selbst — nicht in seinem für sich sein, aber in seinem für die Menschen sein — in die Geschichte hineinbegeben, damit bejaht er das Werden namentlich auch als ein solches, in welchem das freie menschliche Tun einen wirklich, wenn auch nur sehr relativ, mitbestimmenden Faktor bildet. Mit Recht sagt Ritschl (Rechtfertigung III, S. 101): „Die Wirklichkeit der Welt für Gott hängt davon ab, dafs die Reihenfolge der Mittelursachen von ihm gewirkt ist, dann hat aber auch das Schema der Zeit für ihn seine Geltung. Nun hängt das menschliche Individuum von einer Reihe von

Mittelursachen ab, Gott kann also dasselbe auch nur in der Zeit vorstellen". Diese richtigen Sätze müssen aber durch die Hervorhebung der anderen Seite ergänzt werden. Als der ewige *βασιλεὺς τῶν αἰώνων* (1 Tim. 1, 17) beherrscht Gott mitten in seinem Hineintreten in die Geschichte zugleich mit souveräner Alleinherrschaft die Entwicklung durch alle Zeiten und alle ihre Wechsel hin. Die Zeitentwicklung ist für Ihn, den über Zeit und Werden erhabenen, doch zugleich nur ein in seine ewigen, unverrücklichen Gottesgedanken aufgenommenes und seinen ewigen, unwandelbaren Gotteszielen dienendes Moment, allerdings kein bloß scheinbares, sondern ein wirklich giltiges Moment; aber wie überhaupt die Ewigkeit die Lebensgrundlage und das Lebensziel der Zeit ist, so bilden die in der Zeit vorgehenden einzelnen Evolutionen doch für Gott nur die Wellenbewegungen des mit all dem in seiner stolzen Ruhe und Selbstherrlichkeit nicht gestörten Ewigkeitsoceans. Auch hier eine Lebenselastizität des Verhältnisses, kraft deren wol je ad hoc, für die Art und Weise, wie jetzt da und dort die Gottesgedanken sich effektuiren und appliziren, durch die in der Zeit liegenden Momente Modifikationen hervorgerufen werden, die Sache selbst aber unverändert dieselbe, obgleich keine tot ruhende, sondern in ewig lebendiger Selbstverwirklichung begriffene bleibt. Die Vorstellung der Ewigkeit als vor und nach der Zeit liegende ist ja ein, freilich unumgänglicher Anthropomorphismus, dessen relative Berechtigung aus dem Gesagten hervorgeht, daraus, dass die Zeit und die Freiheit des Menschen je ad hoc wirklich etwas Neues hinzubringen kann; aber in Warheit ist die Ewigkeit der tragende, schöpferische Kraft- und Lebensherd der Zeit, diese mit all ihrer Entwicklung umspannend, in sich relativ bestätigend, relativ aufhebend, beides so, dass in der Zeit nur das wirklichen Lebenswert hat, was aus der Ewigkeit stammt und in die Ewigkeit hineinfürt. Vgl. die schöne Ausfürung von Schöberlein in den Geheimnissen des Glaubens, VII.

Die im bisherigen dargelegte Anschauung vom Verhältnis Gottes und des Menschen überhaupt findet nun in der Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit ihre Vollendung und ihre Probe. Der göttliche Geistes- oder Lebensfaktor erscheint hier als Gnade, d. h. als diejenige Selbstbewegung Gottes zur Menschheit und zum Einzelnen, wodurch die durch die Sünde zerrissene Gemeinschaft lediglich kraft der freien göttlichen Liebestat in Christo restituirt und sodann diese Restitution dem Sünder applizirt wird. So tritt denn in diesem Begriff jenes Doppelte, was in allem Verhältnis Gottes zum Menschen liegt, in höchster Ausprägung hervor. Als Gnade ist die Gnade die ausgesprochenste Position der göttlichen transscendenten, vom Menschen völlig unabhängigen, rein frei über dessen Loos verfügenden Herrschersouveränität, Gnade als Gnade hat ihr Motiv lediglich in sich selbst, ist in der Tat arbitrium, wobei nur die dem menschlichen arbitrium anhängende Haltlosigkeit von Gottes arbitrium wegzudenken ist. Und doch andererseits gerade als Gnade ist die Gnade auch die höchste oder tiefste Herablassung, ja Selbsthingabe Gottes an die Menschen, sie ist das die Bejahung des menschlichen Lebens vollziehende, namentlich hat sie auf seiten des Menschen zum notwendigen Correlat eben den freien Willen. Der Mensch seinerseits nämlich ist zwar, als auf Gnade angewiesen, völlig abhängig von Gott, diesem in gewissem Sinn völlig preisgegeben, geschweige dass er zum Erguss der Gnade über ihn etwas beitragen könnte. Und doch ist Gnade der volle Gegensatz zum Zwang, Gnade als solche setzt nie ein physisches, sondern immer ein ethisches Verhältnis zwischen dem Willen des Begnadigenden und dem des zu Begnadigenden. Kurz, zwar nicht die Gnade selbst in ihrem Sein und Tun, aber die Gnadenaneignung von seiten des Menschen ist von dessen freier Selbstentschließung abhängig. Die beiden Seiten können nur durch den Begriff der Rezeptivität ausgeglichen werden. In gewissem Sinne handelt es sich sogar um bloße Passivität, nämlich sofern das dass der Gnade selbst, das dass des durch sie gesetzten Heils überhaupt in Betracht kommt. Alle und jede Spontaneität fällt nur auf Gottes Seite, aber dem Menschen kommt es zu, die spontane Aktion Gottes für sich zu bejahen und das in ihr liegende in sein Leben eingehen zu lassen. Diese Rezeptivität ist aber von anderer Seite aus angesehen, die höchste Aktivität, die vollste Position sei-

ner selbst, also der Freiheit des Menschen. Da öffnet er sich Gott, also seines eigenen Wesens Ursprung, Quell und Ziel, die Selbstverlierung an Gott hin ist nach Matth. 16, 25 seine Selbstgewinnung. Der durch die Gnade in ihn einströmende Geist Gottes setzt den ihm immanenten, durch die Sünde depotenzirten Geist aus Gott in die ihm gebürende Herrscherstellung für das Leben des Menschen, das geistgefüllte Ich ist erst, was es sein soll, Gottes Bild, die Theonomie, ist die ware Autonomie. — Auch hier wider gewinnt die ganze Betrachtung eine neue Seite, wenn wir das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit ins Auge fassen. Die Gnade als bloße Gnade oder das, dass sie rein freie, transscendente göttliche Aktivität ist, tritt dadurch am klarsten hervor, dass es ewige Akte sind, wodurch Gott seinen Entschluss auf Herstellung der Gemeinschaft mit den Menschen ausspricht und die Ausfürung dieses Entschlusses festsetzt, garantirt und normirt; soll Gottes Handeln völlig frei sein, so muss es ein ewiges sein. Wenn aber andererseits die Gnade als solche die Freiheit des Menschen ponirt, so muss ihre eigentliche Selbsterschließung an den Menschen und ihre Applikation von seiten des letzteren erst in der Zeit vor sich gehen; die Gnade muss ja doch etwas dem Menschen erreichbares sein, muss bis auf einen gewissen Grad in den Spielraum menschlicher Entscheidung mit ihren Wechseln und Zufällen hineingehen. Also einesteils muss das in der Zeit vor sich gehende ewig fundamentirt sein, und das kann gar nicht bloß so viel heißen, als dass ein nur formaler Beschluss Gottes vorliegt, es solle einmal künftig dies und das geschehen; sondern in der ewigen Lebensbewegung Gottes müssen, wie die Kräfte, Güter, Gesetze, so auch die Erfolge und Resultate der Gnadenerschließung realiter schon gegeben und damit auch die Entwicklung aus jenen Kräften nach jenen Gesetzen und Normen zu diesen Resultaten hin genau vorgezeichnet sein. Anderenteils muss doch dieses ewig Fundamentirte erst in der Zeit in die für Menschen erreichbare Aktualität eintreten, erst in der Zeit kann die von Ewigkeit fertig daliegende Ordnung diejenige Bestimmtheit finden, welche menschliches Verhalten zu ihr mit sich bringt. So muss also jene ewige Ordnung die Elastizität haben, dass für die durch das menschliche Verhalten herbeigefürten Velleitäten Raum ist, die persönliche Füllung erst hiedurch gewonnen, aber die sachliche Bestimmtheit völlig unverändert gelassen wird.

Es kommt aber endlich noch ein anderer Gesichtspunkt in Betracht, das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Auch in dieser Beziehung liegt sowol für das physisch-psychische, als für das christliche, pneumatische Leben das geheimnisvolle Ineinander von Abhängigkeit und Freiheit, Aktivität und Passivität klar vor. Daß der Mensch bis auf einen gewissen Grad Produkt seiner Verhältnisse ist, d. h. fürs irdische Leben das seiner Familie, seines Volks u. s. w., für das christliche Leben das seiner Kirche, kann niemand leugnen. Diese den Menschen produzirenden Gemeinschaften selbst aber sind bis auf einen gewissen Grad auch nicht etwas von sich selbst produzirtes, sondern selbst wider Resultat von Faktoren, die sie nicht in der Gewalt haben, und in letzter Instanz können wir nicht umhin, auch hiefür das Hereinragen von über der Zeitentwicklung stehenden Potenzen, also die Wirksamkeit ewiger göttlicher Willensbestimmungen zu statuiren. Andererseits findet jenes Prädominiren der Gemeinschaft über den Einzelnen nur bis zu dem rätselhaften Punkt hin statt, wo jeder, namentlich durch sein Gewissen genötigt, troß noch so weit gehender, eingestandener Abhängigkeit von allen möglichen Einflüssen, eben doch über sich das Urteil fällen muss, dass er aus sich selbst ist, was er ist. Aber merkwürdig, auch bei diesem aus sich selbst sein, auch bei der schärfsten Unterscheidung, ja trotziger Entgegensetzung unseres Ich gegen alle anderen Einflüsse, namentlich die der Gemeinschaft, auch da schrumpft das, was das Ich wirklich nur sich selbst d. h. seinem Willen zuschreiben kann, auf ein Minimum zusammen. Auch in meiner eigensten Eigenheit bin ich eben doch ein gesetztes, der Geist in mir, der mich zum Ich und zu diesem Ich macht, ist eben doch Geist aus Gott. Und auch hier kommen wir auf diese Weise an eine geheimnisvolle Tiefe, in welcher wir die Wasser der Ewigkeit rauschen hören und das aus sich gebären sehen, was

nun eben einmal da ist; also auch hier müssen wir auf einen über all unser diesseitiges Sein übergreifenden oder vielmehr demselben vorgreifenden, der jenseitigen Welt angehörenden Gotteswillen zurückgreifen. Nimmt man aber endlich noch dazu, dass im Verhältnis zur Gemeinschaft der Einzelne doch nie bloß empfangend und produzirt, sondern immer auch gebend und mitproduzirend ist, eben weil er eine gottgesetzte Eigenheit ist, so ist in der Tat auch hier Freiheit und Abhängigkeit wundersam ineinander; die göttliche Willensbestimmung hat jedenfalls den Einzelnen nicht als **bloßes** Glied der Gemeinschaft, sondern in dieser als relativ selbständig seiend und wirkend gesetzt, es ist in sie Beides, Bestimmtheit des Einen durch Alle und Aller durch den Einen, aufgenommen.

II. **Die Prädestinationslehre selbst.** 1) **Die Probleme und ihre geschichtlichen Lösungsversuche.** Das Ineinander von Passivität und Aktivität bildet das Geheimnis des Lebens; dass beides in einander sein **muss**, sind wir genötigt zu statuiren, wir können auch dieses Ineinander in lebendiger **Anschauung** uns vorstellen; sobald wir aber dasselbe in seinem „Wie" begrifflich fassen und in seinen Momenten darstellen wollen, entstehen **Antinomieen**, zwei Reihen entgegengesetzter Sätze, deren eine diese, die andere jene Seite des Ineinander auf den Begriff zu bringen suchen, die aber, sobald man jede one Verklausulirungen aller Art ausspricht, einander aufheben. Nun handelt es sich bei dem Ineinander von Gnade und Freiheit erst noch um zwei Faktoren, deren einer, der göttliche, absolute von vornherein den andern, den menschlichen, relativen, zu unterdrücken droht. Diesen beiden objektiven Faktoren entspricht subjektiv das zweifache Interesse des Lebens, das religiöse und das sittliche; das erstere fordert Präponderanz des göttlichen, das letztere, richtig verstanden, zwar nicht Präponderanz, aber jedenfalls wirkliche Geltung des menschlichen Faktors. Vollends aber, indem die ganze Frage über Gnade und Freiheit sich in der der Prädestination zugespitzt hat, hat offenbar bereits der göttliche oder religiöse Faktor sein Übergewicht über den menschlichen, sittlichen Faktor bewiesen. Stellt man die ganze Frage auf die von Gnade und Freiheit, so handelt es sich doch um ein bleibendes, eine Bewegung durchmachendes Verhältnis zweier Potenzen; stellt man sie aber auf die der Prädestination, so soll mit einem einzigen absoluten, ewigen Akt Gottes Alles fertig sein, und so scheint zum voraus schon mit der bloßen These der Prädestination die ganze Frage völlig zu Gunsten des einen Faktors entschieden. Ist es daher verwunderlich, wenn in der geschichtlichen Entwicklung dieses Theologumens diejenigen Theorieen, die das religiöse Interesse einseitig vertreten, eben als Prädestinatianer zu Aufhebung des zweiten Faktors fortgehen, und wenn umgekehrt die, welche das sittliche Interesse einseitig vertreten, bewusst oder unbewusst Antiprädestinatianer werden und nach der Ansicht der Andern den ersten Faktor, den der Gnade, aufheben? Will man beiden Interessen in der ihnen zukommenden Weise gerecht werden und dabei die Zuspitzung der ganzen Frage in der Prädestination festhalten, so wird es sich um den Nachweis davon handeln, dass ein **göttlicher** Akt eben als göttlicher es fertig bringt, one Verlust seiner Absolutheit doch den menschlichen Faktor so wie ihm gebürt als Moment in sich aufzunehmen. — Sehen wir aber näher zu, so treten die Gegensätze und die Vermittlungen hauptsächlich in drei Fragen hervor, die erste betrifft das Verhältnis des ewigen Tuns zur zeitlichen Heilsbeschaffung und Heilsaneignung; die zweite die Personen, welche das Heil erlangen, namentlich das Verhältnis der Gesamtheit und der Einzelnen; die dritte endlich die Art und das Resultat des göttlichen, auf die Heilserlangung zielenden Handelns auf die Menschen. In Beziehung auf den ersten Punkt stehen sich, um die Sache einmal allgemein zu bezeichnen, gegenüber: einesteils diese Lehre: das in der Ewigkeit geschehene, das göttliche Erwälungsdekret dominirt so völlig über das in der Zeit vor sich gegangene und gehende d. h. das Werk Christi und die Heilsergreifung durch den Glauben, dass das letztere lediglich Evolution, Erscheinung resp. das ins irdische Dasein treten dessen ist, was in der Ewigkeit fix und fertig bis ins Einzelnste hinaus schon vorliegt. Anderenteils wird gelehrt: nur das, was in der Zeit vorgeht, Christi Werk und der Glaube, entscheidet, hier wird

das Heil erst gemacht, resp. erworben. Der (vorzeitlichen) Ewigkeit kommt nur zu, dass sich dieses zeitlich vollzogene im Bewusstsein des ewigen Gottes spiegelt; was gewönlich unter dem Titel der praescientia, die aber dann lediglich als receptiv zu denken ist, ausgedrückt wird. — Was den zweiten Punkt betrifft, so liegt hier der Gegensatz von Partikularismus und Universalismus vor. Der erstere lehrt: Das ewige Dekret Gottes als Heilsdekret geht an und für sich nicht auf alle, sondern auf einzelne, bestimmte Menschen, die lediglich kraft göttlicher Auswal zur Seligkeit bestimmt werden. Ob und wie ein göttliches positives Dekret auf die Andern geht, darüber laufen die Anschauungen auseinander (s. u.). Die entgegengesetzte Theorie sagt: Das ewige Heilsdekret gilt allen Menschen; nur Sache der zeitlichen Entwicklung und der freien Willensentscheidung ist es, dass trotzdem bloß ein Teil das Heil erlangt. — Endlich in Betreff des dritten Punktes müssen die, welche dem ewigen und partikularistischen Dekret Alles zuschreiben, konsequenterweise lehren: Da die durch dieses Dekret Erwälten selig werden müssen, so wirkt die Gnade ihnen gegenüber irresistibel, und das Heil ist inamissibel. Die entgegengesetzte Anschauung, weil Abhängigkeit des Heilserlangs vom freien Willen statuirend, lehrt Resistibilität und Amissibilität.

In allen drei genannten Beziehungen ist die je zuerst genannte Anschauung vertreten von den an Augustin sich anschließenden Theorieen, die zweite von Pelagius und seinen Nachfolgern. Eine Mitte zwischen beiden Extremen, einen gemilderten Prädestinatianismus vertreten, teils so, dass das Schwergewicht auf die menschliche Seite fällt, der Semipelagianismus und Synergismus, teils so, dass das Schwergewicht auf die göttliche Seite fällt, die lutherisch-orthodoxe Kirchenlehre. Unter Verweisung auf die einschläglichen Artikel stellen wir hier nur in kurzer Übersicht die wichtigsten dieser Ansichten zusammen: nach Augustin geschieht die praeparatio gratiae durch die praedestinatio, diese ist derjenige ewige, absolut freie Willensakt Gottes, vermöge dessen er einen certus numerus electorum aus der massa perditionis herauszunehmen und selig zu machen beschließt. Auf die nicht electi bezieht sich kein eigenes, besonders göttliches Verwerfungsdekret; wenn Augustin von praedestinatio ad interitum redet, so ist dies nur die Kehrseite der eigentlichen praedestinatio, d. h. die aus deren beschränktem, partikularistischem Charakter von selbst sich ergebende Überlassung der Andern an das schon vorhandene Verderben und seine Konsequenzen. Jene praeparatio gratiae aber wird in der Zeit zur donatio gratiae und so ausgefürt, dass die gratia gegenüber den electi als irresistibilis wirkt, und diesen, damit sie nicht aus der Gnade fallen können, das donum perseverantiae mitteilt, also inamissibilis ist. Die Lücke, die Augustin in Betreff der Prädestination der non electi gelassen, füllte Gottschalk dahin aus, dass er eine zwar einheitliche, aber doppelseitige und zwar positive Prädestination lehrt, praedest. electorum ad requiem, reproborum ad mortem; ausdrücklich aber leugnete er das praedestinari ad peccatum. Erst Calvin und in gewissem Sinn Luther zogen die letzte Konsequenz. Jener fasste den Inhalt des ewigen decretum so, dass kraft des arbitrium voluntatis divinae aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur, und da die letztere die Strafe für die Sünde ist, so muss auch die Sünde, obgleich menschliche Schuld, von Gott gewollt sein, daher der Satz, der das Bekenntnis des sog. Supralapsarismus ausdrückt: Adamus cadit Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit (Instit. III, 23, 8). Wie am Anfang das absolute göttliche arbitrium steht, so am Schluss als Ziel sola dei gloria, qui omnia propter semet ipsum condidit. Die reformirte Kirche hat die strenge calvinische Lehre, wornach auch Christus nur für die electi gestorben und die electio mater fidei ist, nicht umgekehrt (Inst. III, 24, 10), aber one Supralapsarismus, in den Dortrechter Artikeln anerkannt. Was aber Luther betrifft, so sind die Hauptsätze von de servo arbitrio folgende: wie mit einem Blitz liberum arbitrium penitus sternitur et conteritur durch die Erkenntnis, dass Gott nichts contingenter facit, sed omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. Dass es aber so ist, folgt aus Gottes Unveränderlichkeit, ebendaher ist auch bei ihm praescire und praeordinare identisch, daher omnia quae facimus,

fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes. Die Gebote Gottes, womit er sich an den freien Willen des Menschen zu richten scheint, sind dazu gegeben, ut homo superbus et caecus per hoc suae impotentiae morbum discat. Was aber die Gnadenverheißungen u. s. w. betrifft, so ist zu unterscheiden zwischen der voluntas revelata und non revelata; nach dem ersteren, dem Wort Gottes, non vult mortem peccatoris, nach dem letzteren aber, voluntate imperscrutabili illam vult. Und diese voluntas ist durchaus efficax, ist nicht duldend, sondern wirkend, Gott movet etiam et agit in Satana et impiis, scilicet taliter quales illi sunt et quales invenit, Gott selbst non potest male facere, sed mala per malos facit, malis instrumentis utitur; vitium autem est in instrumentis. Adam speziell gab Gott die zum nicht fallen nötige Unterstützung nicht, damit man sehe, daſs der Mensch one Ihn Nichts vermöge. So wirkt denn im Bösen wie im Guten Gott unwiderstehlich, durch die necessitas immutabilitatis divinae rapitur omnium voluntas, ut velit et faciat sive sit bona sive mala. Zuletzt aber handelt es sich hiebei eben um secreta majestatis, wobei unsere Sache nur das adorare ist. So ist also die voluntas humana non res in medio libera posita, sondern einfach Null. Quid hinc libero arbitrio relinquitur, nisi nihil? Et vere nihil. — Die extrem entgegengesetzte Anschauung des Pelagianismus brauchen wir hier nicht zu schildern, auch für den Semipelagianismus sei auf den betreffenden Artikel verwiesen, ebenso für Melanchthon und den Synergismus. Dagegen geben wir noch die orthodox-lutherische-Kirchenlehre in Kürze: Die Konkordienformel betont in Art. XI. den Unterschied der aeterna praescientia Dei, welche sich auf Alles und Alle, Gute und Böse erstreckt, und der aeterna electio seu praedestinatio, welche lediglich ad filios Dei pertinet. Die letztere ist einesteils die einzige causa, quae nostram salutem procurat et efficit; es wird aufs entschiedenste die Anschauung zurückgewiesen, daſs von der praescientia insofern die praedestinatio abhänge, als nur und erst durch den vorausgesehenen, selbst aber ganz frei von unserer Seite erfolgenden Glauben Gott sich zur electio bestimmen lasse; absolut nicht aliquid in nobis est causa electionis (821, 83), der menschliche Wille ist ja total unfrei zum geistlich Guten, die fides ruht lediglich auf donatio. Die Irresistibilität der Gnade wird ja (freilich so, daſs gerade dadurch ein Extrem das andere hervorruft) in ihr Gegenteil durch die Lehre verwandelt, daſs der Unwidergeborene non potest non repugnare. Andererseits aber wird die Bedeutung des menschlichen Faktors doch dadurch gewart, daſs in richtiger, paulinischer Weise (s. u.) die praedestinatio als durchaus in Christo consideranda betont wird (814, 65). Dieselbe ist nicht nude in arcano illo coelesti et imperscrutabili Dei consilio consideranda, als ob Gott in ihr gleichsam militarem quendam delectum instituerit atque dixerit: hic salvandus est, ille damnandus (800, 9), sondern der göttliche Ratschluſs geht auf die Erlösung des ganzen humanum genus, aber eben nur durch den Tod Christi und den Glauben an ihn, sein propositum also dahin, quod omnes qui poenitentiam agunt et Christum vera fide amplectuntur — quos Deus singulos clementer praescit — justificare vult (802, 18—23). So scheint sich also doch die electio nach der fides zu bestimmen und Calvins Satz, daſs electio mater fidei est, auf den Kopf gestellt. Allein das Glaubigwerden ist ja selbst nur Werk der Gnade, die ewige Bestimmung geht ja nach 808, 40 dahin, daſs der heil. Geist electos per verbum vocet, illuminet, convertat, und auch die Kehrseite wird hervorgehoben, daſs die, welche dem Wort und Geist Christi in obstinatem Unglauben widerstreben, kraft des ewigen Dekrets Gottes verstockt und verdammt werden (ibid.). So nähert sich doch wider die F. C. der Ansicht Luthers und Calvins, und es ist keine bloße Weiterbildung, sondern eine Modifikation, wenn dann die lutherischen Dogmatiker der praevisa fides, resp. infidelitas die eigentlich entscheidende Stellung geben. Die Lehre der F. C. muſs einesteils ihren Dualismus verhüllen durch stetes sich Zurückziehen auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses, anderenteils aber allerdings deutet sie, freilich sehr schüchtern, die richtige Lösung an, teils durch ihre Lehre von der justitia civilis, wonach der Mensch es wenigstens in der Gewalt hat, ob er verbum Dei externis auribus

audire aut legere will (671, 53), teils hauptsächlich durch die, von den Dogmatikern in der Lehre von den primi motus inevitabiles modifizirte Anschauung, dass im Wirken des heil. Geistes dem Menschen auch nur novae vires et dona angeboten werden, deren Benützung dann Sache eines cooperari, also doch relativ der menschlichen Freiheit ist (674, 65).

2) Die biblische Lehre. a) Altes Testament. Von göttlichem Erwälen, בחר, sowie von göttlichem zueignenden Erkennen, ידע, ist nur gegenüber Israel die Rede. Dieses ist aber einesteils ein absolut freies Tun der Liebe und Treue Jahvehs gegenüber einem Volk, das nicht den geringsten Anspruch vor andern Völkern erheben kann (Deut. 7, 6 ff., Am. 3, 2), anderenteils ist es ein rein innerzeitlicher, heilsgeschichtlicher Akt, und bezieht sich nur auf das theokratische Bundesverhältnis, dem allerdings die ganze Weltregierung (Jes. 42, 5) und Völkergeschichte (Deut. 32, 8) dient. Dieses Bundesverhältnis garantirt Jahveh als der ewig lebendige; durch den Schwur אני חי nimmt er sozusagen das, was er in der Geschichte vollzieht, als ein Moment in sein eigenes, unantastbares, ewiges Leben auf; aber nirgends ist von einem ewigen, d. h. vor aller Zeit geschehenem Tun Gottes als dem allein entscheidenden die Rede. Das Verhältnis des universalistischen und des partikularistischen Faktors ist dieses, dass die Basis und das letzte Ziel universell (Gen. 12, 3 „alle Geschlechter der Erde"), dagegen der von jener zu diesem fürende Weg partikular ist. Daher steht für diesen Weg, also wärend der irdischen Heilsentwicklung allerdings dem göttlichen Lieben Israels ein Hassen Esaus und anderer Völker gegenüber (Mal. 1, 3), ein energisches göttlich spontanes, zum voraus erfolgendes (Gen. 25, 23) Zurückstoßen derselben vom theokratischen Heilsgenuss; aber es ist nicht Willkür, sondern gerechtes und weises Abwägen aller mitbestimmenden Umstände, was hiebei entscheidet. So ist denn von irresistibler göttlicher Wirksamkeit, was den Anteil des Einzelnen in Israel oder anderwärts an Gottes Güte oder Gericht betrifft, keine Rede; auch Pharaos Verstockung, obgleich aktives göttliches Dahingeben ins Böse, ist wolverdientes Gericht (Ex. 3, 19; 4, 21; 7, 3. 13 u. s. w.). Und wenn auf der einen Seite, kraft des organischen Lebenszusammenhangs, die Kinder die Sünde der Eltern büßen müssen, Gericht ist dies nur dann, wenn jene in den Fußtapfen dieser wandeln (Ex. 20, 5; Jerem. 31, 29; Ezech. 18); genau abwiegende Gerechtigkeit bestimmt das Loos, vollends das letzte, Anteil am — oder Ausschluss von dem, aller Welt zugedachten (Jes. 45, 22 ff.) messianischen Heil. So wendet sich denn Gottes Wort und Gebot durchaus an den freien Willen des Menschen, diesem ist die Wal gelassen, Leben und Tod ist in seiner Hand, Deut. 30, 19.

b) Neues Testament. Lehre Jesu: Der Herr lehrt einesteils eine Begründung des Heils in göttlichem, freiem, ewigem, d. h. vor der Welt gefasstem Entschluss, der εὐδοκία, Luc. 12, 32 cf. Matth. 11, 26, und aus demselben ist sofort, πρὸ καταβολῆς κόσμȣ ein göttliches Zubereiten, ἑτοιμάζειν, des Heils hervorgegangen, Matth. 20, 23; 25, 34. Das direkte Objekt dieser göttlichen Akte aber ist sachlicher Art, ist das Reich Gottes. Der Ausdruck ist nicht „die Personen zum Reich (Heil), sondern „das Reich den Personen zubereiten". Und wo von der Zubereitung des ewigen Feuers die Rede ist, da sind es nicht Menschen, sondern der Teufel und seine Engel, denen das gilt (Matth. 25, 41). Die Menschheit dagegen ist in ihrer Gesamtheit, als κόσμος, Objekt der göttlichen Liebe, die beschlossen hat, in Christo Alle zu retten, Joh. 3, 16. Jesus statuirt also universelles ewiges Heilsdekret und universelle Geltung des Heilswerks. Anderenteils, die vorzeitliche sachliche Festsetzung wird eine persönliche und zwar einzelnen, bestimmten Personen zugeteilte, damit auch faktisch partikulare in der Zeit. Zwar wie das historische Heilswerk Christi Allen gilt, Er für die πολλοί, d. h. die Masse der Menschen das λύτρον gegeben hat (Matth. 20, 28), Er τὸ ἀπολωλὸς σῶσαι gekommen ist (Matth. 18, 11), so läßt er auch dieses Heil Allen, πάντα τὰ ἔθνη, anbieten, Matth. 28, 18 ff., und diese voluntas für keine seria zu halten, verbietet schon der Charakter Jesu. Aber Gott zwingt nicht, sondern läßt den wirklichen Empfang des Allen zugedachten Heils vom freien

Willen der Menschen abhängen; wer es nicht davonträgt, von dem gilt: *οὐκ ἠθελήσατε*, Matth. 23, 37; umgekehrt, Jeder der als geistlich Armer, Hungernder u. s. w. zu Ihm kommt, wird angenommen (Matth. 5, 3 ff.; 11, 28 f.; Joh. 7, 37; 6, 37). Aber der freie Wille des Menschen kann niemals das Heil schaffen, sondern lediglich es annehmen, resp. zurückstoßen. Und gegenüber beider Art von menschlichem Verhalten tritt ein göttliches Agiren auf den Menschen, und zwar von Anfang bis Ende, so ins Spiel, dass kraft göttlichen Willens eine göttlich verursachte *κρίσις*, d. h. Scheidung unter den Menschen, ihrem ethisch-religiösen Charakter und ihrem Ergehen nach, an der Person Christi und der menschlichen Stellung zu dieser sich vollzieht, Joh. 3, 19; 9, 39. So ist nach Luc. 2, 34 die *πτῶσις*, wie die *ἀνάστασις πολλῶν* durch Christum eine zwar menschlich, sittlich vermittelte, aber zugleich göttlich gefügte. Wäreud nun aber für die, welche verloren gehen, die göttliche Aktion nur Reaktion, resp. Strafe für ihre eigene Zurückstoßung des Heils ist, ist für diejenigen, die das Heil erlangen, Alles so sehr göttlich gewirkt, dass für sie selbst absolut Nichts, als Rezeptivität übrig bleibt. Dies schon, wenn man auf ihren sittlich-religiösen Zustand vor Christo hinschaut: unter Juden und Heiden gibt es Leute, die *ἐξ ἀληθείας* sind, *ἀλήθειαν ποιοῦσι*, *ἔργα* haben *ἐν θεῷ εἰργασμένα* (Joh. 3, 19 ff.), das sind die *τέκνα θεοῦ διεσκορπισμένα* (Joh. 11, 52), sie sind in gewissem Sinne prädisponirt zum Heilsempfang durch die Wirksamkeit des präexistenten Logos, und sie disponiren sich selbst dazu durch ihre Folgsamkeit gegen die ihnen zugängliche *ἀλήθεια*; aber das Beste, wozu sie es bringen, ist eben jenes *πεινῆν καὶ διψῆν*, und eben erst an Christo, ihrem *ἔρχεσθαι* zu diesem *φῶς* zeigt es sich, ob sie wirklich solche Gotteskinder sind. Und nur, absolut nur in Ihm wird aus Gnaden das Heil auch ihnen angeboten. Dabei weiß Jesus, dass das Heilsanerbot gegenüber Völkern und Einzelnen eine geschichtliche Entwicklung durchmacht, die eine Succession, also relatives Vorankommen der Einen, Zurückbleiben der Andern zur Folge haben muss, Matth. 15, 24; 20, 3 ff., und über die Reihenfolge bestimmt zuletzt nur Gottes freier Wille. Aber einesteils werden auch hiefür die sittlichen Bedingungen in Betracht gezogen, wie namentlich der Übergang des Gottesreiches von Israel zu den Heiden zeigt (Matth. 21, 43), andererseits bringt das spätere Gerufenwerden in den Weinberg keineswegs an sich eine Benachteiligung im letzten Heilserlang selbst mit sich (Matth. 20, 8 ff.). Was aber den Eintritt des Einzelnen in den Heilsgenuss selbst betrifft, so liegt auch hiefür das eigentlich begründende Moment auf Gottes Seite, die Heilserreichung selbst hat ihren suffizienten Grund in einem göttlichen Einwirken auf den freien Willen, in jenem *ἑλκύειν* des Vaters zum Son, jenem *διδόναι* von seiten Gottes an Christum (Joh. 6, 37. 44; 17, 6. 24). Das Bleiben sodann bei Jesu, seine Nachfolge u. s. w. ist Sache des freien Willens, aber es ist das Bleiben der Rebe am Weinstock (Joh. 15, 1 ff.), die one diesen nichts tun kann (15, 5), und die sie in Christo erhaltende Macht ist doch die des Vaters (Joh. 17, 11. 12). Und endlich, der letzte Heilseffekt, die Erlangung des ewigen Lebens, steht so ganz außer allem Verhältnis zur menschlichen Würdigkeit, dass er nicht bloß auf freiem, göttlichen Zuteilen ruht, jenem *ἔξεστί μοι ποιῆσαι ὃ θέλω*, Matth. 20, 15, sondern dass gerade hier, an dem in der Ewigkeit nach der Zeit geschehenden Heilserlang sich die, in der Ewigkeit vor der Zeit geschehene Bestimmung des Heils effektuirt und so gleichsam der freie, das ganze Menschenleben umspannende Gnadenring sich schließt. Das Gesagte wird nun auch Aufschluss geben über die Stellung des Begriffs Erwälung, *ἐκλέγεσθαι* in der Lehre Jesu. Derselbe erscheint im Mund Christi einmal (beim johanneischen Christus nur) in Bezug speziell auf die zwölf Apostel, Luk. 6, 13; Joh. 6, 70; 13, 18; 15, 16 ff., und hier ist sicher nur von einem innerzeitlichen Tun, der Wal zu diesem Beruf ad hoc, die Rede. Sodann aber steht das Wort von allen Gläubigen in einer Weise, die zeigt, dass die *ἐκλεκτοὶ, οὓς ἐξελέξατο ὁ κύριος* (Marc. 13, 20) allerdings erst in der Zeit, d. h. kraft ihrer eigenen Heilsannahme Auserwälte werden; aus der Gesammtheit der *κλητοί* heben sie d. h. diejenigen, die die vocatio haben efficax werden lassen, als *ἐκλεκτοί* sich hervor, Matth. 20, 16, und niemals ist

ausdrücklich von einem besonderen vorzeitlichen Akt des ἐκλέγεσθαι die Rede. Aber andererseits erscheinen die ἐκλεκτοί namentlich am Ende, wo es sich um die letzte Drangsal und um die letzte endgiltige Errettung handelt, sozusagen in einem unantastbaren, nicht alterirbaren Bestand (Matth. 24, 22. 24. 31; Luk. 18, 7, beachte besonders das εἰ δυνατόν M. 24, 24), und zwar dies nicht bloß (worauf Ritschls Theorie ruht, s. u.) als Gesammtheit, als Gemeinde im ganzen, sondern auch als Einzelne (das πλανᾶν M. l. c. geht doch die Einzelnen als solche an). Nimmt man nun dies mit jenen Stellen Matth. 20, 23; 25, 34 (s. o.) zusammen, so ergibt sich der Satz, daſs das ἐκλεκτοὶ εἶναι in der Zeit und das als ἐκλεκτοί bestehen in der Endentscheidung doch wesentlich als das Resultat des letztlich in der Ewigkeit ruhenden göttlichen Wirkens anzusehen ist, und so ist das ἐκλεκτὸν εἶναι gleichsam in die Ewigkeit zurückverlegt, und mit Recht, weil in dieser seine einzige letzte Basis liegt. Kurz also: ἐκλεκτοί sind diejenigen, in welchen so, daſs sie ihrerseits nur das Heil anzunehmen hatten, sich kraft göttlichen Wirkens das ewige an sich universell gemeinte Heilsdekret partikularistisch verwirklicht hat.

Lehre der Apostelgeschichte und der nicht paulinischen Briefe. Diese Schriften geben dieselbe Anschauung wie die Reden Jesu, zum teil mit Übergang zur paulinischen Lehre, wie denn 1 Petr. 1, 1 der paulinische Terminus πρόγνωσις (s. u.) erscheint. Das ἐκλέγεσθαι ist hier — von der Apostel Erwälung zu ihrem Beruf act. 1. 2. 24; 6, 5 abgesehen — der innerzeitliche Akt der Versetzung aus der Weltgemeinschaft in die Reichsgenossenschaft Jak. 2, 5; 1 Petr. 1, 1; 2, 9 cf. 2 Joh. 1, 13; apoc. 17, 14. Die so geschehene ἐκλογή, welche die efficax gewordene κλῆσις ist, kann und soll der Christ selbst βεβαίαν ποιεῖσθαι durch entsprechendes Verhalten, 2 Petr. 1, 10. Aber andererseits prädominirt im Heilsempfang doch der göttliche Faktor so sehr, daſs eben die ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωήν (act. 13, 48) gerettet werden; wir erklären diesen Ausdruck änlich, wie die ἐκλογή zusammen mit dem ἑτοιμάζειν im Mund Jesu und wie (s. u.) die paulinischen Ausdrücke; aus dem Faktum des Gerettetseins nur durch Gottes Gnade verglichen mit den Nicht-geretteten wird der Rückschluſs auf göttliches Geordnetsein gemacht, one daſs das Nichterwänen der menschlichen mit bestimmenden Rezeptivität die absolute Exklusivität des göttlichen Faktors bedeuten würde. Wenn aber 1 Petr. 2, 8 auch ein göttliches Bestimmtwerden der Unglaubigen zum Fall (εἰς ὅ, sc. προςκόπτειν, καὶ ἐτέθησαν) gelehrt ist, so ruht dies auf der bei der Lehre Jesu geschilderten Anschauung von der durch Jesum und an ihm vollzogenen κρίσις, wobei die ethische Mitbedingtheit der göttlichen Dahingabe der selbst dem Heil sich widersetzenden nicht ausgeschlossen ist. Der Gedanke ist nur: wer so sich stellt, daſs Jesus ihm zum Fall wird, nun, dem soll er auch kraft göttlicher Ordnung dazu werden.

Die paulinische Lehre. Paulus lehrt als Basis des ganzen Heils nicht bloß im allgemeinen das göttliche θέλημα (Gal. 1, 4; 1 Tim. 2, 4), die εὐδοκία (1 Kor. 1, 21; Eph. 1, 5), sondern nennt, Jesu Andeutungen weiter ausfürend, ausdrücklich mehrere, aus diesem göttlichen ewigen Heilswillen fließenden vorzeitlichen Akte. Diese sind nach Röm. 8, 29 πρόθεσις (cf. Eph. 3, 11; 2 Tim. 1, 9) πρόγνωσις (cf. 1 Petr. l. c.) προορισμός. Hiemit stimmt Eph. 1, 4—9, nur daſs hier statt πρόγνωσις sofort die ἐκλογή auftritt und zwar als ebenfalls vorzeitlicher Akt (πρὸ καταβολῆς κόσμυ), wärend sie sonst (s. u.) bei Paulus ein innerzeitlicher Akt ist. Was nun zuerst πρόθεσις betrifft, so steht dasselbe, sowie das Verb. προτίθεσθαι (Eph. 1, 9) nie mit Bezug auf ein persönliches Objekt, es bezeichnet nur den Willensentschluſs des Heils an und für sich, daſs Erlösung u. s. w. sein soll, nicht wer die Erlösten sein sollen. Wenn also überhaupt eine persönliche Beziehung zu πρόθεσις beigebracht werden soll, so kann dies nur die ganze Menschheit sein, und der bekannte locus classicus im Streit der Lutherischen und Calvinischen 1 Tim. 2, 4 mit seinem πάντας ἀνθρώπυς θέλει σωθῆναι stimmt sicher mit der Anschauung des Römer- und Epheserbriefes. Nun erhält aber das göttliche προτίθεσθαι sofort eine Modalbestimmung durch ἐν αὐτῷ, Eph. 1, 9, was sicher = ἐν Χριστῷ (3, 11) ist: der göttliche Heils-

beschluſs geht in Christo vor sich, hat in diesem die Sphäre, das Element schon seines Seins an sich, dann natürlich die seiner Verwirklichung; nur indem Christus ist und das ist, was er ist (resp. werden soll), kann Vorsatz des Heils und Heil selbst sein. Daſs aber Christus selbst Gegenstand des göttlichen Dekrets, der erste electus sei, wie die Reformirten meinen, davon ist keine Rede. Selbstverständlich ist nun aber mit dem ἐν Χρ. mittelbar auch die Eine, unumgehbare Bedingung des Heilserlangs bezeichnet, und so, aber auch nur so wird der Gnadenuniversalismus hypothetisch und daher auch, dem Effekt (nicht der Absicht nach) partikularistisch. Und daher haben auch die beiden nächsten Akte, πρόγνωσις und προορισμός persönliche Objekte, Röm. 8, 29 οὓς προέγνω καὶ προώρισε u. s. w., Eph. 1, 5 προορίσας ἡμᾶς. Nun ist aber klar, die ἡμεῖς als bestimmte konkrete Einzelpersonen existiren erst mit ihrem geschichtlichen Auftreten in der Zeit; für die Ewigkeit vor der Zeit können sie nur existiren als Personen von bestimmtem Charakter, wie dieser durch das ἐν Χριστῷ gegeben ist; nicht daſs die Person a und b, sondern daſs diejenigen Personen, auf die das ἐν Χρ. Anwendung findet — und das ist bei ἡμεῖς der Fall — gerettet sein sollen, hat Gott verfügt. Die Beziehung des göttlichen vorzeitlichen Akts also auf konkrete einzelne, zeitlich existirende Individuen ist ein Rückschluſs aus der Zeit in die Ewigkeit, ist, wie bei jenem ἐκλεκτοί im Mund Jesu, eine ganz berechtigte Zurückdatirung des kraft des ewigen Gnadenwillens faktisch gewordenen in diesen Gnadenwillen selbst. Dagegen können wir Ritschl nicht Recht geben, wenn er mit aller Energie behauptet, es handle sich (außer Röm. 9, 11) überhaupt nie um Individuen, sondern immer nur um die Gemeinde als Ganzes bei diesem paulinischen ἡμεῖς (II S. 160 ff., III S. 100 ff.). Wenn die Epheserstellen, namentlich 3, 10 (ἐκκλησία) —12 diesen Satz dulden, obgleich schon hier z. B. 3, 12 Zwang angelegt werden muſs, um die Einzelnen möglichst beiseite zu schaffen, so ist das vollends Röm. 8, 28 ff. unmöglich: die κατὰ πρόθεσιν κλητοί, πολλοὶ ἀδελφοί u. s. f., die dann den Triumphgesang v. 31 ff. anstimmen, sind gewiſs nicht bloß als Ein corpus angeschaut, dessen Glieder eben absolut nur als Glieder dieses corpus, nicht der Einzelne für sich in Betracht kämen: zudem eine nichts weniger als evangelische Anschauung von der Gemeinde! Was nun aber die Begriffe πρόγνωσις und προορισμός selbst betrifft, so ist ersteres sicher, nach biblischem Sprachgebrauch (cf. das alttestamentl. ידע), nicht bloße praescientia im Sinne von rezeptivem Voraus wissen, sondern ist Vorausanerkennen der betreffenden, eben der in Christo seienden, als Heilsglieder; und durch προορισμός ist denselben die Versetzung in die Sphäre, das Gebiet (ὅρος) des Heils sicher gestellt. Diejenigen also, die in Christo sind, sind von Ewigkeit her von Gott als solche, bei denen die πρόθεσις ihren Zweck erreicht, anerkannt und ist Alles — sit venia verbo — so arrangirt, daſs das Heil ihnen zu teil werden muſs. Ob auch das Röm. 9, 23; Eph. 2, 10 gebrauchte, an Christi Lehre erinnernde προετοιμάζειν auf dieses vorzeitliche göttliche Arrangement geht oder auf die heilsorganisatorische Tätigkeit Gottes in der Zeit, können wir dahingestellt lassen. Das aber ist zweifellos, daſs von einem positiven vorzeitlichen Akt Gottes gegenüber denen, die verloren gehen, nirgends die Rede ist. Sie sind durch das ἐν Χριστῷ indirekt bedacht, d. h. als solche, die nicht in dieses Eine Heilsgebiet eintreten, faktisch und kraft göttlichen Willens ausgeschlossen; aber daſs diesen Personen als solchen an und für sich dasselbe gar nicht offen stände, ist nirgends nur auch angedeutet. — Die innerzeitlichen Akte, womit Gott das Heil applizirt, sind nach Röm. 8, 30 καλεῖν, δικαιοῦν, δοξάζειν. Unsere Aufgabe berürt aus dieser Lehre nur folgendes: einmal, durchaus ist es das historische Erlösungswerk Christi, was durch das Wort von Christo den Menschen nahegebracht wird; keineswegs erscheint der historische Christus nur als der Explikator eines an sich ewig fertigen, abgeschlossenen Werkes, sondern immer als der eigentliche Effizient des Heilswerkes, und dieses, sowie das Wort von demselben gilt allen Menschen, Tit. 2, 11. Auch der Rekurs Pauli auf das μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον, φανερωθὲν δὲ νῦν Röm. 16, 25 f. bezieht sich nie darauf, daſs, was Christus tat, nur Deklaration oder historisch-analyti-

sche Inswerksetzung des ewig fertigen gewesen sei, sondern darauf, dass in dem Wort von Christo, eben nur als Wort vom historischen Christus, das in die Öffentlichkeit trete (und jetzt erst treten könne), was Gott ewig vorhatte, aber, eben weil das Werk Christi noch nicht vollendet war, nicht kund tat, cf. Eph. 3, 9 f.; und die Stelle 2 Tim. 1, 9. 10 gibt eine klare Synthese der beiden Gedanken, des praktischen oder sachlichen, dass das Heil erst durch Christum gewirkt ist, und des erkenntnis-theoretischen, dass durch ihn die *πρόθεσις* als eine *χάρις δοθεῖσα πρὸ χρόνων αἰωνίων* kund getan sei, dass also durch dieses beides Leben und Unsterblichkeit durch Christi Evangelium ans Licht gesetzt sei (*φωτίσαντος*). Man sieht hier deutlich, wie das Bewusstsein, im zeitlichen Heilsbesitz das Ewige zu haben, die eigentliche Quelle all dieser Darstellungen ist. Sodann ist one weiteres deutlich, dass all jene Akte, *καλεῖν* u. s. w. die menschliche, freie Rezeptivität für ihr Wirksamwerden im Menschen voraussetzen. Aber allerdings, irgend etwas mehr, als bloße Rezeptivität, kommt dem Menschen absolut nicht zu. Gott ist wie Anfänger, so Vollender des guten Werks, Phil. 1, 6; was den Anfang betrifft, so ist des Menschen Sache, *δέχεσθαι τὸν λόγον* 1 Thess. 1, 6; 2, 13, aber nicht seine, sondern des Wortes Kraft ist es, die Leben wirkt, so auch im Fortgang ist es das Wort *ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύσσι* (1 Thess. 2, 13), Gott ist es, der uns muss *ἁγιάσαι ὁλοτελεῖς* u. s. w. (1 Thess. 5, 23), und doch ist der *ἁγιασμὸς* ein unsererseits geschehendes ethisches Tun des *θέλημα θεȣ̃* (1 Th. 4, 3, cf. Hebr. 12, 14). Ja gerade weil (*γὰρ*) Gott Alles wirkt, müssen die Christen selbst, aber eben demütig, *τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθαι* (Phil. 2, 12. 13). Da ist also von Antinomie des göttlichen und menschlichen Faktors gar keine Rede, sondern von naivster Verbindung beider, wie sie eben einfach der Lebenserfarung der Christen entspricht und jenem unter Nr. I von uns geschilderten Lebensverhältnis zwischen Gottes Geist und unserm Geist Ausdruck gibt. Je nachdem nun aber freilich das ethisch-religiöse Interesse den jeweiligen Hörern oder Lesern gegenüber es erfordert, kann und muss auf die eine Seite ein solches Übergewicht gelegt werden, dass die andere darunter leidet. Dies ist nun in gewissem Sinn für die Präponderanz des göttlichen Faktors der Fall bei der paulinischen Erwälungslehre. Zunächst zwar unterscheidet sich der paulinische Gebrauch von *ἐκλέγεσθαι, ἐκλογή* nicht von der Lehre des übrigen Neuen Testaments. In 1 Kor. 1, 27 f. steht *ἐκλέγεσθαι*, 1 Thess. 1, 4 *ἐκλογή* ganz so wie in der oben angefürten Stelle Jak. 2, 5, sie ist, wie 1 Kor. 1, 26 klar beweist, die efficax gewordene vocatio. Und das Adjektiv *ἐκλεκτοί* ist einfach s. v. a. die durch die Bekehrung aus der Welt heraus in die Christus- und Christengemeinschaft versetzten Glaubigen, Röm. 8, 33; 16, 13; Kol. 3, 12; 2 Tim. 2, 10; Tit. 1, 1, im wesentlichen identisch mit *οἱ ἅγιοι*. Bezeichnet also *ἐκλεκτοί*, änlich wie in den Reden Jesu, das Resultat der göttlichen Heilstätigkeit in der Zeit, so wird, wider änlich wie in Jesu Reden, von hier aus auf den ewigen, vorzeitlichen Grund zurückgeschlossen Eph. 1, 4, wo von *ἐκλέγεσθαι ἐν Χρ. πρὸ καταβολῆς κόσμȣ* die Rede ist. In ganz anderer Weise aber wird nun Römer 9 das Zeitliche mit dem Ewigen, die *ἐκλογὴ* mit dem göttlichen Grundakt der *πρόθεσις* zusammengenommen, wenn V. 11 von *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τȣ̃ θεȣ̃* die Rede ist. Was die Bedeutung dieses Ausdruckes an sich betrifft, so scheint — die Fassung von *ἐκλογή* als efficax gewordene vocatio vorausgesetzt — hier das Gegenteil von 8, 28 ausgesagt: dort sind die Berufenen (Auserwälten), die gemäß dem Vorsatz Berufenen, hier dagegen ist der Vorsatz ein gemäß der Auswal gefasster. Denn anders kann *ἡ κ. ἐκλ. προθ.* nicht übersetzt werden; und die neueren Erklärer gehen der Schwierigkeit aus dem Weg, wenn sie umschreiben, Meyer-Weiß, „der Vorsatz, der so gefasst wurde, dass in ihm eine Auswal getroffen wurde“, Godet „le dessein de Dieu conforme à l'élection, un plan de conduite que Dieu trace en vertu d'un choix“, besser Hofmann „ein Vorsatz, der seine Beschaffenheit davon hat, dass Gott erkürt, und dessen Ausfürung also in einem Tun bestehen wird, welches diesem Küren gleichartig ist“. Wir müssen Weiß Unrecht geben, wenn er sagt, weder gehe die *πρόθεσις* der *ἐκλογή* voran noch umgekehrt; denn vielmehr ist in der Tat das letztere der Fall: das, nach was oder gemäß

(κατά) dessen das andere geschieht, geht diesem voran, aber selbstverständlich hier eben ideell, im Gedanken Gottes. Gott setzt sich von Anfang an vor, dem und nur dem, den er erwält, das Heil zu geben; insofern folgt die πρόϑ. der ἐκλ., erstere richtet sich nach letzterer. Darin liegt dann von selbst der andere Gedanke, der aber nicht als Übersetzung von ἡ κ. ἐ. πρ. etwa mit „der in Form der Auswal effektiv werdende Vorsatz" auftreten darf, nämlich dass die Ausfürung des ewigen Vorsatzes in der Zeit in der Weise der Wal vor sich gehe. Aber auch wenn so nach unserer Ansicht Paulus hier wirklich schon die Wal unter den Menschen in das vorzeitliche Tun Gottes hineinverlegt — und dass das seine Meinung ist, beweist ja das gewälte Beispiel von Rebekkas Sönen, unter denen vor der Geburt der Jüngere dem Älteren vorgezogen wurde —, auch dann fragt sich noch zuerst, auf was denn diese Wal sich beziehe. Und da kann doch nach dem ganzen klaren Sinne von Röm. 9, 11 ff., sowie nach dem Charakter der ganzen, im Abschnitt Kap. 9—11 verhandelten Frage über Israel und die Heiden darüber kein Streit ist, dass es sich eben um die geschichtliche Teilnahme an der geschichtlichen Heilsveranstaltung als solcher handelt. Die Beispiele von Esau und Jakob, Pharao und Israel bewegen sich auf dem Gebiet der Zugelassenheit zu — oder Ausgeschlossenheit von der theokratischen Bundesgemeinschaft. Und auch bei der für Paulus im Zusammenhang vorliegenden Hauptfrage des Übergangs des Reiches Gottes von Israel zu den Heiden ist es nicht die Frage des persönlichen ewigen Heilserlangs der Einzelnen, deren ewige Seligkeit oder Verdammnis, was ihm im Vordergrund steht, sondern die Frage, nach welchem Prinzip die nunmehrige Ausschließung Israels im ganzen vom Reich, von der Kirche Christi und die Hereinnahme der Heidenschaft im ganzen in die Sphäre des Heils zu entscheiden sei. Und da ist ihm das erste (aber nicht einzige) Interesse, jeden Hochmut, jedes Trotzen von Menschen auf den Heilsbesitz niederzuschlagen, und deswegen ist sein erster Satz: darüber wer in die Heilsanstalt (Alttestamentlich: in die Theokratie, Neutestamentlich: in die Kirche) hineingelassen und wer aus ihr ausgeschlossen wird, darüber entscheidet Gottes freie vorzeitliche Wal und ein walmäßig ergehender Beschluss, kraft dessen dann die Sache vor sich geht. Dass dann in Kap. 10 u. 11 auch noch andere Gesichtspunkte, der der Schuld des Unglaubens u. s. w. herbeigezogen wird, ist bekannt. Was also in unserem Kapitel in modifizirter Bedeutung verglichen mit Kap. 8 auftritt, das ist πρόϑεσις, nicht ἐκλογή. Ersteres wird sozusagen seiner hohen Stellung am allerersten Anfang des ewigen Tuns Gottes etwas entnommen, und wird inhaltlich auf das ewige und letzte definitive Heil der Christen nur noch mittelbar insofern bezogen, als ja freilich die diesseitige Heilsgemeinschaft das medium des ewigen Heilserlangs ist, aber der Eine Nachdruck fällt nur auf die erstere. Dagegen mit der ἐκλογή bleibt Paulus doch auch hier im wesentlichen in seinem sonstigen Gedankenkreis, es handelt sich um die historische, innerzeitliche, partikularistische Verwirklichung der Heilsgedanken Gottes, um die Art und Weise und die Reihenfolge, in welcher Gott nach rein freiem Ermessen Menschen in die Sphäre des Heils, die Gemeinde eintreten läßt oder dies ihnen unmöglich macht. Hier hat der oben bekämpfte Ritschl'sche Gedanke, dass es sich nicht um die Einzelnen, sondern um ganze Gemeinschaften handle, sein relatives Recht; für diese irdische Heilsgemeinschaft als solche kommt der Einzelne wesentlich als Glied der Gesamtheit, also nicht als die Person a und b, sondern als Jude, Heide, Grieche, Germane u. s. w. in Betracht; sobald aber eben diese irdische Heilsgemeinschaft ins Auge gefasst wird als wirklich zum Heil, zum ewigen Leben helfend, so treten auch sofort die Individuen als solche auf, und redet auch, wie wir gleich sehen werden, Paulus in Röm. 9 anders. Wenn wir aber nach dem Gesagten die ἐκλογή Röm. 9 zwar nicht, wie Dorner will (II S. 703) bloß auf die Berufung, sondern auf diese als efficax gewordene, also auf den Eintritt in die Heilsgemeinschaft selbst beziehen, so ist nun auch klar, was das diesem ἐλεεῖν zur Seite gehende σκληρύνειν (V. 18, cf. μισεῖν V. 13) besagen soll. Dasselbe ist nicht auf den Begriff des „hart Behandelns", auch nicht des bloß privativen „Nichtzulassens" zum historischen Heilsgenuss abzuschwächen, sondern

ist ein positives Ausschließen, ja Unfähigmachen für denselben, wovon ja die Geschichte so mancher Völker und ihrer einzelnen Glieder mit ihrer angeborenen, ererbten geistigen Stumpfheit so viele schlagende Exempel bietet. Und es findet auch hiefür einfach ein göttliches *θέλειν*, eine Willensverfügung Gottes statt, für die wir im einzelnen Fall möglicherweise gar kein Motiv entdecken. Die Betreffenden stehen in der Tat als *σκεύη ὀργῆς* den *σκεύη ἐλέος* gegenüber. Aber einesteils hat auch dieses *σκληρύνειν* seinen Bezug nur auf den historischen Ausschluſs von der Heilsgemeinschaft; und wenn man bedenkt, wie Paulus Röm. 2, 7 ff. 14 ff. auch Nichtchristen die Möglichkeit des Bestehens vor dem letzten Gericht eröffnet, so ist klar, daſs mit jenem zeitlichen Ausschluſs der ewige noch nicht absolut notwendig gegeben ist. Anderenteils ist schon für jenen, vollends für diesen, da wo es sich um ewige *ἀπώλεια* solcher *σκεύη ὀργῆς* handelt, zugleich die ethische Begründung — auch wenn wir Menschen in dieselbe für jetzt nicht so hineinsehen, vorausgesetzt, was Pharaos Beispiel am besten beweist. Trägt ja nach V. 22 derselbe Gott, der seinen Zorn und seine Macht kund tun will, eben die *σκεύη ὀργῆς ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ*; da die göttliche *μακροθυμία* nach gesamter neutestamentlicher, auch paulinischer Lehre (Röm. 2, 4) immer ein Fristlassen zur Buße bedeutet, so kann der Sinn dieses vielbesprochenen Satzes nur der sein, daſs Gott über solche Zornsgefäße, die er mit Langmut getragen und die trotzdem sich nicht gebessert haben, mit vollem Recht seinen Zorn, der eben für solche bestimmt ist, ausschütten kann. Bei solchen also handelt es sich dann freilich nicht mehr um bloße Ausschließung vom historischen Heilsgenuſs, sondern um *ἀπώλεια*, und dazu sind solche *κατηρτισμένα*, was aber nicht gleich *προκατηρτισμένα* ist und wobei nicht *ὑπ᾽ ἀυτοῦ* steht. Daſs sie also das wurden, ist zwar göttliches Gericht, aber nicht ein göttliches arbiträres Dekretum, das nicht zugleich sittlich, durch das Verhalten der Betreffenden motivirt wäre. Dagegen freilich bei den *σκεύη ἐλέος* ist die göttliche Aktivität das Eine entscheidende: *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*. Daſs aber dieser göttlichen Aktivität menschliche Rezeptivität entsprechen muſs, beweist dann die ganze folgende Exposition des Apostels. So ist freilich das Resultat der ganzen paulinischen Lehre, daſs Menschenruhm aus ist, aber von einem Gott, der in seinem arbitrium und in seiner Macht mit den Menschen spielt und ihr ewiges Loos von vornherein partikularistisch-dualistisch, one alle ethische Rücksichten, entscheidet, ist keine Rede.

3) Dogmatisches Resultat. Da wir bei Darlegung der allgemeinen Gesichtspunkte, sodann bei der Exegese unsere Anschauung mehrfach haben hervortreten lassen, so können wir uns auf Folgendes beschränken: a) Das ewige Verhältnis Gottes zum menschlichen Heil. Da es Ewigkeits-Güter und Kräfte sind, die an den Menschen im Reich Christi herantreten, so ist es auch ein Tun, ein Agiren der göttlichen Ewigkeit, was der geschichtlichen Applikation derselben an die in der Zeit lebenden Menschen zu Grunde liegt. Nun ist aber schon die Vorstellung der göttlichen Ewigkeit als vor der Zeit so liegend, daſs letztere und erstere zwei getrennte spatia sind, sodann ist die Vorstellung jenes göttlichen Tuns als eines besonderen, vom allgemeinen Offenbarungswillen sich abhebenden Aktes, vollends die Teilung desselben in drei Akte, *πρόθεσις, πρόγνωσις, προορισμὸς*, das Alles ist die freilich unumgänglich notwendige und berechtigte, anthropomorphistische Form für die Warheit, daſs in dem Einen Entschluſs oder vielmehr in der Einen Selbstbewegung Gottes zur Offenbarung, zur Erschließung seines Lebens für Menschen eo ipso auch alle Konsequenzen derselben beschlossen liegen, also sowol überhaupt die Lebens- oder Selbstmitteilung Gottes an Menschen, als diejenige Modifizirbarkeit derselben, welche durch die Freiheit des gottebenbildlichen Geschöpfs, also auch durch dessen gottwidriges Verhalten hervorgerufen wird. Der Satz der lutherischen Dogmatik, daſs die praedestinatio keine absoluta, sondern ordinata und conditionata sei, die Betonung des *ἐν Χριστῷ* schon in der Konkordienformel ist von entscheidender Bedeutung. Mit dem Entschluſs der Lebensoffenbarung überhaupt ist auch Christus als der Eine Lebensfonds für die Menschen und mit dem Entschluſs der Heilsoffenbarung für Sünder ist auch Christus als der Eine Heiland gesetzt,

ebendaher auch der Glaube als das Eine subjektive Mittel, Christum zu ergreifen. So gewiss damit in die göttliche Prothese auch indirekt alle Vermittlungen, Verflechtungen, ja Verwicklungen der Heilsausfürung hineingenommen sind, so gewiss ist sie hiemit auch, wie Beck sagt (Lehrwissenschaft S. 165 ff.) das Prototyp dieses Ineinander mit seinen Nüancen als einheitliches und gegliedertes Ganzes. Die *σοφία θεοῦ* ist ebenso *πολυποίκιλος* als Eine. Eben daher genügt es aber unmöglich, auf die bloße praescientia Gottes als das Ausgleichmittel zwischen Gottes Dekret und der menschlichen Freiheit zurückzugehen; das prae in praescientia ist ja Anthropopathismus, und von göttlicher Passivität, bloßem Zulassen Gottes wissen wir nichts. Nach unserer unter Nr. I dargelegten Anschauung von Ewigkeit und Zeit müssen wir vielmehr sagen: sobald einmal Gott sich als offenbarer Gott gesetzt hat, so besteht zwischen Ihm und der Welt, speziell den Menschen ein unaufhörliches Hin- und Hergehen von einerseits (göttlicherseits) wirkenden Kräften und Substanzen, zusammengefaßt im Odem oder Geist Gottes in seinen verschiedenen Stufen, andererseits (menschlicherseits) Aufnehmen, resp. Abstoßen dieser Kräfte und Substanzen, wobei das, was dem Menschen rein für sich bleibt, lediglich das Wirkenlassen, resp. Nichtwirkenlassen Gottes in ihn hinein und durch ihn ist; und im letzteren Fall wirkt eben doch auch Gott durch ihn, aber zum Gericht. Wird nun dieses Verhältnis in die anthropomorphistische Form der von der Zeit getrennten, vorzeitlichen Ewigkeit übersetzt, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, daſs das, was bei diesem Wechselspiel ewiglebendiger göttlicher Aktivität und menschlicher Rezeptivität auf Seite Gottes fällt, zu vorzeitlichen Akten Gottes wird, welche den Lebens- und Heilserlang der Menschen determiniren. Dadurch entsteht dann auch der Schein eines göttlichen teils arbiträren, teils starren, unlebendigen, ein für allemal fertigen Dekretirens über die Menschen, wärend der eigentliche Sinn nur der ist, daſs mitten in der ungemeinen Elastizität und Nüancirfähigkeit der göttlichen Lebenserschließung gegenüber dem freien Menschen doch nicht bloß die Eine wirkende Kraft nur auf Seiten Gottes ist, sondern auch die Eine Teleologie von dem allein souveränen Gott mit Meisterhand durchgefürt, Alles mitten im Wandel der Menschen und ihrer Loose doch wandellos dem Einen Ziel Gottes zugefürt wird. So ist auch klar, daſs der ewige Inhalt der Prothese direkt nur ein positiver und ein sachlicher ist, das Leben Gottes als den Menschen erschlossen; ein persönlicher ist er nur, weil das *ἐν Χριστῷ* notwendig eben Menschen von bestimmtem Charakter, eben die in Christo seienden, als des Heils teilhaftig werdend ponirt. Vorausgesehen und vorausbestimmt sind diese eben insofern, als das göttliche Arrangement des Lebens diese Bestimmtheit in sich selbst hat, daſs der *ὅρος* oder die Türe des Lebens nur für solche Menschen offen ist; für solche ist zum voraus ein Plätzchen bestimmt, und so dürfen die, welche *ἐν Χριστῷ* sind, diese Plätze als für sie sozusagen von Ewigkeit her reservirt und sich für diese bestimmt ansehen. Etwas Negatives aber liegt in der *πρόθεσις* durch die Konsequenz der Bestimmtheit *ἐν Χριστῷ*, die nicht in Christo seienden sollen nach göttlichem Willen draußen bleiben, und innerhalb jener Bewegung zwischen Gott und Mensch agirt Gott gerichtlich geradezu auf dieses Ausgeschlossensein derer, die Christum nicht annehmen, hin. Endlich liegt in dem Gesagten auch, wie wir bei der Exegese angedeutet haben, unsere Stellung zu der von Schleiermacher (Glaubenslehre § 119), Lipsius (S. 421) u. a., namentlich Ritschl (s. o.) vertretenen Anschauung, daſs nur die Gemeinschaft, die Gemeinde als solche, als Ganzes Gegenstand der göttlichen Erwälung sei. Was hievon für die innerzeitliche Entwicklung der Heilsoffenbarung — und auf diese, sowie ihr Resultat sollte man den Ausdruck „Erwälung" beschränken — richtig ist, haben wir gesehen und wird unten noch deutlich werden; aber für das ewige göttliche Tun können wir hievon nur eben den Gedanken anerkennen, daſs die Einzelnen nicht nach ihrem zufälligen Personalstand, sondern eben nach ihrem christlichen Charakter, als Angehörige Christi und seiner Gemeinde (dieses Wort aber im biblischen Sinn genommen, ecclesia stricte dicta) Gegenstand der göttlichen Vorherbestimmung sind.

b) Das innerzeitliche Verhältnis ist im allgemeinen durch die

Wechselwirkung göttlicher Aktivität und menschlicher Rezeptivität, resp. menschlicher widergöttlicher Aktivität und göttlicher Negation derselben bestimmt. Dabei ergibt sich aber entsprechend dem Charakter des Zeitlebens ein Unterschied, wonach am einen Punkt der göttliche, am andern der menschliche Faktor eine dominirende Stellung einnimmt. Auf dem Gebiet der sog. gratia praeparans, ehe die eigentlich neutestamentliche vocatio an den Menschen herantritt, dominirt — auf Grund der fürs Gute disponirenden Wirksamkeit des Logos spermaticos, s. die Bem. zu Joh. 3, 19 ff. — der menschliche Faktor. Es ist ja wesentlich eine gesetzliche Sittlichkeit und Religiosität, was jene ἐργαζόμενοι δικαιοσύνην (act. 10, 35) haben, daher auch immer die Gefar der ἐμὴ δικαιοσύνη ἡ ἐκ νόμȣ Phil. 3, 9. Aber das höchste, was solche Gerechte leisten können, ist das Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit, also der völlige Verzicht auf Selbsthilfe. Und so tritt denn mit dem Beginn des spezifisch christlichen Heilswirkens, mit der vocatio, der göttliche, der Gnaden-Faktor durchaus dominirend auf. Das Anerbot des Heils an Völker und Einzelne mit Ausschluss, ja direkter Zurückstoßung anderer, die Wal der Zeiten und Modalitäten u. s. w., Alles was zur ἐκλογή im Sinn von Röm. 9 gehört, ist ganz nur Sache göttlicher Willensbestimmung. Diese ist immer ebenso eine weise als gerechte; sie berücksichtigt z. B. Empfänglichkeit und Fähigkeit der betreffenden Menschen, Völker, Racen u. s. w., sie vollzieht möglicherweise in langem Ausschluss eines Volkes vom Evangelium das Gericht über einen verderbten Organismus, wobei der Einzelne unter der Gemeinschaft, auch bis auf einen gewissen Grad die Nachkommen unter den Vorfaren leiden. Aber das eigentliche Motiv des göttlichen Handelns, namentlich des positiven, des Anerbietens des Heils, bildet nur die göttliche Willensbestimmung, die Gnade. Und dem Leiden des Einzelnen unter der Gemeinschaft steht auch ein Genuss zur Seite, den der Einzelne von der Gemeinschaft hat. Sodann, der Partikularismus ist immer zugleich Mittel des Universalismus, sodass stets genau an denjenigen Punkten, aber auch nur an denjenigen die göttliche Heilsanerbietung einsetzt, von denen aus in weitere Kreise hin der Wellenschlag der dadurch hervorgebrachten Bewegung sich fortsetzen kann. Endlich ist festzuhalten, dass, wenn ein Individuum durch seine Angehörigkeit an einen Organismus jenem göttlichen σκληρύνειν unterliegt, damit über seine persönliche ewige Verdammnis noch nicht entschieden ist, das letzte Urteil über ihn vielmehr von seinem ethisch-religiösen Verhalten innerhalb seiner Stufe, also gegenüber den ihm zu Gebot stehenden Kräften, den ihm obliegenden Pflichten u. s. w. abhängt. — Ist aber einmal kraft freier göttlicher Tat das Heilsanerbot erfolgt, so treten zwar sofort auch die hierin, im Wort Gottes beschlossenen Kräfte ins Spiel, und nur kraft dieser, durch den Geist, kommt überhaupt Heil zu Stande, und für die Frage, was causa des Gerettetwerdens sei, ist alle und jede synergistische Vorstellung durchaus abzuweisen. Den Menschen kommt nach dem schönen Ausdruck der lutherischen Lehre nur manus mendica peccatoris zu. Aber damit ist doch zwar nicht für die causa, wol aber für die Aneignung des göttlich causirten Heils die Entscheidung dem Menschen übergeben, es ist doch in seine Hand gelegt, wie er zu der Gnade, die Gnade ist und bleibt, sich stellen, ob er sich effektiv zu einem electus machen lassen will. Eben dies, das Gott wirken lassen, ist des Menschen Anteil, sonst nichts, dies aber auch ganz. Wir statuiren also mit dem Eintritt der vocatio zum Zweck ihres efficax werden ein mystisch-lebendiges Ineinander des göttlichen und menschlichen und zwar beiderseits wirklich freien Tuns. Wir glauben nicht, dass Dorners (II, S. 718 ff.) Darstellung ganz genügt, wonach der gratia praeveniens (in der vocatio) die Schaffung der Freiheit zur Kraft der Entscheidung zukommt, wodurch der Mensch seiner Freiheit wider gegeben wird, die nur den entscheidenden Lebensentschluss fassen und in kindlicher Hingabe den Glaubensakt vollbringen kann. Wenn hiebei wirklich gemeint ist, nur der Gebrauch einer jetzt erst geschenkten Kraft sei die Sache des Menschen, so ist dies nichts anders, als was Kahnis (II, S. 250 f.) so ausdrückt: die Kraft zu glauben sei bloß erzeugt von dem durchs Wort in uns tretenden Geist, dagegen der Glaube selbst sei Akt des menschlichen Geistes, wobei Kahnis das bezeichnende Bild braucht:

nur durch das Licht kann das Auge sehen, aber das Sehen selbst ist ein Handeln des Auges. Und doch trifft das nicht; denn nicht das von Außen einströmende Licht, sondern die immanente Sehkraft ist die eigentliche Kraft des Sehens. Nun, so ist eben auch im unwidergeborenen Menschen, freilich nur von göttlicher Naturausrüstung herstammend und erhalten nur kraft der gratia praeparans, d. h. durch jenes oben beschriebene Wirken Gottes auch auf den Nichtchristen, eine geistliche Sehkraft, die Glaubenskraft vorhanden; und mit vollem Recht vertreten nicht bloß J. Müller (Dogm. Abhandlungen), sondern auch Luthardt, Thomasius u. a. gegenüber Frank und anderen neueren Versuchen, die streng lutherische Lehre vom absoluten Verlust der Freiheit wider zu begründen, eine bedeutende Modifikation der Lehre von der justitia civilis. Die Männer, die nach Hebr. 11, 1 ff. geglaubt haben, waren keine Christen, waren noch nicht der neutestamentlichen vocatio teilhaftig geworden, aber allerdings sie alle sind *μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας — ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι* (v. 13. 40). Ob der Mensch die noch in ihm vorhandene Glaubenskraft als Sehnsucht nach dem Heil und als sich öffnen für das Heil betätigen will, das ist seine Sache. Aber mit dieser ihm immanenten Gotteskraft, deren Wirkungsfähigkeit selbst schon vom religiös-ethischen Verhalten des Menschen mit abhängt, schließt sich dann in der vocatio die von außen herkommende, homogene Kraft des Wortes und Geistes zusammen; dass in letzterer die erstere ihr Ziel, ihre Füllung findet, beweisen die primi motus inevitabiles, aber auch mit all dem ist es Sache des menschlichen freien Willens, ob und wie er diese Kraft sich aneignet, verwendet und demgemäß gerettet wird. Widerum andererseits mit alledem ist doch und bleibt nicht bloß die Darreichung der Lebenssubstanz, womit des Menschen sich öffnender geistiger Mund gefüllt werden soll (also der *δικαιοσύνη*) absolut nur Gottes Sache, sondern Gott selbst ist auch in Allem das eigentliche Agens. Er ist es, der schon in jener s. v. v. natürlichen Glaubenskraft und vollends in der Kraft des Wortes wirkt, Er der Herr, der der Geist ist. Es ist ein unendlich kleines und doch unendlich großes, was dem Menschen bleibt: Gott in sich wirken lassen oder nicht. Aber, wie schon hervorgehoben wurde, auch wenn der Mensch nicht will, so wirkt doch Gott in ihm und durch ihn, aber zum Tod, also auch zuerst zur Sünde hin, ihn dahingebend genau in dem Maß als die Selbstabwendung des Sünders von Gott die Zurückziehung Gottes und damit des Lebens von ihm zur natürlichen Folge hat. Umgekehrt, wo die vocatio efficax zur Widergeburt gefürt hat, da findet auch wider kein bloßes cooperari von zwei coordinirten Faktoren, dem göttlichen und dem menschlichen statt, sondern ein immer vollkommeneres Gott in sich und durch sich wirken lassen, ein lebensvolles Ineinander, wie es des Apostels Wort zeigt: *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* Gal. 2, 20, *οὐκ ἐγώ, ἀλλὰ ἡ χάρις*, 1 Kor. 15, 10. Das Ziel der Mystik, das stille sein und ruhen in Gott und Ihn so in sich wirken lassen, wie die zarten Blumen der Sonne stille halten — leider ein dem modernen Christentum ganz abhanden gekommenes Ideal —, das ist, richtig verstanden, wirklich das Ziel des Christenlebens. Und je mehr dasselbe der Ewigkeit entgegenreift, um so mehr erfärt und erkennt der Christ, dass es Ewigkeitskräfte und ewige Akte Gottes sind, denen er Alles verdankt, um so mehr schließt sich sein endliches Erfundenwerden als electus mit der ewigen Bestimmung zum Heil zusammen. —

Zur Litteratur: Die biblische Lehre betr. vgl. für das A. T.: Oehler und Schultz, A. T. Theol.; zum N. T. besonders die Kommentare von Meyer, Hofmann, Godet zum Römerbrief, Beck zu Röm. 9; von dogmatischen Werken besonders die angefürten von Ritschl, Luthardt, Kahnis, Frank, Beck, Dorner, Müller, Lipsius. **Robert Kübel.**

Präkonisation, von dem in der Latinität des Mittelalters üblichen praeconizare, praeconisare, in dem Sinne von praeconari (s. Du Fresne s. h. v.), „öffentlich verkünden", nennt man den Akt, durch welchen der Papst in der Versammlung der Kardinäle die durch die Prüfungen derselben geeignet befundenen Prälaten als Bischöfe proklamirt und ihnen bestimmte Bischofssitze überweist.

H. F. Jacobson †.

Prämonstratenser. Das ist der Name von Chorherren des Ordens, welchen Norbert in der ersten Hälfte des 12. Jarhunderts gegründet hat. Den Namen haben sie von Prémontré (Praemonstratum), einem Orte zwischen Rheims und Laon in der Champagne, wo das Stammkloster im Jare 1121 errichtet worden ist. Dieser Orden hat in allen Ländern der katholischen Christenheit Ausbreitung gefunden. Neben Prämonstratensern hat es auch Prämonstratenserinnen gegeben. Man zälte einst 1000 Abteien von Chorherren, 500 Abteien von Chorfrauen, 300 Probsteien und 100 Prioreien. Damals hatte der Orden 30 Provinzen, welche Circarien genannt wurden. Jeder derselben stand ein Circator vor. Sonst wurde auch ein Recht anerkannt, das aus der Abzweigung eines Klosters aus einem älteren abgeleitet war. Die höchste Ehre genossen die Äbte der vier ältesten Stiftungen Prémontré, St. Martin, Floreff und Cuissy. Sie waren die Väter des Ordens. Sie hatten das Recht der Visitation sämtlicher Klöster. Der Abt von Prémontré bildete als Generalabt die Spitze des Ordens und hatte die Oberleitung desselben in seinen Händen. Eine besondere Stellung nahm die sächsische Circarie ein. Ihr Circator war der Propst zu Magdeburg. Er gebot über 13 Abteien und über die Domkapitel von Brandenburg, Havelberg und Ratzeburg. Die genannten vier Bischofssitze sind fast ausnahmslos von Prämonstratensern besetzt gewesen. Auch die spanische Circarie hatte sich als eine Kongregation unter einem Generalvikar von Prémontré unabhängig gemacht. Der Orden ist übrigens sehr zeitig von der Gerichtsbarkeit der Bischöfe befreit und unmittelbar unter den Papst gestellt worden. Als Ordensregel galt die sog. Regel des Augustinus. Dazu waren aber gleich vom Stifter besondere Bestimmungen gefügt worden. Als Gesetzbuch kann man die Statuten vom Jare 1630 betrachten, in denen nur erneuert und befestigt wurde, was anfänglich in Kraft gewesen war. Die gottesdienstlichen Vorschriften sind ziemlich peinlich, enthalten aber nichts Eigentümliches, als dass der Jungfrau Maria eine besondere Devotion bezeigt werden soll. Fleischgenuss ist eigentlich ganz und gar untersagt. Fasten sind häufig. Die Geißel spielt eine große Rolle. Man bedient sich ihrer regelmäßig zur Abtötung des Fleisches, sie wird aber auch als Strafmittel gebraucht. Täglich soll Bußkapitel gehalten werden. Die Sünden werden in geringe, mittlere, schwere und schwerere eingeteilt und nach den verschiedenen Klassen mit verschiedenen Pönitenzen belegt. Die leichtesten Strafen sind Hersagen einiger Gebete und Abbitte im Konvente, die schwersten lebenslängliche Einkerkerung und schimpfliche Ausstoßung aus dem Orden. Die Tracht der Prämonstratenser ist durchaus weiß und besteht in Tunika, Skapulier, Kappe und viereckigem Baret. Wenn sie ausgehen, nehmen sie statt der letzten beiden Stücke einen großen Mantel und einen breitkrämpigen runden Hut. Auf dem Arme tragen sie einen Pelz. Die Prämonstratenserinnen unterscheiden sich in der Tracht nur durch Schleier und Vortuch.

Im Folgenden soll noch von der Entstehung und den Schicksalen des Ordens gehandelt und Norbert samt seinem Werke der Kritik unterworfen werden.

Norbert von Gennep wurde im Jare 1082 oder 1085 in der Stadt Xanten auf der linken Seite des Niederrheins im Herzogtum Cleve geboren. Seine hochadelige Abstammung brachte ihm in jungen Jaren die Stelle eines Kanonikus in Xanten, ebenso eine in Köln und andere Pfründen ein. Er war mit dem Kaiser Heinrich V. verwandt und wurde dessen Hofkapellan. Mit dem Kaiser scheint er im J. 1111 in Rom gewesen zu sein. Gewiss haben wir ihn auf der gegenpäpstlichen und weltfreundlichen Seite zu suchen. Wir dürfen ihm die theologische und klassisch lateinische Bildung seiner Zeit nicht geradezu absprechen, aber wir wissen doch nur bestimmt, dass er herrlich und in Freuden am kaiserlichen Hofe, in Köln beim Erzbischof Friedrich I. und in Xanten lebte. Im J. 1114 geschah es nun, dass er einmal in der Nähe seiner Heimat auf einem Vergnügungsritte von einem Gewitter ereilt wurde und dass er Änliches erfur, wie Paulus und Luther. Nachdem er von seiner Betäubung erwacht war, begab er sich in ein Kloster bei Köln. Im J. 1115 legte er im Dome zu Köln die reiche Hoftracht ab und nahm dafür einen aus Schaffellen bestehenden und mit einem

Stricke zusammengehaltenen Rock. Nun ließ er sich vom Erzbischof die Weihen zum Diakonus und zum Priester geben (zum Kanonikat waren nur die niederen Weihen bis zum Subdiakonat nötig) und ging in das Chorherrenstift zu Xanten zurück. Die Bestimmungen der Regel der vita canonica und die von ihm übernommenen Verpflichtungen eines Priesters bewogen ihn, sich mit Ermanungsreden an seine Stiftsgenossen und an das Volk zu wenden. Jene schlugen mit Hohn jeden Versuch, sie zu reformiren, zurück. Norbert wandte sich nun immer ausschließlicher an das Volk, das er von Xanten aus weit umherziehend in Aufregung brachte. Dafür wurde er 1118 auf einer Kirchenversammlung zu Fritzlar von Bischöfen, Äbten und Geistlichen verklagt. Sie warfen ihm sein unberufenes Predigen und sein Büßergewand vor, das er als ein Besitzer großer Güter und reicher Pfründen nur zum Scheine und zur Verfürung des Volkes anlege. Er entledigte sich nun aller seiner Stellen und Einkünfte, verkaufte seine Güter, teilte das Geld an die Armen aus und behielt nur 10 Mark Silber, ein Maultier und das nötigste Altargeräte. Er zog hinweg und suchte den Papst Gelasius in Languedoc auf, um von ihm Absolution, Segen und Vollmacht, als freier Reise- und Bußprediger die Christenheit zu durchwandern, auf dass es besser mit ihr werde, zu erbitten. Das war Abfall von der kaiserlichen Partei und Übergang zum gegenkaiserlichen, hildebrandinisch gesinnten Papst. Norbert erhielt in den ersten Tagen des November 1118 die Erfüllung seiner Bitte und nun wanderte er in seiner armseligen Tracht und mit bloßen Füßen, begleitet von zwei Laienbrüdern, in Frankreich umher. Er vermied die Gemeinschaft mit Klerikern und Mönchen und gab sich mit herzgewinnendem Erbarmen, mit glühender Predigt und mit rückhaltlosem Vertrauen ganz an das Volk hin. Warscheinlich geschah das nicht one Rücksicht auf allerlei Ketzer, welche dem Volke alles und jedes Vertrauen auf die römische Priesterkirche zu nehmen suchten. Norberts Erfolge waren groß. Man sah ihn Wunder tun und verehrte ihn als einen Heiligen. Dennoch würde er nur eine vorübergehende Erscheinung one nachhaltige Wirkung gewesen sein, wenn er nicht im Jare 1119 in Valenciennes einen Schüler und Mitarbeiter von begeisterter Hingebung und ausdauernder Geisteskraft gefunden hätte. Das war Hugo des Fossees, Hofkapellan des Bischofs von Cambray. Jetzt wurde der höhere Klerus im Norden Frankreichs auf Norbert aufmerksam und es gab Bischöfe, welche sich selbst, ihre Geistlichkeit und ihre Diözesanen zum Curialismus und zum Asketismus bekehren und sich Norberts als eines Fürers zum Papste, eines Reformators ihrer Domkapitel und eines Bezwingers des vorwitzigen Volkes bedienen wollten. Bartholomäus, Bischof von Laon, bemächtigte sich seiner zu diesem Zwecke bei Gelgenheit einer Kirchenversammlung, welche im Oktober und November 1119 in Rheims gehalten wurde. Er stellte ihn dem Papste Calixt II. vor, erwirkte für ihn von neuem die oberhirtliche Genehmigung seiner Tätigkeit und für sich die Erlaubnis, den Norbert in seiner Diözese behalten zu dürfen. Norbert sollte zunächst die Kanoniker zu St. Martin in Laon zu einem Leben nach der Regel bekehren. Aber es gelang ihm ebensowenig, wie einst in Xanten. Er passte zu solchen Reformationen, die gewiss ihre Schwierigkeiten hatten, gar nicht. Man musste ihn an die Spitze einer neuen Unternehmung stellen, die gleich nach seinen Grundsätzen eingerichtet zur Pflegeanstalt der römisch-asketischen Richtung und zur Musterschule der Kleriker werden konnte. Für die mönchisch-klerikale Niederlassung wurde ein Ort gesucht. Norbert hat mehrere ihm dargebotene verworfen und sich mit Berufung auf ein himmlisches Gesicht für ein Tal im Walde von Coucy, wo eine dem Täufer Johannes gewidmete Kapelle stand, entschieden (er mochte wol in Johannes sein Vorbild sehn). Der gewälte Ort wurde von ihm Praemonstratum oder Pratum monstratum genannt. Hier siedelte er sich 1120 an und im folgenden Jare wurde das Kloster gebaut, in welchem er mit 7 Genossen in der am Anfang geschilderten Weise zu leben begann. Schon durch das angenommene weiße Gewand, das er von der Jungfrau Maria selbst erhalten zu haben behauptete, sehen wir seine Stiftung in die Reihe der Erscheinungen versetzt, welche seit Anfang des 11. Jarhunderts auf dem Gebiete des Mönchtums aufgetreten waren und deren größte damals in Norberts

Blüte unter Bernhard von Clairvaux erblühte. Wir haben weiße Mönche, Nachbilder der Cisterzienser, keine Kanoniker vor uns. Eine kurze Zeit lebten die Religiosen in großer Armut. Aber bald mehrte sich mit ihrer Zal auch die Menge der Schenkungen, und sie kamen zu großem Ansehen in Nordfrankreich und Belgien. Man rief sie zu Hilfe, um einen gefärlichen Aufruhr zu stillen, der von dem schwärmerischen Ketzer Tanchelm in den Niederlanden ausgegangen war. Antwerpen litt darunter ungemein. Norbert und seine Genossen erschienen 1124 daselbst, brachten die ihres Fürers bereits beraubten Empörer zur Unterwerfung unter kirchliche und staatliche Gewalt und erwarben sich damit einen großen Ruhm. Im J. 1125 ist Norbert nach Rom gegangen und am 16. Februar 1126 hat er vom Papst Honorius II. die Bestätigungsbulle für seinen Orden erhalten. Kaum nach Hause zurückgekehrt, verließ er Prémontré schon wider und überließ es und den ganzen neuen Orden seinem Freunde Hugo des Fossees, dem ersten Generalabte der Prämonstratenser, welchem sie warscheinlich die ganze Organisation ihrer Verhältnisse zu danken haben. Norbert reiste mit dem Grafen von Champagne hinweg nach Deutschland, kam nach Speier, wo Kaiser Lothar gerade einen Reichstag hielt, und musste vor demselben predigen. Daran knüpfte sich eine große Wendung in seinen Schicksalen. Der Kaiser hatte einen Systemwechsel beliebt und warf sich der seinen Vorgängern feindlichen päpstlichen Partei in die Arme. Er fand in Norbert ein vortreffliches Werkzeug seiner neuen kirchlichen Politik und ernannte ihn, indem er damit einen widerwärtigen Streit über die Besetzung des ledig gewordenen Erzbistums endigte, zum Erzbischof von Magdeburg. Norbert hat sich zur Annahme nötigen lassen und zog nun barfuß, auf einem Esel reitend, in seiner Bußpredigertracht von Speier nach der nordischen Metropole. Er hielt seinen Einzug in Magdeburg am Ende einer sehr stattlichen prächtigen Prozession und wurde am 25. Juni 1126 geweiht und inthronisirt. Frieden hat er als Kirchenfürst nicht gefunden; er hat auch seinen Untertanen keinen Frieden gebracht. Er regte das Magdeburger Domkapitel bis zur bittersten Feindschaft wider sich auf, indem er mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln den Domherren und ihren Verwandten alles das Kirchen- und Klostergut zu entreißen suchte, was nach und nach in ihren Besitz gekommen war. Er verfolgte die Sittenlosigkeit der Geistlichen und drang ihnen sein kanonisches Ideal auf. Er forderte von den nicht lange erst bekehrten Wenden die strenge Erfüllung ihrer kirchlichen Pflichten. Aber die Wenden warfen das Christentum von sich. Der Klerus sandte Meuchelmörder gegen den Erzbischof. Das Volk von Magdeburg schützte die volkstümlichen Sünder seines geistlichen und weltlichen Adels. Der durch eine grobe Ausschweifung verunreinigte Dom sollte von neuem geweiht werden. Das Volk war auf Seiten der Verbrecher. Der Erzbischof vollzog nun die Weihe bei Nacht. Aber es entstand das Gerücht, Norbert wolle die Reliquienschreine erbrechen und mit den Kirchenschätzen von dannen ziehen. Das Volk erzwang sich den Eintritt in den Dom. Norbert musste mit seiner Umgebung im Turme Zuflucht suchen. Am Morgen wurde gestürmt. Da trat Norbert in vollem erzbischöflichen Ornate hervor und durch Vermittelung des Burggrafen wurde Frieden geschlossen. Sehr wenig gefiel es auch der Mehrzal seiner Diözesanen, dass er sich mit Vorliebe der Ausbreitung seines Prämonstratenserordens hingab. Er nahm Kloster-Bergen in Beschlag, besetzte es mit seinen Ordensgeistlichen und errichtete fünf andere, dem Propste von Kloster-Bergen untergeordnete Klöster im J. 1129. Es war darauf abgesehen, dem Erzbischofe an dieser neuen mönchischen Klerisei eine feste Basis für sein äußeres Auftreten und für seine inneren Reorganisationen zu gründen, losgelöst vom verrotteten Domkapitel. Es entstand aber ein sehr gefärlicher Aufstand. Norbert zog sich nach Halle zurück und ging auf den Petersberg, von wo er bald wider von der ruhig gewordenen Einwonerschaft Magdeburgs in seine erzbischöfliche Residenz zurückgerufen wurde. Nicht lange darauf wurde er als Unterhändler des Kaisers mit dem Papste verwandt. Er begab sich 1131 nach Frankreich zum Papste Innocenz II., war im April dieses Jares in Laon und in Prémontré und fürte ihm daselbst 500 Chorherren des jetzt von neuem privilegirten Klosters vor. Auf dem im Oktober zu Rheims ab-

gehaltenen Konzile überreichte Norbert dem Papste Innocenz II. einen Brief des Kaisers Lothar und setzte die Verwerfung des Gegenpapstes Anaklet II. durch. Nun wurde er zum Erzkanzler für Italien ernannt, begleitete den Kaiser 1132 auf seinem Römerzuge, wonte am 4. Juni 1133 der Krönung in Rom bei, nachdem ihm Tags zuvor der Papst (gewiss als Belonung für wichtige Dienste) alle Bischöfe Polens und Pommerns unterworfen hatte. Eine neue Konfirmation des Prämonstratenserordens ist vom 3. Mai 1134 aus Pisa datirt. Warscheinlich erst zu dieser Zeit kehrte Norbert nach Magdeburg zurück, wo er schon am 6. Juni 1134 starb. Seine Leiche wurde von seinen geistlichen Sönen in Prémontré begehrt, aber die Magdeburger ließen sich ihren toten Erzbischof nicht nehmen, von dem sie sich mehr Heil versprachen, als ihnen der lebendige gebracht hatte. Aber im dreißigjärigen Kriege hat sich der Abt des reichen Prämonstratenserstiftes Strahow in Prag in Besitz der Reliquien des inzwischen (im J. 1582 von Gregor XIII.) heilig gesprochenen Norbert gesetzt. Am 13. Nov. 1626 sind die Überreste ausgegraben und bald darauf feierlich in Strahow beigesetzt worden. Die Kritik hat sich zeitig an den Ruhm Norberts gewagt. Abälard hat ihn mit seinen Wundern als groben Charlatan denunzirt. Aber das tat eben die kritische Schule jener Zeit, das tat der Gegner des heiligen Bernhard, dessen küner und glücklicher Parteigenosse Norbert gewesen ist. Auch sein Orden hat nur als Parallele zum Cisterzienserorden zur Kraft kommen können und verdankt seine Selbständigkeit der kirchenpolitischen Rolle seines Stifters. Er hat vor und mit dem Cisterzienserorden besonders im Osten unseres Vaterlandes große Eroberungen gemacht zum Schaden des Benediktinerordens, von dem er sich jetzt im Grunde nur ganz äußerlich unterscheidet. Er hat wie alle Mönchsorden große Spaltungen und Verluste, Relaxationen und Restriktionen und Reformationen erleben müssen, besteht nur noch in wenigen Ländern der katholischen Christenheit und nimmt sich des höheren Unterrichts in Gymnasien an. Abteien für Prämonstratensernonnen sind sehr selten geworden, seitdem geboten wurde, sie ganz von den Abteien für die Mönche zu trennen, aber doch von denselben erhalten zu lassen. — Helyot, Geschichte der geistl. und weltl. Kloster- und Ritterorden II, 185—210; Hugonis annales ord. Praem. Nanceji 1734 sqq.; Möller in Pipers evang. Jahrbuch 1851 und 1852; Winter, Die Prämonstratenser des 12. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für das nördl. Deutschland, Berlin 1865; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, IV. **Albrecht Vogel.**

Präsentationsrecht (jus praesentandi) ist die Befugnis, eine Person zur Anstellung in einem geistlichen Amte dem kirchlichen Oberen in Vorschlag zu bringen. Im allgemeinen findet sie als Ausfluss des Patronats nur bei niederen Benefizien statt; ausnahmsweise aber auch in Fällen, wo sonst ein königliches Nominationsrecht besteht, wie z. B. in Österreich nach Art. XIX des Konkordats vom 19. Aug. 1855 (Majestas Sua Caesarea in seligendis Episcopis, quos — praesentat seu nominat . . .) und in einigen änlichen Fällen (Schulte, Kirchenrecht, S. 675). Indem wegen der historischen Verhältnisse, Entstehung und Ausbildung der Präsentation auf den Art. „Patronat“ (Bd. XI, S. 309) verwiesen werden muss, ist hier der Rechtsbestand selbst darzustellen.

Nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts befindet sich der Bischof regelmäßig in dem, unter den vorgeschriebenen Bedingungen auszuübenden, freien Besetzungsrechte der Benefizien. Diese collatio libera wird aber beschränkt, sobald ihm jemand, vermöge zustehenden Patronats, die anzustellende Person designiren darf. Das Präsentationsrecht ist ein Bestandteil des Patronats, dieser selbst aber geht aus dem Eigentum, der Vogtei, der Lehenverbindung oder einem änlichen Verhältnisse hervor; im allgemeinen müsste demnach auch unabhängig vom Bekenntnisse jeder Eigentümer u. s. w. das Präsentationsrecht üben können. Indessen würde es jedenfalls unangemessen erscheinen, wenn dasselbe einem Nichtchristen überlassen würde (s. Jos. de Buininck, De Judaeo juris patronatus impote, Col. 1777). Die Gesetzgebungen schließen daher Juden meistens ausdrücklich von der Ausübung aus (Preußisches Landrecht Th. II, Tit. XI, § 582; Verordnung vom 30. Aug. 1816; Gesetz vom 23. Juli 1847, § 3; Oesterreich.

Hofdekret vom 6. Dez. 1807; Württemb. Gesetz vom 25. April 1828, Art. 37. 38; Kurhess. Gesetz vom 29. Oktob. 1838 u. a.). Was dagegen das Verhältnis der verschiedenen christlichen Konfessionen hiebei betrifft, so ist auf Grund des Instrum. Pac. Osnabr. Art. V, § 31 in Deutschland allgemein die gegenseitige Übung dieses Rechtes anerkannt, obgleich neuerdings auch wider bestritten. (Schulte, Kirchenrecht, S. 672 ff. und die von ihm citirte Litteratur. Dagegen vgl. Richter, Kanon. Recht, S. 437 ff.; Bachmann, Kirchenrecht [3. Aufl.] I, 268 u. a. Richter, Kirchenrecht [7. Aufl.] § 189, Anm. 25.) Unter allen Umständen sind die kanonischen Grundsätze sowol in Bezug auf die Person des Präsentirten, als rücksichtlich der sonstigen formellen und materiellen Bedingungen in Anwendung zu bringen. Der Präsentirte muss die nötige Qualifikation haben; auch darf der Präsentirende diejenigen nicht übergehen, welche vermöge der Stiftung einen Anspruch darauf haben, in Vorschlag gebracht zu werden, es sei als Glieder einer bestimmten Familie oder eines gewissen Instituts (Stifts, Klosters u. a.), sogen. passives Patronatsrecht. Sich selbst darf der Berechtigte nicht vorschlagen, doch bittweise sich dem geistlichen Oberen empfehlen (c. 26 X. de jure patronatus III, 38). Die Präsentation muss zur rechten Zeit geschehen. Ist der Präsentirende ein Laie, so ist ihm dazu eine Frist von vier, ist er ein Geistlicher, eine solche von sechs Monaten bewilligt (c. 3. 22. 27 X. de jure patronatus, III, 38. c. un. h. t. in VIº. III, 19). Wenn das Patronatsrecht ein gemischtes ist, so ist die Frist eine sechsmonatliche (Glosse zum c. un. h. t. cit.). Die Frist läuft von dem Augenblicke, in welchem der Berechtigte mit der eingetretenen Vakanz des Benefiziums bekannt geworden ist (c. 3 X. de supplenda negligentia praelatorum I, 10. c. 5 X. de concess. praebendae III, 8). Einzelne Gesetzgebungen weichen hiervon ab, indem sie, den Unterschied zwischen dem geistlichen und weltlichen Patron aufhebend, die Frist bald verlängern (nach dem Preuß. Landrecht Thl. II, Tit. XI, § 391 ff. überhaupt 6 Monate), bald verkürzen (nach dem Österreich. Recht 3 Monate für den Patron, der sich außerhalb des Landes befindet, 6 Wochen, wenn er im Lande lebt. Schulte a. a. O. S. 698, nach Badischem Recht 3 Monate u. a.). Wenn irrtümlich ein nicht geeignetes Subjekt präsentirt wird, so wird nötigenfalls eine neue Frist bewilligt; geschah es aber wissentlich, so verliert der geistliche Patron für diesmal sein Recht, wärend dem weltlichen noch bis zum Ablauf der ersten Frist ein neuer Vorschlag erlaubt wird (arg. c. 4 X. de officio judicis ord. I, 31. c. 26 de electione in VIº. I, 6). Das Preußische Recht gestattet eine Nachfrist von 6 Wochen, aber auch nur dem Nichtgeistlichen (Landrecht Thl. II, Tit. XI, § 392. 393). Dem präsentirenden Laien ist es gestattet, wärend der legitimen Frist der ersten Designation noch andere Vorschläge folgen zu lassen (jus variandi, Variationsrecht), was die Wirkung hat, dass der Bischof aus sämtlichen Präsentirten einen auswält und bestätigt (cumulative Variation, im Gegensatze einer sog. privativen Variation, nach welcher der später Präsentirte den Vorzug haben soll, was jedoch nicht begründet ist; s. Richter § 90, Not. 10; Schulte a. a. O. S. 695). Dem geistlichen Patron gebürt das Variationsrecht überhaupt nicht („qui prior est tempore, jus potior esse videtur", c. 24 X. de jure patronatus III, 38). Die Präsentation erfolgt mündlich oder schriftlich (durch ein Präsentationsschreiben) an denjenigen geistlichen Oberen, dem die Anstellung gebürt, also in der Regel an den Bischof oder dessen persönlichen Stellvertreter, den Generalvikar, und im Falle der Sedisvakanz an den Capitularvikar.

Wenn die Frist zur Präsentation versäumt ist, oder wenn der Berechtigte sich der Simonie schuldig machte, sowie wenn der geistliche Patron nach den vorhin angefürten Bestimmungen von seinem Rechte nicht mehr Gebrauch machen kann, devolvirt für diesen Fall die freie Besetzung an den eigentlich kompetenten Oberen (s. d. Art. Devolutionsrecht, Bd. III, S. 576). Der bleibende Verlust tritt in den Fällen ein, in welchem der Patronat selbst untergeht.

Außer der bereits erwänten Litteratur vgl. man noch insbesondere: H. Gerlach, Das Präsentationsrecht auf Pfarreien, Regensburg 1855; Cl. Schylt, Natur und Subjekt der Präsentation, Regensburg 1868; Th. Friedle, Über die

Ausübung des Präsentationsrechtes in v. Moy und Vering, Archiv f. katholisches Kirchenr., Bd. 23, S. 3 ff.

Die Grundsätze des evangelischen Kirchenrechts über die Präsentation schließen sich im wesentlichen an die Vorschriften der älteren Kirche an. Der Präsentirende hat in der Regel unmittelbar dem geistlichen Obern den Vorschlag zu machen, insofern nicht erst der Gemeinde die Auswal aus mehreren ihr zu designirenden Subjekten zusteht, oder vor der Präsentation die Zustimmung der Gemeinde einzuholen ist. In solchen Fällen entsteht ein Unterschied von Präsentation und Vokation. Man sehe überhaupt die Übersicht der Kirchenordnungen in Richters Ausgabe derselben Bd. II, S. 412, vgl. den Art. „Benefizium“ Bd. II, S. 288. Das Devolutionsrecht tritt gegenüber den Privatberechtigten ebenso ein, wie in der römisch-katholischen Kirche (vergl. Verhandl. der fünften Rheinischen Provinzialsynode, Neuwied 1848, S. 180 ff.). Alle Verhandlungen, welche sich auf die Präsentation beziehen, sind ordentlicherweise nur Gegenstand der Administration (s. die Erlasse bei Vogt, Kirchen- und Eherecht . . . in den preußischen Staaten, Bd. I, S. 296 ff.). **H. F. Jacobson † (Mejer).**

Präsenz — Präsenzgelder. Jeder Inhaber einer geistlichen Stelle ist verpflichtet, dieselbe in Person zu verwalten, insoweit nicht aus gesetzlichen Gründen eine Stellvertretung und Abwesenheit des Beamten zulässig ist (s. „Residenz“). Die persönliche Anwesenheit (Präsenz) wird im Besonderen von allen denjenigen gefordert, denen die Pflicht obliegt, an den gemeinsamen kanonischen Stunden im Chore teilzunehmen (s. d. Art. „Brevier“ Bd. II, S. 623). Nach der Vorschrift des Konzils von Vienne 1311 ist dies der Fall in den Kathedral-, Regular- und Kollegiatkirchen, in andern nach der Observanz (Clem. I. de celebratione missarum et aliis divinis officiis, III, 14). Diejenigen, welche dieser Verordnung nicht nachleben, sollen, abgesehen von anderen Strafen, die „Präsentien“ und „Konsolationen“ verlieren. Präsentien, Präsenzgelder sind aber solche Zalungen, welche durch die persönliche Gegenwart täglich verdient und täglich oder wöchentlich verteilt wurden (praesentiae oder massa diurna, distributiones quotidianae). Konsolationen sind Leistungen in Geld und Naturalien (Wein, Geflügel, Eier u. a.), welche zu gewissen Zeiten unter die Gegenwärtigen verteilt werden (s. Du Fresne s. v. consolatio; v. Spilcker und Brönenberg, Vaterländisches Archiv für hannöverisch-braunschweigische Geschichte, 1834, Heft I, S. 37). Dazu gehören Oblationen, Hebungen für gewisse Jares-, Gedächtnisfeiern u. dgl. (memoriae defunctorum, anniversaria; Beispiele aus Kapitelstatuten bei Duerr, De annis gratiae canonicorum, Mogunt 1770. § VIII, in Schmidt, Thesaurus juris eccl. Tom. VI, p. 195). Da nicht in allen Stiftern dergleichen Präsenzgelder und änliche Hebungen hergebracht waren, hat das tridentinische Konzil vorgeschrieben, dass der dritte Teil aller Früchte und Einnahmen zu täglichen Distributionen für die Anwesenden verwendet werden solle (Conc. Trid. sess. XXI. cap. 3. de reform.); sonst sollen die täglichen Hebungen den übrigen Residirenden zufallen oder zum Besten der Kirchenfabrik oder einer anderen frommen Anstalt nach dem Ermessen des Bischofs verwendet werden (sess. XXII. cap. 3. de reform. sess. XXIV. cap. 12. de ref., verb. c. 32 X. de praebendis III. 5 (Honor. III.) c. un. de clericis non resident. in VI°. III. 3. Bonifaz. VIII.). Damit der Verordnung selbst entsprochen werden könnte, bedurfte es besonderer Beamten, welche die Präsenz überreichten und die nötigen Register fürten. Dieses sind die sogen. Obedientiales oder nach späterer Bezeichnung Punktatoren (vgl. Benedict. XIV. institutio 107, de synodo dioecesana lib. IV. cap. IV.).

H. F. Jacobson † (Mejer).

Prätorius. Diesen Namen tragen zwei lutherische Theologen des 16. Jarhunderts. Der im Art. Musculus, Andreas Bd. X, S. 381 genannte Abdias Prätorius war geboren 1524 in der Mark Brandenburg, eine Zeit lang Schulrektor in Magdeburg, darauf Professor der Theologie in Frankfurt a. O. Hier hatte er den Streit mit Musculus über die Notwendigkeit der guten Werke, der a. a. O. kürzlich dargestellt ist. Dies war die Veranlassung dazu, dass er seine

Stelle in Frankfurt aufgab und eine Professur der Philosophie in Wittenberg annahm, wo er 1573 gestorben ist. Einen Brief von ihm an den Kurfürsten Joachim II. s. bei Döllinger (3. Band, Anhang S. 13. 14). — Stephan Prätorius war Pastor in Salzwedel und gehört den späteren Jarzehnten des 16. Jarhunderts an. Er hatte sich mit großem Eifer in Luthers Schriften vertieft und verfasste vom J. 1570 an selbst eine Menge von Schriften, die Arnold in seiner K.-Gesch. Th. II, Buch XVII, 6. Kap. alle aufgezält. Sie sind öfter wider herausgegeben worden, zuerst 1622 von Joh. Arndt, zuletzt in Leipzig 1692. Martin Statius, Diakon zu Danzig († 1655), hat unter dem Titel geistliche Schatzkammer einen Auszug daraus veranstaltet, mit Auslassung insbesondere derjenigen Stellen, die Anstoß gegeben hatten. Prätorius hatte nämlich die Unverlierbarkeit der Gnade gelehrt; ferner wollte er keinen Unterschied machen zwischen Gerechtigkeit und Seligkeit. Ebenso wurde ihm Antinomismus vorgeworfen, weil er z. B. lehrte: „man müsse viel eher sagen, dass die Seligkeit zu guten Werken nötig sei, als dass die guten Werke zur Seligkeit nötig seien. Ein Christ hat schon die Seligkeit als gegenwärtig und nicht als noch erst zukünftig. Ein Christ kann auf gewisse Weise sagen, ich bin Christus. Ein Christ ist ein vergötterter oder durchgötterter Mensch“. Doch wurde auch des Statius Schatzkammer angegriffen. Auch Spener fand, dass er in einigen Ausdrücken zu weit gegangen; Einiges erklärte er daraus, dass Statius vielleicht „über einige Bücher der Reformirten gekommen“ (Theolog. Bedenken I, 164. IV, 516). Siehe Arnold a. a. O. und J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evang.-lutherischen Kirche. **Herzog** †.

Pragmatische Sanktion, s. Sanktion, pragmatische.

Praxeas, s. Monarchianismus IV, Bd. X, S. 202 ff.

Precist (precista) heißt derjenige, welchem eine Anwartschaft auf eine kirchliche Pfründe zusteht, welche ihm durch den Inhaber des Rechtes der ersten Bitte (primae preces) verliehen ist (s. d. Art. „Exspektanz“ Bd. IV, S. 458). Da das jus primarum precum die Befugnis, förmliche rescripta de providendo zu erteilen enthält, welche auch der Papst aus den ursprünglich in Gestalt der preces erlassenen Exspektanzen für bestimmte Fälle zu erlassen berechtigt ist (s. d. Art. „Menses papales“ Bd. IX, S. 590), so werden auch die vom Papste Providirten mitunter Precisten genannt. **Jacobson** †.

Prediger Salomo, hebräisch Koheleth, ist der Name der letzten unter den alttestamentlichen Lehrschriften. Ein Prolog 1, 2—11 und ein Epilog 12, 9—14, in denen beiden von Koheleth als dem redend eingefürten Lehrer in der dritten Person gesprochen wird, schließen das Ganze des Buches ein. Der Prolog hat zugleich die Bedeutung eines thematischen Exordiums; die von ihm als Sentenzen Koheleths eingefürten Sätze: „Alles ist eitel; nichts Bleibendes hat der Mensch von all seiner Mühsal; es gibt nichts Neues unter der Sonne; was vorüber ist, das ist vergessen“, 1, 2. 3. 9. 11, durchziehen das Ganze; die von ihm angeschlagene Grundstimmung der schmerzlichen Betrachtung über das ruhelose und ziellose Treiben unter der Sonne, in dem nur die tote Erde das Beharrende ist, trägt das Ganze; sein Eingang 1, 2 bildet zugleich den Zielpunkt, in welchen die Ausfürungen des Buches vor dem Epilog zurücksinken, 12, 8. Mit 1, 12 tritt Koheleth selbst in der ersten Person redend ein und fürt in der ersten großen Ausfürung 1, 12—2, 23 den Induktionsbeweis für die Eitelkeit alles menschlichen Strebens aus der Erfarung, die er als König zu Jerusalem gesammelt. Wiewol durch Begabung und durch die Gunst dieser Stellung in der Lage, dem Streben nach Wissen, nach Genuss und Besitz, nach befriedigender Tätigkeit in ausgiebigster und planmäßigster (2, 9) Weise nachzuhängen, fand er doch alles eitel; mehr Qual als Befriedigung; im besten Fall das Gewonnene unsicher. Das aber ist, wie die zweite große Ausfürung 2, 24—3, 22 zeigt, nicht bloß Zufall, sondern göttliche Ordnung, die allen realen Erfolg unabänderlich feststellt, und dem Menschen seine Arbeit daran wie die Freude bei der Arbeit zumisst;

die ihm zwar die Ewigkeit ins Herz gegeben, aber sein suchendes Denken durch die Paradoxieen der Erfahrung so zerschlägt, dass das Resultat äußerste Demütigung in Bezug aufs eigene Erkennen, Furcht Gottes und Ausblick auf sein Gericht, und Selbstbescheidung in der zugewiesenen Lebensfreude sein muss. Diesen beiden zusammenhängenden Ausfürungen, deren Gefüge jedoch gegen das Ende hin schon merklich locker geworden ist, schließt sich als dritter Abschnitt c. 4—6 ein Konglomerat einzelner kürzerer Aussprüche an, welche teils aus Beobachtung und Erfarung Nachträge zur ersten (4, 4—6; 13—16; 5, 9—16; 6, 1—6) und zweiten (4, 1—3; 5, 7. 8. 17—19) Ausfürung bringen, teils aber auch selbständige Weisungen praktischer Lebensweisheit enthalten (4, 7—12. 17; 5, 1—6), in denen das Ich des Redenden fast ganz zurücktritt. Durch den Schluss 6, 7—12, welcher die Resultate von I und II (im Suchen kein Friede; das Beste die Freude am Gegebenen; alles vergänglich) energisch zusammenfasst, wird auch dieser Abschnitt in das Gefüge des Ganzen eingegliedert. Mit einem neuen Ansatz strebt die vierte Ausfürung 7, 1—9, 10 dem Schlussresultat, 9, 7—10 zu, die Freude und das frische Wirken am Gegebenen als beste Lebensregel zu empfehlen. Nach einer Aufreihung von Sprüchen tiefen Lebensernstes, die aber 7, 6 durch die Bemerkung, dass auch das eitel sei, jäh durchschnitten werden, und nach einem warmen Lobe der Weisheit, welche als die richtige Mitte unnützes Grübeln und pharisäisches Richten ausschließt, wendet sich hier Koheleth dem schon vorher mehrmals berürten Lebensrätsel zu, wie wenig das Ergehen der Menschen mit ihrer Tugend und Weisheit in Proportion stehe. Die eingehende Betrachtung desselben, aus der die Erfarung bezüglich des Weibes 7, 25—28 und die Gnomen vom politischen Verhalten 8, 2 ff. selbständig heraustreten, bant den Weg zu jenem Resultat resignirender Praxis. Parallel zum Aufbau des vierten geht der des fünften, abschließenden Stückes 9, 11—12, 8. Der Vorzug der Weisheit vor der Torheit bildet hier den Ausgangspunkt. Die Durchfürung, welcher sich sofort wider eine Reihe politischer Weisheitssprüche eingliedert (10, 4—11. 16—20), geht durch die Manung zum Wirken 11, 1 ff. auch hier zur Freude am Leben über, 11, 7 ff.; so jedoch, dass dies ceterum censeo des Buches in schönem Aufschwung, der an breiter Wucht der ersten Ausfürung änelt, an dichterischem Pathos sie weit hinter sich läst, den Ausblick auf Gericht und Tod zur eigenen Vertiefung sich beigesellt. Der Epilog 12, 9—14 fügt einige Worte über Koheleth selbst, über seine Sprüche, über die Weisheitslitteratur im allgemeinen und die Summe derselben dem Ganzen an. — Wer ist das Ich, das in diesem Buche seine Beobachtungen und Erfarungen mitteilt? Koheleth wird es am Anfang 1, 2, in der Mitte 7, 27 und am Schluss 12, 8 genannt. 1, 12 nennt es sich selbst so, und identifizirt sich mit der Person eines weisen, reichen, glänzenden Königs über Israel zu Jerusalem, unter dem, wie schon der Verfasser der Überschrift richtig erkannt hat, kein anderer, als der Son Davids, also Salomo verstanden werden kann. Unter den zalreichen Deutungen des Namens Kohelet, dessen Form als fem. part. Kal. der Wurzel kahal nicht zu verkennen ist, können in der Gegenwart nur noch zwei in Betracht kommen. Der älteren maskulinischen (LXX: ἐκκλησιαστής, Luther: Prediger) haben Olshausen (Lehrb. § 119a) und Delitzsch die sprachliche Begründung gegeben, dass das spätere Hebräisch Mannsnamen mit femininischer Endung bildet (Neh. 7, 57; 1 Chr. 4, 7). Salomo habe das Cognomen Koheleth „der Gemeindesammler, Prediger" erhalten mit Beziehung auf die große Weihefeier, bei welcher er Israel zur Gemeinde versammelte (Hiph. jak'hêl) und predigte, 1 Kön. 8, 1. 55—61. Aber die bei dieser Auffassung nötige Änderung der Textlesart in 7, 27 ist ein Gewaltstreich, da die Entstehung des Textfehlers nicht begreiflich zu machen wäre. Es kommt dazu, dass doch Koheleth nicht bloß in der Person Salomos jene Beobachtungen gemacht hat, sondern auch zu einer gar anderen Zeit, wo Menschen herrschten über Menschen ihnen zum Elend und die rechtschaffenen Leute vom heiligen Ort getrieben und vergessen wurden 8, 9 f. Und kein Ausleger denkt daran, all die historischen Exempel, die Koheleth als selbstbeobachtete gern seinen Ausfürungen einverleibt (4, 13 ff. 10, 5 ff. u. a.) aus dem Beobachtungskreise Salomos erklären zu wollen. So

wird man doch mit Ewald u. a. bei der Auffassung stehen bleiben müssen, welche der Graecus Venetus durch die Übersetzung ἡ ἐκκλησιάστρια, ἡ ἐκκλησιάζουσα ausdrückt, daſs nämlich das femininische Partizip als Apposition eines unbenannten Wesens zu verstehen, welches in dieser Weise sich redend einfürt. Und wer dieses Wesen sei, kann nach dem Inhalt des Buches selbst, wie nach anderweiten Fingerzeigen des A. T. nicht zweifelhaft sein: es ist die chokhma, die Weisheit selbst; und zwar die Weisheit nicht als theoretisches Erkenntnisstreben, welches nach unserem Buch an der Unerkennbarkeit des Werkes Gottes scheitert (3, 11; 7, 23 f.; 8, 17 f.; 9, 1; 11, 5) und daher zu den Eitelkeiten gehört (1, 12—18), sondern die Weisheit als praktische Lebenskunst, deren Lob das Buch mit beredten Worten verkündet 2, 13 f. vgl. v. 9. 7, 11 f.; 8, 1. 5; 9, 13—18; 10, 2. 3. 10. 12—15. Wie die Zionsgemeinde Jes. 40, 9 mĕbassĕreth, die Freudenbotin heißt, als die Verkünderin der Gotteserlösung durch die Lande, so heißt die Chokhma Koheleth, die Gemeinderednerin, weil sie in den Toren der Stadt zum versammelten Volke redet. Spr. 1, 21; 8, 1—4. In Salomo, mit dessen Gestalt sie durch Geschichte und Volksbewuſstsein aufs innigste verknüpft ist, der unserem Verfasser nach 1, 12 ein Gewesener ist, dessen historische Stellung in der israelitischen Königsreihe ihm hinter dieser ideellen Bedeutung völlig zurücktritt, 1, 16; 2, 9 — in Salomo hat sie zu beobachten und zu lehren begonnen; seither schreitet sie, selber zeitlos, beobachtend und lehrend durch die Jarhunderte, und weiß demgemäß mit Autorität zu versichern, daſs was jetzt neu erscheint, längst dagewesen ist, 1, 9. 10; 3, 15. — Diese Gewiſsheit über die Rednerin, der der Verfasser sein Werk in den Mund legt, von der er sich selber inspirirt weiß, wird durch die Zeit, der wir die Entstehung des Buchs zuweisen müssen, bestätigt. Durch die am vollständigsten bei Delitzsch zusammengestellten sprachlichen Beobachtungen kann als festgestellt gelten, was zuerst von Luther ausgesprochen und von Grotius auf philologischen Boden gestellt, den Konsensus der gegenwärtigen Exegese bildet und auch durch die fleißigen Sammlungen von Stier (luth. Zeitschrift 1871, S. 409 ff.) u. a. nicht ernstlich in Frage gestellt erscheint: daſs das Buch in die Ausgänge der alttestamentlichen Litteratur fällt. Seine Sprache steht auf dem Übergange von der biblischen zu der der Mischna; seine Redeform hat nur noch vereinzelt den Gliedbau des alten Maschal; und wie oft seit Köster (Hiob u. Pr. S. 1831) der Versuch gemacht ist, eine strophische Gliederung im ganzen aufzuweisen: jener Eindruck des Rauhen und Zerrissenen der Darstellung, dem Elster beredte Worte gegeben, macht sich im Vergleich mit den Schriften der klassischen Sprachzeit nur zu deutlich fülbar. Schwierig aber ist die nähere Bestimmung der Epoche, welcher die Entstehung des Buches zuzuweisen. Die Ansicht von Grätz, daſs der Verfasser zur Zeit Herodes d. Gr. einerseits dem glühenden Volkshaſs gegen diesen Emporkömmling seinen Griffel geliehen, andererseits zugleich aus der Seele dieses alternden Königs die Betrachtungen c. 1. 2 angestellt, endlich aber auch wider die Beziehungen auf denselben vorsichtig verhüllt, um von seinem politischen Pamphlet keinen Schaden zu haben, löst sich bei näherer Betrachtung in eine Reihe von Unmöglichkeiten und Selbstwidersprüchen auf, die sich gegenseitig aufheben. Und überhaupt ist es nicht angängig, mit der Abfassung des Buches der christlichen Zeit so unmittelbar nahe zu rücken. Nicht zu erklären wäre da die Entstehung der am vollständigsten bei Bloch (Ursprung und Entstehungszeit d. B. K. 1872) gesammelten talmudischen Legenden, welche die Niederschrift des Buches mit den Männern des Hiskia (baba bathra 15a) oder mit Salomo selbst, seine Kanonisation mit den Männern der großen Synagoge in Beziehung setzen (Aboth R. Nathan 69); und die es bereits zu Herodes und Gamaliels Zeiten als kanonische Autorität gebraucht sein lassen. (Baba bathra 4a. Schabbath 30b). Wenn auch die griechische Übersetzung unseres Buches, welche unser Text der LXX. bietet, das spezifische Gepräge des Aquila (σύν = eth accusativi) trägt und demnach vor 100 n. Chr. schwerlich entstanden sein wird, so ist damit nicht erwiesen, daſs dies die erste und älteste Übersetzung des Buches gewesen. Sowol die Fragmente der Hexapla (ed. Field Ox. 1875, II, p. 377 sq.) als auch Hieronymus (praef. comm.) wissen von einer Übersetzung

des Buches durch Aquila neben der der LXX. Namhaft höher mit der Abfassung des Buches hinaufzugehen nötigt uns die Tatsache, daſs es im Buch der Weisheit Salomonis als vorhanden vorausgesetzt erscheint. Die Warheit der zuerst von C. Chr. Schmidt (S.'s Pr. 1794) gemachten Bemerkung, daſs ein polemisches Verhältnis zwischen beiden Büchern bestehe, darf in der Einschränkung, daſs nicht Koheleth selbst, sondern die einseitige Ausmünzung desselben durch eine libertinistische Richtung im Buch der Weisheit bekämpft sei, gegenwärtig als anerkannt gelten. Vgl. Weish. 2, 1—5; 3, 2 f.; 5, 14—16; 8, 13 mit Koh. 9, 2. 5. 10; 8, 8; 1, 11; 2, 16; 3, 18—21; W. 2, 6—9 mit K. 9, 7—9; 3, 22; 5, 17; W. 7, 17; 8, 10; 8, 16 mit K. 7, 24; 1, 18; 9, 11 u. a. m. Überall klingen durch Beschreibung und Widerlegung der Gegner, gegen welche sich die Weisheit Sal. wendet, Aussprüche des Koheleth hindurch, auf welche sich dieselben beriefen. Kann die Entstehung des Buches der Weisheit (s. S. 510) zumal wegen seines Verhältnisses zu Philo nicht über das zweite Jarhundert v. Chr. hinabverlegt werden, so ist damit der terminus ad quem für die Entstehung unseres Buches, und zwar mit der näheren Maßgabe fixirt, daſs es dem Buch der Weisheit, da dasselbe bereits auf seine Auswirkungen reflektirt, nicht zeitgenössisch, sondern voraufgegangen ist. Ob auch das Buch Sirach, dessen Abfassungstermin nicht über die Anfänge des 2. Jarhunderts hinabverlegt werden kann, den Koheleth bereits voraussetze, läſst sich nicht mit gleicher Sicherheit sagen. Die nicht seltenen Parallelen gnomischer Gedankenbildung beweisen nicht für Abhängigkeit, wogegen man allerdings kaum umhin können wird, in der Formung von Stellen wie Sir. 11, 11; 14, 18; 21, 12. 33 (36), 18 den Einfluſs der Lektüre von Koh. 1. 2 zu erkennen. Und jedenfalls ist klar, daſs jene mächtige Neuerweckung israelitischen Patriotismus und Religionseifers, welche mit den Makkabäerkämpfen ins israelitische Geistesleben eingetreten ist, vom Verfasser unseres Buches noch nicht miterlebt ist: vom Eifer um das Gesetz, von der Auswal, Mission und Zukunftshoffnung Israels ist seine Seele unbewegt; der kosmopolitische Charakter, der in der alttestamentlichen Chokhmalitteratur wurzelhaft angelegt ist, ist bei ihm auch des letzten Restes nationaler Farbe entkleidet. Immerhin bleibt für die nähere Bestimmung der Entstehungszeit des Buches der weite Raum von der Nehemiaepoche c. 430 bis c. 200; der Zeitraum der israelitischen Volks- und Litteraturgeschichte, betreffs dessen unser historisches Wissen von sicheren Daten und Details so gut wie verlassen ist. Die nehemianische Epoche selbst weist in der socialen Lage Jerusalems manche Erscheinungen auf, welche mit den in unserem Buch vorausgesetzten übereinstimmen (vgl. Kleinert, D. Pr. Sal. 1864, S. 25 ff.). Aber über sie hinabzugehen nötigt schon der Umstand, daſs der Titel Mal'akh im Koheleth bereits rezipirte Bezeichnung des Priesters ist 5, 5, wärend er bei Maleachi nur erst noch in Verbindung mit Jahve diese Bedeutung und daneben auch noch andere hat, 2, 7; 3, 1. Sehr viel weiter würden wir hinabschreiten müssen, wenn Plumptre u. a. Recht hätten, eine starke Aufnahme epikureischer und stoischer Philosopheme in unserem Buch zu statuiren. Aber nirgends nötigt dazu der Befund des Inhalts. Daſs die ausfürliche Allegorie in c. 12 aus der Naturwissenschaft der griechischen Philosophen geflossen, ist Fiktion. Und wenn der eigentümliche Eudämonismus des Buches, der doch aus innerhebräischer, wenn schon durch auswärtige Berürungen hindurchgegangener Geistesentwickelung sehr wol zu begreifen steht, durchaus auf fremde Quellen zurückzufüren wäre, so bedürfte es dazu keineswegs der Reflexion auf jene spätgriechischen Philosophieen: uralt war in Ägypten gerade diese eigentümliche Mischung von Todeswehmut und Lebensfreude. „Die Leiber gehen vorüber seit Ewigkeit", heißt es in einem Gesange aus dem Grabe des Nfr-htp zu Abdelgurna, „und jüngere treten an ihre Stelle. Die Sonne zeigt sich allmorgendlich und die Abendsonne geht unter. Die Männer zeugen, die Weiber empfangen, doch alle, die geboren sind, gehen zur Stätte die ihnen bestimmt ist. Sei fröhlich! Laſs Wolgeruch und Salben um dich stellen und Lotoskränze u. s. w." Vgl. Records of the past vol. VI p. 127 und das änliche alte Antef-Lied ebendas. IV. 117. Nicht der materielle Inhalt unseres Buches bietet Diktate der epikureischen und stoischen Philosophie; wol

aber haftet ein relatives Recht an der zuerst von H. Zirkel (d. Pr. S., 1792) ausgefürten These, daſs die Sprache griechischen Einfluſs aufweist. Auf Kohelet basirt der neuhebräische Sprachgebrauch des Adjektivs japhe im ethischen Sinn des griechischen καλόν Eccl. 5, 17; 3, 11; der Sinn von 3, 12 wird sofort plan- und zusammenhangsgemäß, wenn man bei ʿasōth thōbh an εὖ πράττειν denkt; die Ansätze, philosophische termini technici zu bilden wie tur σκέπτεσθαι 1, 13; 2, 3; 7, 25, ma-schehaja τὸ ὄν 7, 24 weist auf das Eindringen eines griechischen Ferments in hebräische Sprachweise. — Hierzu fügt sich, was über den *Ort* der Abfassung sich erkennen läſst. Daſs auch in Jerusalem im dritten Jarhundert v. Chr. eine griechische Geistesströmung wirksam war, läſst sich außer Anderem auch aus dem Namen des dortigen Weisen Antigonos von Sokho und aus dem Spruch schließen, der uns Aboth 1, 3 von demselben aufbewart und nicht one Berürung mit dem Inhalt unseres Buches ist: „Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen in der Absicht Lon zu empfangen; seid wie Knechte die dem Herrn dienen one die Absicht Lon zu empfangen, und es sei die Furcht des Himmels über Euch“. Aber schwerlich ist das Buch in Jerusalem entstanden. Offenbar setzt es die unmittelbare Nähe eines Königshofes voraus, 10, 4—7. 16—20; 8, 2—5. 11; 5, 8, der doch in der Periode, von der wir reden, in Jerusalem nicht residirt hat. Nicht auf Jerusalem, sondern auf eine Seestadt weist die Anschauung, die dem Spruch 11, 1 zu Grunde liegt. Wo an der Mündung der Nilarme Alexandrien, die Hafen- und Residenzstadt, die große Wiege jüdisch-griechischer Geistesbildung lag, war es natürlich, neben den Menschengeschlechtern und dem Wind die zum Meere wallenden Ströme als allbekannte Anschauung einzufüren, 1, 7. Nicht in Jerusalem wird die merkwürdige, sonst im A. T. unerhörte Bezeichnung „König in Jerusalem“ 1, 12; 1, 1 geprägt sein; ägyptisch ist die Bezeichnung des Grabes als eines ewigen Hauses 12, 5, vgl. Diod. Sic. 1, 51. Das einzige Moment, welches für eine Abfassung in Jerusalem zu sprechen scheint, ist die Anweisung über den Besuch des Gotteshauses 4, 17; und auch hier ist, da als Zweck des Besuchs das Hören erscheint, die Nötigung gerade an den jerusalemischen Tempel zu denken keine durchgreifende. Apg. 15, 21. Kurz wir werden in die Zeit und Lage gedrängt, der schon Luther das Buch zugewiesen: in die Zeit der Ptolemäer und an ihren Hof. Und zwar, da von Bedrückungen der Juden als solcher das Buch nichts weiß, die Leser vielmehr in der Möglichkeit behaglichen Genusses sich befinden und der Zugang zu einfluſsreichen Hofämtern haben 10, 4, in die erste Ptolemäerzeit vor dem Beginn der Judenbedrückung unter Ptolemäus IV. Philopator. Zwischen 320 und 217 ist unser Buch von einem jüdischen Weisen zu Alexandrien verfaſst worden. Vgl. auch 8, 2. 8 mit Jos. antt. 12, 1, 1. — Dieser isolirten Lage der Abfassung entspricht der *Charakter* des Buches im Verhältnis zu der übrigen alttestamentlichen Litteratur. Die eisige und schneidende Kälte, mit welcher der Verfasser sofort am Anfang die Nichtigkeit der Güter, welche nicht bloß materiellem, sondern auch idealem Sinn als erstrebenswerte Ziele erscheinen, aufzuweisen nicht müde wird; die Beflissenheit, mit der er gerade bei solchen Lebenserfarungen verweilt, welche jeder nicht gemacht zu haben oder wenn gemacht möglichst schnell zu vergessen wünscht; die rücksichtslose Wucht, mit der er dies Demütigende menschlicher Erkenntnisunfähigkeit gegenüber den letzten Gründen des Geschehens zum schärfsten Ausdruck bringt: das Alles gibt ihm den Charakter des Einsamen und Vereinsamenden. Ist auch der trostlose Eindruck, den auf uns seine Betrachtungen über das Nichts an allen Lebensausgängen machen müssen, durch die Erwägung zu mildern, daſs das Alte Testament überhaupt über ein Jenseits zwar Anungen, auch Weissagungen, aber keine Lehre hat — das Buch der Weisheit ist in diesem Betreff ein künerer Neuerer als Koheleth — so bleibt doch bestehen, daſs es ein Unterschied ist, wenn das A. T. von dem, was über den Tod hinaus liegt, nichts lehrt, und wenn Koheleth immer wider ausfürt, daſs der erkennbare Inhalt der Zukunft das Nichts sei. 9, 6. 10; 11, 8. Man begreift, wie die neuere Exegese, deren eigenste Virtuosität in der Fixirung psychologischer Gesamteindrücke besteht, nicht müde wird, von der Zweifelsucht, Müdigkeit, Blasirtheit

des Buches zu reden; wie die Bezeichnung eines „Hohenliedes der Skepsis“ für dasselbe sich hat bilden können. Und doch ist das nicht gerecht. Ein starkes Bollwerk positiver religiöser Überzeugung und Lehre steht den Zweifeln ungebrochen gegenüber. Über all diesem Treiben der Welt waltet Gott allmächtig. Er ist der Schöpfer 12, 1; 7, 29; er hat dem Menschen das Leben gegeben und ist Herr darüber 8, 8. 15; 12, 7; 9, 11 f.; er hat ihm das Suchen und die Mühsal gegeben 1, 13; 3, 10, sodaſs dies ganze Wesen der Eitelkeit als Gottes Veranstaltung hingenommen werden muſs 2, 26; er gibt ihm aber auch die Freude an der Arbeit 3, 13; 5, 11 und am Genuſs 2, 24; 3, 13; 5, 18; 6, 2; 7, 14. Gott ordnet Alles nach Zeit und Weise, und an dieser Ordnung, die gut 3, 11 und unabänderlich ist 3, 14; 6, 10; 7, 13, hängt jeder reale Erfolg 3, 1—8; 7, 14; 9, 1. 11. Wie tragisch es sei, daſs er dem Menschen die Ewigkeit ins Herz gelegt (3, 11; die Bedeutung Welt, die einige Neuere hier wider aufnehmen, widerstreitet dem stehenden Gebrauch des Wortes ʿolām bei K.), und daſs er doch dem dadurch bestimmten Verlangen des Menschen nach transcendenter Erkenntnis das Resultat versagt hat 3, 11; 7, 23 f.; 8, 17 f.; 9, 1; 11, 5: so ist er doch der Welt nicht entrückt. Alles, auch das Verwirrende und Demütigende menschlicher Erkenntnis weist darauf hin, daſs in der Pflanzung der Gottesfurcht in der Welt seine Absicht besteht 3, 14; 5, 6; 7, 18; 12, 13; er zürnt 5, 5; er wird als der Richter seine Ordnung auch in der sittlichen Welt durchsetzen 3, 17; 5, 7; 8, 6—8. 13; 11, 10; 12, 14. Darum gibt es auch sittliche Güter in der Welt. Ein Gut ist das Leben 9, 4 f. 7—10; 11, 7 f.; ein Gut die ware Weisheit (s. o.); ein Gut die Gemeinschaft 4, 7—12; ein Gut die Obrigkeit 5, 8; ein wol warzunehmendes Gut die Freude an Arbeit und Lebensgütern, die er jedem zugemessen. 3, 22; 2, 24; 3, 12; 5, 17; 6, 2—6; 8, 15; 9, 7 f.; 11, 9. So ungewiſs der von Gott allein abhängige Erfolg, so gewiſs ist doch, daſs er da, wo keine Arbeit, auf alle Fälle fehlt; darum ist wie die Freude am Gegebenen und Gegenwärtigen, so das Wirken im Gegebenen und Gegenwärtigen Pflicht, so lange es Tag ist. 11, 1—6; 6, 9; 9, 10. Allerdings, in die starken Felsen dieser religiös-sittlichen Grundlehren wühlt sich die Brandung des Zweifels hie und da tief genug ein; und wenn an einzelnen Stellen Satz und Gegensatz sich im dialektischen Spiel folgt, sodaſs die mittlere Warheit von selbst resultirt (4, 4—6), so stößt an anderen These und Antithese hart und unvermittelt aufeinander. (8, 11—13. Daher die Versuche Älterer, mit Luther das Ganze als eine Anthologie aus verschiedenen Verfassern, oder mit Gregor d. Gr. als Dialog aufzufassen.) Aber der Position selbst wird nichts abgedungen. Das Buch steht offen in dem Konflikt zwischen Glauben und Wissen, aber nicht so, daſs es skeptisch diesem die Realität, jenem die Traumwelt zuwiese, sondern so, daſs es den Gewiſsheiten des Glaubens den höheren Charakter der Unerschütterlichkeit zuweist gegenüber den Unzulänglichkeiten und Ungewiſsheiten des Wissens. Es gehört das im Sehen ebenso phantasievolle wie im Nichtsehen willensstarke Auge Renans dazu, in dem Verfasser einen „liebenswürdigen“ Roué der Hautevolée zu erblicken, dem nur eins gewiſs ist, nämlich daſs die Frommen Schwachköpfe sind; und von dem zu Heinrich Heine il n'y a qu' une porte à entr' ouvrir. Begreiflich aber ist bei dieser Beschaffenheit des Buches, daſs seine Würdigungen und Gesamtwirkungen im Religions- und Geistesleben der nachkommenden Geschlechter unendlich mannigfache gewesen sind. Ist es auf der einen Seite das Lieblingsbuch nicht bloß vulgärer, sondern auch geistig vornehmer Skeptiker, wie Friedrichs d. Gr. gewesen, so haben auf der anderen christliche Denker, wie Gregor v. Nyssa und Hugo von St. Victor kein Bedenken getragen, es in ihren Homilien Spekulationen positivster Art zu Grunde zu legen; klingt in der kirchlichen Poesie aller Jarhunderte die schmerzliche Klage seiner Todesbetrachtungen wider, so ist es andererseits von Männern wie Hieronymus, Comenius, Hengstenberg als ein Trostbuch im eminenten Sinne gewertet werden. Wer möchte ein Buch im Kanon missen, dessen scheinbare Armut so Vielen zum Reichtum geworden ist? — Und doch wird es nicht wundernehmen können, daſs seine Stellung im Kanon von Anstößen, die man am Inhalt nahm, nicht ganz unberürt geblieben ist. Wir

wissen, daſs es unter den jüdischen Schriftgelehrten in Frage gestanden hat, ob das Buch um solcher Anstöße willen nicht zu „verbergen" sei (Midr. Koh. zu 1, 3); daſs das erste Jarhundert unserer Zeitrechnung von dem Streit der Schulen Schammais und Hillels bewegt war, ob es Teil habe an dem hochheiligen Charakter der anderen kanonischen Schriften, „die Hände zu verunreinigen", bis die Schule Hillels auf der Synode zu Jabne (c. 90 n. Chr.) den Sieg zu Gunsten des Buches erstritt. S. Delitzsch, Hoheslied S. 15, und die von Strack in dieser Encyklopädie VII, 430 zusammengestellten talmudischen Stellen. Die an sich wolbegründete Bemerkung von N. Krochmal (more nebochim hazeman ed. L. Zunz, Lemb. 1851), daſs die Schluſsverse des Buches nicht von dem Verfasser selbst herrüren, sondern später hinzugefügt sind, ist von Grätz zu der Annahme verschärft worden, daſs der Epilog 12, 9 ff. erst anläſslich jener Synode dem Buch angefügt sei, und daſs die letzten Verse desselben, V. 11 ff., nicht dem Buch Koheleth, sondern dem gesamten dritten Teil des Kanon, den Hagiographen, gelte; woraus weiter zu folgern, daſs das Buch damals am Schluſs dieses Teils und somit des ganzen A. T.'s gestanden. Keine dieser Annahmen ist haltbar. Daſs der Epilog der Synode bereits als Teil des Buches vorgelegen, folgt aus der Notiz des Hieronymus, daſs V. 13 und 14 für die Entscheidung der letzteren wesentlich mitbestimmend waren. Daſs die Verse 11—14 nicht der ganzen Hagiographensammlung gelten, zeigt ihr Inhalt. Wie hätte man Bücher, wie Psalmen, Daniel, Chronik durch V. 11 der gnomischen Weisheitslitteratur zuweisen mögen? Nur das wird als warscheinlich zurückbleiben, daſs zu der Zeit, wo der Epilog dem Buch angefügt wurde, dieses einen Anhang der Sprüche Salomos bildete, auf welche der Epilog sich deutlich mitbezieht. Es ist kein Zufall, daſs wie der Schluſs des eigentlichen Buchkörpers 12, 8 mit 1, 2, so der Schluſs des Epilogs V. 13 f. sich mit Spr. 1, 7 zusammenschließt. Dort, im unmittelbaren Anschluſs an das Spruchbuch, haben den Koheleth auch noch die Kanonverzeichnisse bei Melito, Epiphanius, Hieronymus, wärend die Synagoge ihn mit Rücksicht auf seine liturgische Verwendung beim Laubhüttenfest den fünf Feiertagsrollen (Megilloth) eingereiht hat.

Litteratur. Außer den im Artikel selbst benannten Monographieen vergleiche die Kommentare und Bearbeitungen des Buches von J. Mercerus 1573; J. Drusius 1635; M. Geier 1647; S. Schmidt 1691; J. F. Kleuker (Sal.'s Schrr. I) 1777; Knobel 1836; Herzfeld 1838; H. Ewald (Dichter des A. B. 1867. II, 267 ff.); Hitzig 1847; Elster 1855; Vaihinger 1858; Hengstenberg 1859; Hahn 1860; L. Young 1865; Chr. Ginsburg 1868; Zöckler 1868; Grätz 1871; P. Dale 1873; Tyler 1874; F. Delitzsch 1875; Plumptre u. Renan 1882. Ausfürlichere Litteraturangaben namentlich bei Zöckler und Ginsburg. Zwei Kommentare von Nowack und Wright befinden sich unter der Presse. **P. Kleinert.**

Predigt, s. Homiletik Bd. VI, S. 270.

Predigt, Geschichte der, siehe am Schluſs des Bandes.

Presbyter, Presbyterialverfassung. Von jeher hat das Bewuſstsein mangelnder Reife ehrerbietige Achtung vor dem Alter erweckt, und den durch hohe Jare und vielfache Lebenserfarung ausgezeichneten Männern einen hervorragenden Einfluſs auf die Leitung des betreffenden Gemeinwesens eingeräumt. Die spartanische *Γερουσία*, der Senatus zu Rom, hatten ihren Namen, ursprüngliche Zusammensetzung und politische Bedeutung diesem Umstande zu verdanken. Die alttestamentliche Offenbarung hat Ehrfurcht vor dem Alter eingeschärft. Von Mose an kommen Älteste in Israel vor, welche teils in freier Weise das Volk vertraten (2 Mos. 3, 16; 12, 21 u. a. St.), teils zur obrigkeitlichen Leitung desselben in Gemeinschaft mit dem Gesetzgeber ausdrücklich bestellt wurden (4 Mos. 11, 16 f.). Von da an treten zu allen Zeiten und in den verschiedensten Stellungen Älteste in Israel auf, teils als Vertreter und Sprecher des gesamten Volkes (Jos. 7, 6; 1 Sam. 8, 4; Jerem. 29, 1 u. a. St.), teils als Stammesälteste (2 Sam. 19, 12), teils als verwaltende und richterliche Ortsobrigkeiten

(Ruth 4, 2 ff.). In der nachexilischen Zeit kommen Älteste sowol im Sanhedrin, als Beisitzer der Behörde neben Oberpriestern und Schriftgelehrten vor (daher *γερουσία*, Apg. 5, 21), teils als beratende Behörde an der Spitze jeder Synagoge, dem Synagogenoberen zur Seite stehend (Luk. 7, 3; Apg. 13, 15). Jene an der Spitze des ganzen Volkes, diese nur der örtlichen Gemeinde. Es versteht sich jedoch von selbst, dass längst nicht mehr bloß die wirklich Bejarteſten Anspruch auf die social leitende Stellung hatten, welche den „Ältesten“ zukam.

Von dem alttestamentlichen Boden aus ist das Amt der Ältesten auch in die Kirche Christi übergegangen; hier hat es aber die mannigfaltigsten Wandlungen durchgemacht. Wir unterscheiden drei Hauptgestaltungen:

1) die apostolische, 2) die reformatorische auf calvinischem Boden, 3) die moderne.

I. Die apostolische Gestaltung des Ältestenamtes steht nicht von allen Seiten in klarem Lichte. Darüber zwar existirt kein Zweifel, dass im apostolischen Zeitalter und selbst noch geraume Zeit nach demselben in manchen Teilen der Christenheit Älteste und Bischöfe nur dem Namen, nicht aber der Sache nach verschieden waren. Anders aber verhält es sich 1) in Hinsicht der Entstehung des christlichen Ältestenamtes, 2) der eigentlichen Bedeutung und Wirksamkeit desselben.

Was 1) die Entstehung desselben betrifft, so berichtet uns das Neue Testament nichts darüber, wol aber über die erste Bestellung der Sieben zu Jerusalem (Apg. 6, 1 ff.). Die schon im 3. Jarhundert bei Cyprian (Ep. III, 3) auftauchende Anschauung (vgl. Ritschl, Entstehung der altkath. K., 2. Aufl., S. 354), welche sich bis in unsere Tage herein gehalten hat, geht dahin, dass jene Sieben kein anderes Amt bekleidet haben sollen, als das der sogenannten Diakonen. Auf dieser Voraussetzung beruhte auch die Sitte, selbst in den größten Stadtgemeinden nicht mehr als sieben Diakonen zu bestellen, wärend die Presbyter in großen Städten bei weitem zalreicher waren. Allein jene Anschauung ist voreilig und grundlos. Nicht nur wird jenen Sieben in der ganzen Apostelgeschichte nirgends der Name „Diakonen“ beigelegt, wärend Lukas die Namen *πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι, εὐαγγελιστής* u. s. w. recht wol kennt; sondern auch der Sache nach kann das Amt der Sieben nicht eine mit dem eigentlichen Diakonat kongruente Größe gewesen sein; jenes war sicherlich umfassender und selbständiger als dieses. Dass zwischen beiden irgend ein Unterschied sein müsse, hat schon Chrysostomus, der oft so feine Ausleger, wol bemerkt, denn bei der Frage, welcher Art das *ἀξίωμα* jener Männer gewesen sei, verneint er ausdrücklich, dass es das der *διάκονοι* gewesen sei, spricht sich vielmehr dahin aus, *οὔτε διακόνων οὔτε πρεσβυτέρων οἶμαι τὸ ὄνομα εἶναι δῆλον καὶ φανερόν* (Homil. in Acta App. XIV, p. 115 ed. Montf.).

Dieses Urteil ist vollkommen treffend. Denn die Ansicht Just. Henning Böhmer's, die Erwälten seien nicht mehr und nicht weniger als „Älteste“ gewesen, ist so wenig als die ältere, dass jenes Amt mit dem Diakonat identisch sei, hinlänglich begründet. Vielmehr füren die einzelnen Tatsachen, welche in der Apostelgeschichte zu Tage liegen, auf die Vorstellung, dass das Amt der Sieben beides in sich befasst habe, sowol dasjenige, was später den Ältesten zustand, als dasjenige, was dem eigentlichen Diakonat zufiel. Und nur insoweit geben wir Ritschl zu, „dass die Befugnis der Siebenmänner die erste Gestalt des nachher in Jerusalem auftretenden Presbyteramtes war“ (a. a. O. S. 357), als dasselbe Verhältnis auch gegenüber dem später auftretenden Diakonenamte stattfand. So hat man auch nicht nötig, mit Vitringa, De synag. vet. III, 2, 9, anzunehmen, dass das Amt der Sieben ein außerordentliches gewesen und spurlos verschwunden sei. Verhält sich die Sache so, wie eben angedeutet, so ermangeln wir doch nicht aller Kenntnis davon, auf welche Weise das Ältestenamt in der Kirche Christi gegründet worden ist. Nämlich um zunächst das Geschäft der Armenpflege in bessere Ordnung zu bringen und zugleich Zeit und Kraft der Apostel für die Hauptaufgabe ihres Berufes zu spa-

ren, forderten die letzteren die Gemeinde auf, sieben geeignete Männer zu wälen, denen sofort unter Handauflegung der Apostel das Amt aufgetragen wurde. Demnach sind die Sieben durch freie Wal der Gemeinde ernannt und durch die Apostel eingesetzt worden. Ferner erhellt, dass eben hiermit Verrichtungen den Erwälten übertragen wurden, welche bis dahin von den Aposteln selbst, vielleicht mit Zuziehung jüngerer freiwilliger Mitglieder, besorgt worden waren. Denn dieser Umstand kann, angesichts der Tatsache, dass freiwillige Opfer zu den Füßen der Apostel niedergelegt, also bei ihnen deponirt wurden (Apg. 4, 35. 37; 5, 2), nicht füglich bezweifelt werden. Allerdings war solche Verwaltung nicht der centrale Hauptberuf der Apostel, aber darum lag sie doch anfangs in ihren Händen, wie überhaupt alle auf die Gesamtheit der Gläubigen bezügliche Tätigkeit, da ja der Apostolat das einzige Amt und Organ war, das der Erlöser persönlich gestiftet hatte.

2) Stellung und Wirkungskreis der Ältesten in den apostolischen Gemeinden ist ebenfalls nicht zweifellos klar. Die erste Stelle, in welcher „Älteste" unter diesem Namen vorkommen, ist insofern merkwürdig, als sie zugleich indirekt dafür spricht, dass ihr Beruf einen Teil desjenigen in sich fasst, was den „Sieben" zugekommen war. Apg. 11, 30 überbringen Barnabas und Paulus den Ertrag einer Sammlung der antiochenischen Gemeinde für die Christen in Judäa, und übergeben dieselbe den πρεσβύτεροι. Also die Annahme und Verwaltung milder Gaben für die Armen der Gemeinde ist die erste Amtstätigkeit der Ältesten, welche in der Geschichte hervortritt; und das ist es eben, was ursprünglich in den Händen der Zwölfe gelegen, Kap. 6, aber den Sieben anvertraut worden war. Hingegen in das innere Leben der Gemeinde greifen die Ältesten zu Jerusalem ein, als die Frage über die Freiheit der Heidenchristen vom mosaischen Gesetze zum Austrage gebracht werden sollte. Da wurden die Abgesandten von Antiochia zu den Aposteln und Ältesten in Jerusalem abgeordnet (15, 2); mit den Aposteln waren es die Ältesten, welche in der Versammlung sich über die Frage berieten, Beschluss fassten, und denselben durch Abgeordnete und ein Schreiben den Heidenchristen Syriens eröffneten (15, 6. 22 ff.). Die Sache betraf nicht Kollekten und ökonomische Dinge, sondern das christliche Leben und den Wandel selbst, gehörte also zur inneren Leitung der Christen. Auch 21, 18 ff., als Paulus zum letzten Male Jerusalem besuchte, wurde zwischen ihm und den Ältesten der Gemeinde nebst Jakobus etwas verhandelt, was die apostolische Wirksamkeit des Paulus und seinen Wandel in Hinsicht des Gesetzes betraf. Ferner wenn nach der Ermanung des Jakobus (Br. Jak. 5, 14 ff.) Kranke die Ältesten der Gemeinde zu sich bitten sollten, damit diese über ihnen beten und sie mit Öl salben, so hat das Ältestenamt auch eine seelsorgerliche Bedeutung. — Inmitten heidenchristlicher Gemeinden bestellte Paulus selbst, schon auf seiner ersten Missionsreise mit Barnabas, in den kleinasiatischen Städten Lystra, Iconium, Antiochia Älteste (14, 23). Je weniger aber aus dieser Stelle sich etwas über die Wirksamkeit der Ältesten entnehmen läßt, desto reichhaltiger ist hiefür die Abschiedsrede des Apostels an die Ältesten von Ephesus (Apg. 20, 17 ff.); was er ihnen über ihren Beruf und Pflicht sagt (V. 28—31), das läßt erkennen, dass ihr Amt sowol gesellschaftliches Regieren, Aufsicht und Bewarung, als innere Pflege und Seelsorge in sich begreift. Hiebei ist zu beachten, dass diesen Ältesten einer heidenchristlichen Gemeinde zum ersten Male der Name ἐπίσκοποι 20, 28 beigelegt wurde. Änlich ersehen wir aus 1 Theſſ. 5, 12, dass die Vorsteher der Gemeinde (προϊστάμενοι) zugleich Seelsorger sind, denn sie sind es, welche die Einzelnen sittlich erinnern und manen (νουθετοῦντες). Auf das sittliche Leiten und Füren Einzelner und der Gemeinde weisen ferner die Eigenschaften, welche Paulus 1 Tim. 3, 1 ff. von einem ἐπίσκοπος (= πρεσβύτερος) fordert. Die Erinnerung, welche Petrus im ersten Briefe 5, 1—4 den Ältesten erteilt, geht auch nicht weiter, als auf ein Weiden der Herde, mit sorgfältiger Aufsicht und persönlichem Vorgang im Guten. Es fehlt übrigens nicht ganz an Zeugnissen, dass auch das Lehren zu den Obliegenheiten des Ältesten gehörte; Paulus erklärt, dass Älteste, welche wol vorstehen, doppelter Ehre wert gehalten wer-

den sollen, „am meisten diejenigen, welche in Wort und Lehre arbeiten“. Dies verstehen die meisten Presbyterianer so, wie wenn der Apostel zwei Klassen von Ältesten unterschiede, nämlich 1. „lehrende“, 2. „regierende“ oder „verwaltende“ Älteste. Allein die Worte haben nicht diese Tragweite; sie füren vielmehr nur auf die Vorstellung, dass die Ältesten, je nach der Gabe, die ihnen verliehen war, und nach persönlicher Neigung, dieser oder jener Obliegenheit ihres Amtes sich vorwiegend widmeten, vermöge einer nicht satzungsmäßigen, sondern freien Teilung der Arbeit. Jedenfalls erhellt hieraus, 1) dass Dienst am Wort und an der Lehre in der That mit zu dem Wirkungskreise der Ältesten gehörte, 2) dass das Lehren nicht unbedingt die Obliegenheit jedes Ältesten war. Auf die lehrende Funktion bezieht sich auch das, was Paulus im Briefe an Titus 1, 6 ff. von den erforderlichen Eigenschaften eines Bischofs, d. h. Ältesten (V. 7 vgl. 5) sagt; nach den sittlichen Charakterzügen, die hier, wie 1 Tim. 4, 1 ff., gefordert sind, verlangt der Apostel V. 9 unter anderem, dass der Mann an dem zuverlässigen Worte Gottes festhalte, damit er durch die gesunde Lehre sowol zu vermanen als Gegner zu widerlegen vermöge. Endlich setzt Hebr. 13, 7 voraus, dass die Ältesten (ἡγούμενοι) das Wort Gottes reden, wärend V. 17 ihr Wachen für die Gläubigen, d. h. ihre Sorge für die Seelen und ihre sittliche Leitung hervorhebt. — Nach alledem können wir als Ergebnis über den Wirkungskreis der Ältesten in den apostolischen Gemeinden aussprechen, dass dieselben die innere sittlich-religiöse Leitung und Überwachung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder ebensowol als die Verwaltung der äußeren Gemeindeangelegenheiten zu besorgen hatten; Lehre und Dienst am Worte Gottes kam dem Ältestenamt zu vermöge seiner auf Grund des Evangeliums stehenden Obliegenheit, Aufsicht und Leitung der Seelen zu üben. Aber das Lehramt war weder der Schwerpunkt des Ältestenamtes, noch sein ausschließendes Recht. Wir kommen hiermit auf die Stellung der Ältesten und das Verhältnis zwischen denselben und der Gemeinde. Die Ältesten der apostolischen Zeit waren weder bloße Vertreter der Gemeinde, noch bloße Prediger und Lehrer, noch vorzugsweise Organe der Kirchenzucht, sondern sie handhabten die Hegemonie in der Gemeinde (ἡγούμενοι), überwachend (ἐπίσκοποι), die Einzelnen und das Ganze der Gemeinde sittlich-religiös leitend. Sie waren nicht identisch mit Predigern, weil jedes männliche Gemeindeglied, welchem die Gabe geschenkt war, auch in der Gemeinde sprechen und vermanen durfte; noch weniger repräsentirten sie, dem Pfarramt oder dem Kirchenamt gegenüber, die Gemeinde; sie waren nicht „Laienälteste“, weil der Unterschied zwischen Klerus und Laien erst später sich bildete und allmählich erweiterte. Sie standen in der Gemeinde und über der Gemeinde zugleich; jenes, sofern sie der Gemeinde ursprünglich und fortwärend angehörten, dieses, sofern sie das Recht und die Pflicht der Aufsicht und Leitung übten. Sie wurden in der Regel durch die Gemeinde gewält, so die Sieben (Apg. 6), auch wol die kleinasiatischen Ältesten (14, 23); darum aber waren sie nicht von der Gemeinde abhängig (obwol sie nicht herrschen, sondern dienen sollten), denn sie waren vom heiligen Geiste zu Aufsehern gesetzt (Apg. 20, 28). Und wenn auch einzelne derselben zunächst von den Aposteln oder ihren Beauftragten zu Ältesten bestellt wurden, wie in Kreta durch Titus (vgl. Tit. I, 5: καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους), so ist doch anzunehmen, dass dies nicht one Mitwirkung der Gemeinde selbst geschah.

Ehe das erste Jarhundert der Kirche Christi zu Ende ging, brach in der Gemeinde zu Korinth eine Zwistigkeit aus: mehrere Gemeindegenossen lehnten sich gegen einige Älteste auf, und wussten die Absetzung der letzteren herbeizufüren. Clemens von Rom schrieb aus dieser Veranlassung, im Namen der römischen Gemeinde, seinen Brief an die Korinther (I. Clementis) warscheinlich um das Jar 97 n. Chr. Sein Hauptabsehen ist darauf gerichtet, die Einigkeit in der Gemeinde wider herzustellen, und diejenigen, welche gegen jene Ältesten aufgetreten waren, zur Sinnesänderung und Unterwerfung unter die Ältesten zu bewegen (Kap. 3, 7. 57). Diese Erscheinung war eine Krisis in der Entwickelungsgeschichte des Ältestenamtes und der Gemeindeverfassung. Die Urheber der Auflehnung ver-

traten sichtlich den demokratischen Grundsatz der wesentlichen Gleichheit aller Gemeindegenossen; Clemens und die römische Gemeinde stehen auf Seiten des Prinzips der Auktorität, und machen das Recht des Ältestenamtes auf ausschließliche Leitung der Gemeinde geltend. Man sieht hier in den Prozeß hinein, welcher das Ältestenamt nach und nach zu einem abgesonderten Stand, gegenüber der Gemeinde, den Laien, erhob. In dieser Hinsicht ist es merkwürdig, daß Clemens sich auf den alttestamentlichen Unterschied, zwischen Hohepriester, Priestern und Leviten einerseits, und λαϊκοί andererseits (Kap. 40 f.), beruft, und denselben als für die christliche Gemeinde maßgebend geltend macht.

Was die Funktionen der Ältesten betrifft, so tritt bei Clemens außer dem gesellschaftlichen Regiment der Gemeinde nur die gottesdienstliche Seite hervor (Kap. 44); hingegen davon, daß die Lehrtätigkeit den Ältesten wesentlich oder gar ausschließlich zustehe, findet sich bei ihm noch keine Spur. Ebensowenig bei Polykarpus, der Kap. 6 des Briefes an die Philipper den Ältesten ihre Pflicht einschärft; diese erscheint aber, — wenn wir die Kap. 5 gegebene Ermanung an jüngere Gemeindeglieder dazu nehmen, sich den Ältesten und Diakonen wie Gott und Christo zu unterwerfen,— wesentlich als regimentliche (besonders κρίσις) und seelsorgerliche, keineswegs aber als lehrhafte. Demnach erscheint auch hier noch das Ältestenamt in biblischer Weise als Hirtenamt, nicht als Lehramt. — Allein jemehr die bei Clemens von Rom zum ersten Male auftretende Richtung siegte, das Ältestenamt als ein lebenslängliches festzuhalten und somit das Amt zu einem Stande fortzubilden, desto mehr traten die Ältesten aus der Gemeinde heraus und derselben gegenüber, ja sie erhoben sich über die Gemeinde, als Klerus im Gegensatz zu den Laien. In gleichem Verhältnisse nahmen die Gemeinderechte ab, das Ältestenamt wurde als priesterliches Amt aufgefaßt, und aus „Presbytern“ wurden „Priester“. Schon der Ambrosiaster im 4. Jarhundert sagt von dem Amte der seniores in der Synagoge und in der Kirche: „quod qua negligentia obsoleverit nescio, nisi forte doctorum desidia aut magis superbia, dum soli volunt aliquid videri“. So verlor sich die ursprüngliche Gemeindestellung der Ältesten nach und nach, und die Presbyterialverfassung ging in eine hierarchische Ordnung über mit strenger Scheidung zwischen Klerus und Laien, wobei die Rechte der Gemeinden bald nur noch in Formen bestanden, wärend zugleich der Episkopat alle wirkliche Kirchengewalt in sich zu konzentriren strebte, aber auch selbst später zu den Füßen eines Einzigen saß, der im Abendlande alle kirchliche Macht in sich centralisirte.

II. Die reformatorische Gestaltung des Ältestenamtes auf calvinischem Boden. Zwar waren alle Reformatoren one Ausnahme darüber einig, den ausschließlichen Vorrechten der Hierarchie gegenüber, die Gemeinde wider in ihre ursprünglichen göttlichen Rechte einzusetzen. Aber in den Mitteln und Wegen dazu sind sie auseinandergegangen. Luther namentlich hat, im Gegensatze gegen die hierarchischen Standesbegriffe und die Verlegung des Schwerpunktes in die lehrende Kirche, — das alleinige Hohepriestertum Christi, und das Priestertum aller Christen kraft der Gemeinschaft mit dem Erlöser, stets aufs Freimütigste behauptet. In der Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung“, 1520, hat er laut der Vorrede den Versuch gemacht, „ob Gott wollte durch den Laienstand seiner Kirche helfen“. Ein Versuch, welcher die römische Anschauung geradezu auf den Kopf stellt. So wenn er behauptet, „daß Geistlich und Weltlich keinen anderen Unterschied im Grund warlich haben, denn des Amts oder Werks halben, denn sie sind alle geistlichen Stands, — aber nicht gleichs einerlei Werks“ (L. Werke, Jena I, 290). Demnach hat Luther sich nicht gescheut, der Gemeinde das Recht zuzusprechen, nicht nur Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, sondern auch über die Lehre selbst zu urtheilen, s. die Schrift von 1523: „Das eyn Christliche Versamlung odder Gemeyne recht und macht habe alle Leere tzu urteylen“ u. s. w. Hier erklärt er es für „göttlich Recht, und der Seelen Seeligkeit Noth“, Bischöfe u. s. w., welche wider Gott und sein Wort lehren und regieren, abzutun oder zu meiden, hingegen Prediger zu berufen und zu setzen, so man geschickt und von Gott dazu begabt finde. Ja

ein Christ sei nicht nur an einem Orte, da keine Christen sind, berufen und schuldig, die irrenden Heiden oder Unchristen das Evangelium zu lehren, sondern ein Christ habe auch so viel Macht, daſs er selbst mitten unter den Christen, unberufen durch Menschen, mag und soll auftreten und lehren, wo er sieht, daſs der Lehrer da selber fehlet, so doch, daſs es sittig und züchtig zugehe. Die christliche Gemeinde habe Macht, daſs sie möge predigen, predigen lassen und berufen. — Desgleichen macht Luther geltend, daſs die Schlüsselgewalt der Gemeinde gegeben sei und daſs sie in dieser Sache „auch mit Richter und Frau seyn", d. h. auch ein Wort mitzusprechen habe. „Von den Schlüsseln", 1530. Allein troß dieser prinzipiellen Anschauung, welche das Hauptgewicht in die Gemeinde legt, ist es doch, auf dem Gebiete der von Wittenberg ausgehenden deutschen Reformation, zunächst zu keiner derartigen Gemeindeordnung gekommen, welche das Ältestenamt neben dem Predigtamt hergestellt hätte. Namentlich hat Luther selbst außer dem Predigtamte nur noch das Amt der Armenpflege als apostolisch anerkannt. Nur zur Verwaltung der Kirchenzucht hielt er, im letzten Stadium vor dem Banne selbst, die Zuziehung „zweier vom Rath und zweier ehrlicher Männer von der Gemeinde" für erforderlich (Werke, Ausg. v. Walch XXII, 958). — Ebenso hat auch Melanchthon sich dagegen erklärt, daſs ein Pastor für sich allein, one ein Kollegium von Richtern oder one Zuziehung ehrbarer Gemeindeglieder, die Ausschließung vom hl. Abendmal gegen Jemand verfüge (De abusibus emendandis, Corp. Reff. IV, 542). In einem an die Nürnberger Geistlichen gerichteten gemeinschaftlichen Gutachten sprechen Luther, Melanchthon, Justus Jonas und Bugenhagen aus: „Restituatur et excommunicatio, non ut ante in litibus rerum profanarum, sed de flagitiis manifestis, adhibitis in hoc judicium senioribus in qualibet Ecclesia" (Luthers Briefe, de Wette V, 266).

Ein anderer Freund und Gesinnungsgenosse Luthers, Joh. Brenz, hat früher, im Jahre 1526, in einem Gutachten an den Rat von Hall in Schwaben, für die Reichsstadt und deren Gebiet eine Kirchenordnung entworfen, worin er unter anderem auch die urchristliche Ordnung der Kirchenzucht erörtert, und zwar so, daſs er nicht, wie Luther, die Ältesten der apostolischen Zeit one weiteres für Lehrer und Prediger hält, wenn er auch allerdings darin irrt, daſs er unter den „Bischöfen" der apostolischen Gemeinden schlechtweg die Prediger versteht, und die Presbyter nur für „Rathsmänner" der christlichen Gemeinden hält (s. die evang. Kirchenordnungen, herausgeg. von Richter, I, 45b). Für die Gegenwart aber erkannte Brenz, obwohl die christliche Obrigkeit auch für christliche Ehrbarkeit unter dem Volke sorge, doch das Bedürfnis einer kirchlichen Zucht an, nämlich weil die Obrigkeit doch nicht alle Sünden, welche ein Ärgernis sind, zu strafen den Willen oder die Kraft habe. Und eben um solchen Sünden zu wehren, hält Brenz für gut, daſs die Obrigkeit, der Anordnung Christi und der urchristlichen Sitte gemäß, etliche redliche Personen aus der Bürgerschaft dem Pfarrer und Prediger beiordne, die sodann gemeinschaftlich einen Synodus halten und Unchristen ermanen sollten (a. a. O. I, 46b). Dieser Vorschlag ist one Zweifel angenommen und ins Werk gesetzt worden, sodaſs für die Reichsstadt Hall eine Art Presbyterium bestellt wurde, zunächst zum Behufe der Kirchenzucht, übrigens auch zu weiteren Beratungen und zur Vermittelung zwischen Gemeinde und Obrigkeit in Kirchensachen. Der Titel „Kirchenälteste" wird den dazu bestimmten Männern nicht beigelegt, auch sollten sie nicht von der Gemeinde gewält, sondern von der Obrigkeit bestellt und zu ihrem Beruf verordnet werden. Immerhin aber ist hier zum ersten Male der Gedanke ausgefürt, dem Predigtamte einige würdige Männer aus der Gemeinde beizuordnen, für Zwecke der Kirchenzucht und kirchlichen Leitung innerhalb der Gemeinde. —

Im gleichen Jare nahm die von Philipp dem Großmütigen, Landgrafen von Hessen, berufene Synode zu Homberg (Oktober 1526) eine von Franz Lambert aus Avignon beantragte Reformationsordnung an, welche Gemeindeälteste voraussetzt, zum Behufe der Teilnahme an der Seelsorge und dem Regimente der Gemeinde, ja selbst an der Ordination (Reformatio ecclesiarum Hassiae bei Richter, K.-Ordn. I, 58 ff., Kap. 15. 20. 21). Übrigens geht diese Kirchenordnung, im

Anschluſs an einen schon von Luther („Deutsche Messe", 1526 f. a. a. O. I, 36 b) ausgesprochenen, aber als allzu ideal nicht weiter verfolgten Gedanken, darauf aus, jede Ortsgemeinde durch freiwillige Erklärung einzelner Glieder und durch Unterwerfung unter strengste Kirchenzucht zu einer Gemeinde der Heiligen zu konstituiren, welche sodann im Vollbesitz kirchlicher Rechte stände. Ein Gedanke, welcher später bei den Independenten zur Ausfürung gekommen ist, in Hessen aber, zumal weil Luther davon abriet, nie in Wirksamkeit trat.

Das Ältestenamt ist, obwol ihm die Grundgedanken der sächsischen Reformation durchaus geneigt waren, zunächst nicht zur Verwirklichung gekommen; sondern erst die schweizerische Reformation ist hierin zur Tat geschritten. Und zwar nicht Zwingli und was seinem Vorgange nachfolgte. Dieser betrachtete theoretisch die Gemeinde als Inhaberin der vollen kirchlichen Gewalt, sah aber praktisch die christliche Obrigkeit als berechtigte Vertreterin der Gemeinde an, wenn sich dieselbe nur von der evangelischen Geistlichkeit beraten und leiten ließ. So kam es denn zu keinem der Gemeinde selbst, im Unterschiede von Geistlichkeit und Obrigkeit, angehörigen Amt, denn der „Stillstand" war nur eine kirchenpolizeiliche Behörde. In Zürich und überall, wo der reine zwinglische Typus zur Herrschaft gelangte, ging, ungeachtet der im Prinzipe anerkannten Autonomie der Gemeinde, faktisch die kirchliche Gemeinde in der bürgerlichen auf. In Basel machte J. Oekolampadius im Jare 1530 wenigstens einen energischen und reiflich überlegten Versuch, die Aufstellung von Ältesten, als Vertreter der Gemeinde, einzufüren (**seniores** quidam, quorum sententia — totius quoque **ecclesiae mens esse constet**. J. Oecolampadii et Zwinglii Epistolarum libri 4°, Bas. 1536, F. 44 b). Oekolampadius arbeitete in Verbindung mit der übrigen Geistlichkeit darauf hin, daſs die Kirchenzucht organisirt werde; damit aber diese nicht wider, wie in der päpstlichen Kirche, in eine Tyrannei ausarte, so sollten unbescholtene und achtungswerte Männer zu Ältesten ernannt werden, nämlich etliche vom Rat und etliche aus der Gemeinde, damit sie in Verbindung mit den vier Pfarrern der Stadt ein Kollegium von 12 Sittenrichtern (12 censorum consessus) für Behandlung der Kirchenzucht und sonstiger kirchlichen Angelegenheiten bildeten. Allein wegen Abgeneigtheit der republikanischen Regierung, die Autonomie der Kirchengemeinde zu befördern, fürten diese Bemühungen zu keiner nachhaltigen Frucht. — Nur in einigen oberdeutschen Städten wie Ulm, Straßburg wurden Einrichtungen im Sinne Oekolampads getroffen; und von Straßburg aus wurde eine noch entwickeltere Gemeindeordnung mit „Eltern der Kirchen" dem Magistrat zu Frankfurt a. M. vorgeschlagen (s. meine Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation S. 28 ff.). Am bedeutendsten ist jedoch, was 1539 die hessische „Ordnung der christl. Kirchenzucht" festsetzt (bei Richter I, 290 ff.), nämlich daſs in jeder Gemeinde etliche „Elteste der Kirchen" verordnet werden sollen zum Behufe sorgfältiger Aufsicht auf Gemeinde und Prediger, zur Teilnahme an der Seelsorge und dem Hirtenamte in Gemeinschaft mit den Dienern am Worte, zur Fürsorge für christliche Unterweisung der Kinder, und zur Ermanung, Warnung, ja Ausschließung aus der Gemeinde (Bann) gegenüber denen, welche „christlicher Strafe" bedürfen. Vermöge dieser ihnen zugedachten Wirksamkeit werden die Ältesten geradezu auch „Seelsorger" genannt, sodaſs dies der allgemeine Begriff ist, unter welchem Prediger und Älteste zusammengefaſst werden (a. a. O. 291a unter Nr. IV). Dieser Anschauung entspricht die Anordnung, daſs die Ältesten bei Antritt ihres Amtes in der Kirche selbst mit öffentlichem Gebete und Vermanung eingesetzt und bestätigt werden sollen (a. a. O. 290 b). Noch nie bisher war das Ältestenamt so hoch wie hier angeschlagen worden, „als der notwendigste und heilsamste Dienst, so nach dem Amte der Lehre in der Kirche sein mag". Dennoch geht nicht von Hessen, sondern von Genf, unter dem mächtigen Einflusse Calvins, die Presbyterialverfassung aus, um einen umfassenden und geschichtlich bedeutenden Wirkungskreis zu gewinnen.

Calvin wurde von 1536 an in Genf Farels Mitarbeiter und Nachfolger. Er arbeitete, wie schon dieser begonnen hatte, auf eine Reform der Sitten, nicht

bloß der Lehre und des Bekenntnisses, mit aller Tatkraft und Beharrlichkeit hin. Infolge davon wurde er, nebst sämtlichen evangelischen Predigern, 1538 aus der Stadt vertrieben. Aber 1541 zog er, von der durch bittere Erfarungen zur Erkenntnis seines Wertes gebrachten Gemeinde zurückberufen, wider in Genf ein. Und nun wurde durch alle Instanzen der Republik eine Kirchenordnung angenommen und als Gesetz publizirt (20. November 1541: les Ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève, bei Richter a. a. O. I, 342 ff.), worin die Ältesten, neben den Pastoren und Lehrern, als dritter Stand oder Amt, eine bedeutende Stellung einnehmen, wärend die Diakonen den vierten Stand bilden. Die Ältesten werden, in Gemäßheit dieser Kirchenordnung, von der Obrigkeit bestellt, nämlich aus einem von dem kleinen Rate mit Zuziehung der Prediger gemachten Vorschlag werden sie von dem großen Rate (der 200) erwält, und zwar so, dass zwei Älteste dem kleinen Rate, vier dem Rate der 60, und acht dem Rate der 200 angehören. Sie haben die Aufgabe, einzeln, je in ihren Stadtvierteln, den sittlichen Wandel der Gemeindeglieder zu überwachen, in Verbindung mit den Pfarrern ihrer Bezirke prüfende Hausbesuche zu machen, und vereinigt mit sämtlichen Pfarrern das Kirchengericht (Consistoire), zur Handhabung der Kirchenzucht, zu bilden. Die letzte Entscheidung, mit bürgerlichem Zwangsrecht in Sachen der Zucht, behielt die Statsregierung. Diese Kirchenverfassung blieb zwar merklich hinter der Idee Calvins zurück, sofern durch Beschränkung der Wälbarkeit zum Ältestenamte auf die politischen Körperschaften eine Vermischung der Kirche mit dem State und ein unverhältnismäßiges Übergewicht des politischen Elementes herbeigefürt wurde, wogegen die eigentliche Kirchengemeinde in Betreff der aktiven Wal zu Ältesten völlig ignorirt wird. Dennoch war hiermit eine Ältestenverfassung als Organ zur Übung der Kirchenzucht und Förderung christlicher Sittlichkeit errichtet, und in Genf für die presbyteriale Gemeindeordnung ein fester Boden gewonnen, auf welchem sie sich erproben und von dem aus sie sich weiter ausbreiten konnte. Calvin hat das Verdienst, das Ältestenamt aus dem idealen Gebiete der Theorieen, Entwürfe und Versuche auf den realen Boden der Wirklichkeit versetzt zu haben. — Die bedeutendste geschichtliche Wirksamkeit hat das Amt der Ältesten, von Genf aus sich verbreitend, in der reformirten Kirche Frankreichs und Schottlands gewonnen. Die erste förmliche Gemeinde reformirten Bekenntnisses in Frankreich, die zu Paris selbst, bildete sich 1555 durch Erwälung eines Predigers, zugleich mit mehreren Ältesten und Diakonen, die ein Consistoire zur Überwachung der Gemeinde ausmachten. Nach dem Vorgange von Paris organisirten sich in einer Anzal von Städten geordnete Gemeinden, durch Aufstellung von Ältesten zur Seite der Prediger (was man dresser forme de l'église nannte); und unter dem Drange der Verhältnisse, sofern die Statsregierung der Reformation schlechthin entgegen war, gestalteten sich die Gemeinden völlig autonom, sodass das gesamte Gemeinderegiment in den Händen des „Konsistoriums“ oder des „Senats der Kirche“, d. h. der Ältesten und Diakonen, unter dem Vorsitze der Diener des Wortes, lag. Nur die im Jare 1559 gegründete Synodalverfassung beschränkte, vermöge der den Synoden anvertrauten kirchenregimentlichen Gewalt, die anfänglich unbedingte Vollmacht der Gemeindekonsistorien. Wärend in Genf die Lebenslänglichkeit des Ältestenamtes als Regel galt, war das Amt in Frankreich von Anfang an nicht lebenslänglich, wiewol spätere Synoden sich veranlasst fanden, allzu häufigem Wechsel, weil derselbe nachteilig wirke, entgegenzutreten. Das Consistoire ernannte, vermöge der Kooptation, die erforderlichen Ältesten selbst. Und was die Amtsobliegenheiten betrifft, so wurden in der französischen Kirche die Pflichten der Ältesten (anciens, surveillans) auf Verwaltung und Regierung der Gemeinde, sowie auf Kirchenzucht beschränkt; das Seelsorgerliche, was den Ältesten in Hessen, s. oben, aber auch den Genfer Ältesten zukam, besonders in Hinsicht der Hausbesuche mit den Pfarrern, fiel hier weg, und ging auf die Diakonen über. Wie hoch die französischen Reformirten das Ältestenamt hielten, erhellt aus dem Grundsatze, den sie in ihrem Glaubensbekenntnisse aussprachen, dass für die ware Kirche Christi das Kirchenregiment durch Pastoren, Älteste und Diakonen, als von Christo selbst gestiftet,

ebenso notwendig sei, wie reines Wort Gottes und rechte Sakramentsverwaltung (Confession de foy 1559, art. 29. 17. 28). — Auch in Schottland wurde die Gemeindeordnung mit Ältesten schon damals als ein Bedürfnis empfunden, als die Freunde des Evangeliums noch in Hausgemeinden sich vereinigen mussten (Knox, Hist. of the Ref., by M'Gavin, 2. ed. 1832, p. 231). Als im J. 1560 die Reformation das Ältestenamt gesetzlich einfürte, gingen jene Einrichtungen der reformirten Privatgemeinschaften in die öffentliche Landeskirche über, nicht one lehrhafte Begründungen, welche die presbyteriale Kirchenverfassung für die unbedingt und ausschließlich schriftmäßige erklärten und das Ältestenamt auf völlig gleiche Stufe des Ranges und Ansehens mit dem Predigtamte erhoben (was weder in Genf noch in Frankreich der Fall gewesen war). Man stellte die Pfarrer als Clergy-Elders neben die regierenden Ältesten (ruling Elders, nach 1 Kor. 12,28 κυβερνήσεις), was eine Annäherung an das apostolische Ältestenamt war. Das schottische Ältestenamt ist eine geistliche Funktion so gut als das Predigtamt, denn wenn die Verwaltung der Kirche in drei Stücken besteht: Lehre, Regierung und Austeilung, so ergeben sich nach schottischer Theorie dreierlei Kirchenbeamte: Geistliche, welche zugleich Prediger und Regierende sind; Älteste, welche bloß Regierende sind, und Diakonen, welche das Kirchengut verwalten und Almosen austeilen. Die Ältesten stehen den Pfarrern in Krankenbesuchen und Prüfung der Kommunikanten bei; bilden mit ihm und unter seinem Vorsitz die Kirk-Session, welche, auf den Vorschlag des Pfarrers, die Kirchenältesten wält, also durch Kooptation sich selbst ergänzt. — Von Genf aus verbreitete sich das Ältestenamt um die Mitte des 16. Jarhunderts auch in Deutschland selbst, wiewol nur sporadisch. Einmal durch Joh. a Lasko und seine Fremdengemeinde. Diese ließ sich, von Königin Maria aus London vertrieben, um 1555 in Frankfurt a. M. nieder und brachte eine Ältestenordnung mit, welche unverkennbar nach der calvinischen Anschauung und dem Genfer Vorgang gebildet war, so jedoch, dass 1) das Amt der Ältesten mit dem der Diener des Wortes „genzlich einerlei“ sein sollte, indem der Prediger unter den Begriff des „Eltesten“ mitbefasst ist (hauptsächlich nach 1 Tim. 5, 17 im Sinne von zweierlei Klassen gefasst); 2) dass das Gemeinderecht mehr als in Frankreich und Schottland beachtet war, indem der Gemeinde zwar kein unbedingtes Walrecht, aber wenigstens eine Mitwirkung bei der Wal aller ihrer Amtsträger eingeräumt war; die Gesamtheit der Diener des Wortes und Ältesten war der „Rath der ganzen Gemeinde“ (Richter, K.-Ordn. II, 99 ff.). Zum Anderen ließen sich die vor den Verfolgungen, namentlich Alba's, aus den Niederlanden geflüchteten Fremdengemeinden „unter dem Kreuz“ am Niederrhein nieder. Dieselben konstituirten sich durch die Synodalbeschlüsse von Wesel und Emden (1568. 1571) auf presbyterialem Fuße, sodass jedem Ältesten sein Bezirk in der Gemeinde angewiesen wurde für Hausbesuche, Seelsorge und sittliche Aufsicht. So wurde durch diese in den Landschaften Jülich, Cleve und Berg und in Ostfriesland sich ansiedelnden niederländ. Gemeinden das Ältestenamt in Niederdeutschland einheimisch, verbreitete sich von jenen aus weiter, und erhielt sich fort, auch nachdem die Niederländer sich wider in ihre Heimat zurückbegeben hatten, wo die presbyteriale Ordnung innerhalb der Gemeinden in Konflikt geriet mit dem zwinglischen Prinzip, dass die Obrigkeit Vertreterin der Gemeinde sei. Am Mittelrhein bestellte Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz durch ein Edikt von 1570 in jeder Gemeinde ein Kirchenkollegium, mit dem Auftrage, für den inneren und äußeren Wolstand der Gemeinde zu sorgen und die Kirchenzucht zu üben; die Mitglieder desselben, außer dem Pfarrer, hießen „Censoren“, und waren nichts anderes als Kirchenälteste; sie wurden vom kurfürstlichen Kirchenrate ernannt und fürten das Amt lebenslänglich. Dies war das erste Beispiel von presbyterialer Gemeindeordnung unter landesherrlichem Konsistorialregiment, d. h. von Kombination der Konsistorial- und Presbyterialverfassung. In der Grafschaft Tecklenburg wurde eine Kirchenordnung mit Ältesten in jeder Gemeinde, zugleich mit dem reformirten Bekenntnisse 1588, eingefürt; in Nassau schon 1578, nachdem erst ein Jar zuvor reformirte Lehre und Kultusform an die Stelle der lutherischen gesetzt worden war. Übrigens

haben auch treue lutherische Männer in anderen deutschen Landen den Mangel an Verfassung und Gliederung der Gemeinde schmerzlich gefült und für Vereinigung presbyterialer Gemeindeordnung mit konsistorialem Kirchenregiment gearbeitet. So in Württemberg schon im 16. Jarhundert Jakob Andreä und Caspar Lyser, jener als Mitbegründer der Konkordienformel allbekannt; sie hatten den Herzog Christoph selbst für sich, aber Joh. Brenz gegen sich, als sie für Einfürung der Gemeindeältesten zum Behufe der Kirchenzucht wirkten. Auch Erasmus Sarcerius, ein Mann, der in verschiedenen Landschaften für lutherische Lehre und Kirchenordnung tätig gewesen ist, machte die Überzeugung geltend, daſs mit dem Konsistorialregiment die Aufstellung von Ältesten, als einem Ausschuſs jeder Gemeinde, vereinigt werden sollte. Allein die Strömung des landesherrlich konsistorialen Regimentes und das Übergewicht der Lehre über die Bedürfnisse des Gemeinde*lebens* war zu stark, als daſs eine Modifikation der im Gebiete der sächsischen Reformation herrschend gewordenen Kirchenverfassung, welche die Gemeinde nur als Objekt von Pflichten, nicht als Subjekt von Rechten betrachtete, hätte zustande kommen können.

Die reformatorische Gestaltung des Ältestenamtes im 16. Jarhunderte unterscheidet sich von der apostolischen auf eigentümliche Weise, ungeachtet man stets auf die Bibel sich berief und nur die urchristliche Ordnung widerherzustellen sich bewußt war. Der Hauptunterschied bestand offenbar darin, daſs im Urchristentume den Ältesten die gesamte Leitung der Gemeinde zustand, und das Predigtamt nicht *neben* sie, oder gar *über* sie gestellt war, sondern nur mit der Zeit aus dem Ältestenamte hervorwuchs und sich zu einem selbständigen Amte entwickelte. Hingegen das reformatorische Ältestenamt, — auch wo es, wie in Schottland und in der Kirchenordnung a Lasko's, mit dem Predigtamte unter *eine* Kategorie gestellt wird, — ist wesentlich ein Gemeindeamt *neben* dem Predigtamte, und zwar überwiegend als Organ der Kirchenzucht.

Die Geschichte des Ältestenamtes im 17. und 18. Jarhundert zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Nur soviel ist kurz zu bemerken, daſs die presbyteriale Verfassung wärend der Bewegungen auf britischem Boden um die Mitte des 17. Jarh.'s nahe daran war, von *Schottland* aus, als ihrer Operationsbasis, auch England für sich zu erobern. Allein sie wurde aus England verdrängt und in Schottland selbst zu einem Kampfe um ihre Existenz gezwungen. In *Frankreich* ging, nachdem durch Gewaltmaßregeln der Protestantismus anscheinend völlig vertilgt worden war, die Widerbelebung der reformirten Kirche Hand in Hand mit der Widerherstellung presbyterialer Organe, sodaſs das Ältestenamt sein verlorenes Gebiet bis auf einen gewissen Punkt wider gewann (s. Coquerel, Hist. des églises du desert, 1841, I, 25 sqq. 102 sqq. 200) In *Deutschland* ist die Presbyterialordnung wärend des 17. und 18. Jarhunderts, ungeachtet der Verdrängung aus einzelnen Gebieten, in denen sie im Reformationsjarhundert eingefürt worden war, im ganzen im rechtlichen Bestande geblieben; ja sie hat in Zeiten des Druckes nicht selten zur Erhaltung und Stärkung evangelischen Glaubens und Lebens wesentlich beigetragen. Überdies nahmen im Laufe des 17. Jarhunderts ganze Reihen von lutherischen Gemeinden am Niederrhein und in Westfalen die Gemeindeordnung mit Kirchenältesten von ihren reformirten Nachbarn an. Namentlich aber ist von großem Belang, daſs Spener, bei seinen Bemühungen für Widerbelebung warer Gottseligkeit und ernster Heiligung, sich nicht auf das Bedürfnis der einzelnen Seelen beschränkte, sondern die *Gemeinde* und die Kirche mit ins Auge faſste. Von der ebenso urchristlichen als reformatorischen Warheit des Priestertums aller Gläubigen beseelt, erkannte er das Klerikalregiment, wie es in Gemeinschaft mit der landesherrlichen Kirchengewalt in der lutherischen Kirche im Schwange ging, für eine unevangelische Miſsbildung, und forderte, daſs neben der Obrigkeit und dem Lehrstande auch der Hausstand, als der dritte Stand in der Christenheit, zu seinem Rechte komme. Und dies, fand er, würde erreicht, wenn nach dem Vorgange der französischen reformirten Gemeinden Presbyterien errichtet würden, sodaſs gewälte Kirchenälteste die Gemeinde in allgemeinen Angelegenheiten vertreten und unter der Leitung

[illegible]

Recht evangel. Landesfürsten", 1824 [illegible]
Landtagen, wobei man nach politischem Vorbilde eine [illegible] dem
Kirchenregimente gegenüber, im Auge hatte [illegible]
der Kirche Christi, als die angeblich [illegible]
bemüht war. Allein unmittelbare praktische [illegible]
Anders seit 1848, wo von politischer Seite auf „Trennung zwischen Kirche und
Staat" angetragen wurde. [illegible]
nung, aber Auseinandersetzung gegenüber dem Staat [illegible]
Stelle der Vermischung zwischen [illegible]
Sonderung beider Gebiete, an die Stelle [illegible]
selbständige Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten [illegible]
sind zuerst in Preußen, 29. Juni [illegible]
meindeordnung für die östlichen Provinzen" [illegible]
wurden in vielen [illegible]
men „Gemeindekirchenrat" [illegible]

[illegible]

Kirchenvorstandsordnung (nebst Synodalordnung) 1868 ins Leben, indem Kirchenvorstände durch Gemeindewal eingesetzt und kirchlich verpflichtet wurden. — In Preußen war 1850 die Absicht nicht dahin gegangen, Gemeindekirchenräte allenthalben gesetzlich einzufüren. Erst die Kirchenordnung vom 10. September 1873 verfügte Aufstellung dieser presbyterialen Kollegien in sämtlichen evangelischen Gemeinden der 8 alten Provinzen der Monarchie.

Suchen wir nach dieser Übersicht der Geschichte des Amtes, den Begriff eines Ältesten und der presbyterialen Gemeindeordnung zu bestimmen, so wird die Vergleichung mit anderen Ordnungen zur Klarheit dienen. Das Presbyterialprinzip ist nicht zu verwechseln mit unbedingter Selbstregierung der Gemeinde. Letztere findet z. B. bei den Independenten oder Kongregationalisten statt, welche nicht nur die unbedingte Selbständigkeit jeder Gemeinde, ihre Unabhängigkeit von jeder bürgerlichen oder kirchlichen Behörde, auch jeder anderen Gemeinde, fordern, sondern auch alle Vollmacht innerhalb der Einzelgemeine oder „Brüderschaft" jedem freiwillig Beitretenden zugestehen, sodass nicht nur die Ältesten und Diakonen, die sie zu Zeiten ebenfalls eingefürt haben, sondern auch die Prediger von der Gesamtheit der „Brüder" schlechthin abhängig sind. Presbyterialverfassung ist ferner nicht unbedingte und gleichmäßige Vollmacht aller einzelner Mitglieder einer Gemeinde, sondern Gliederung der Gemeinde durch geordnete Beauftragung Einzelner inmitten der Gemeinde. — Ebensowenig ist Presbyterialverfassung geradezu identisch mit Laienregiment in der Kirche. Denn wo die Kirchengemeinde in der bürgerlichen Gemeinde aufgeht, wo dem bürgerlichen Gemeindeamte eo ipso auch kirchliche Vollmacht zufällt, wie das in der reformirten Schweiz und in den freien Städten des deutschen Bundes der Fall war, da mögen wol Namen wie „Älteste" u. dergl. existiren, aber eine Presbyterialverfassung ist das nicht. Diese setzt nicht bloß theoretische Unterscheidung sondern auch reale Sonderung des religiösen Gemeinwesens von der bürgerlichen Körperschaft, des Ältestenamtes von irgendwelchem bürgerlichen Amte voraus. In dieser Unterscheidung ist das Urchristentum und die Reformation vollkommen einig. — Ferner, nicht jedwedes kirchliche Amt in der Lokalgemeinde, welches Gemeindeglieder bekleiden, ist auch wirkliches Ältestenamt. Sogenannte „Kirchenvorsteher, Kirchenpfleger" oder wie sie sonst heißen mögen, falls sie einzig und allein zur Verwaltung des Kirchen**vermögens** und zur Aufsicht über die ökonomischen und rechtlichen Angelegenheiten der Ortsgemeinde bestellt werden, sind keine Kirchenälteste im waren Sinne des Wortes. Zwar ist selbst das N. Test. Zeuge, dass die πρεσβύτεροι zu Jerusalem Gelder für die Armen ihrer Gemeinde in Empfang genommen und verwaltet haben; aber weder das N. Test., zusammengenommen mit allen Urkunden über den Presbyterat des Urchristentums, noch die reformatorischen Grundsätze und Kirchenordnungen berechtigen uns, das Wesen des Ältestenamts **ausschließlich** in ökonomische Verwaltung und rechtliche Vertretung der Einzelgemeinde zu setzen; sondern es gehört dazu notwendig auch Warnehmung und Fürsorge für das innere sittlich-religiöse Leben der Gemeinde, irgendwelcher seelsorgerliche Beruf in Verbindung mit den Dienern des Wortes. Nach alledem gehört zu den Merkmalen des echten Ältestenamtes: 1) Unterscheidung und Sonderung des Bürgerlichen und Kirchlichen in Hinsicht der gesamten Gemeinde und der betreffenden Ämter; 2) Gliederung der Gemeinde, sodass nicht one Unterschied jedes wirkliche Mitglied derselben auch an der gesamten Vollmacht des Gemeinwesens gleichmäßigen Anteil hat, sondern dass für Erfüllung der Pflichten und Übung der Rechte gewisse Glieder der Gemeinde zu Organen desselben berufen und amtlich verordnet werden; 3) Auftrag nicht allein zu Vermögensverwaltung und Vertretung des Rechts der Gemeinde, sondern zugleich zur Teilnahme an der geistlichen Fürsorge und Leitung der Gemeindegenossen, in Gemeinschaft mit dem Predigtamte.

Alles das fällt freilich weg, wenn man den Grundsatz aufstellt, dass die Gemeinde als solche keine Rechte anzusprechen habe, außer dem auf unbeschränkten Empfang der Gnadenmittel (s. Trummer, Aphorismen über das christliche Kirchenrecht, 1859, S. 109 ff., bes. 112). Allein es ist auch nicht einzusehen, in wiefern dieses Prinzip evangelisch sein und sich von dem römischen Grundsatze unter-

scheiden solle, wornach die Gemeinde überhaupt kein Recht besitzt, sondern nur die Pflicht des unbedingten Gehorsams gegen den Klerus hat (als ecclesia obediens).

G. V. Lechler.

Preußen, Königreich, zält nach der statistischen Erhebung vom Dezember 1880 bei einem Flächeninhalt von 347,509 Quadratkilometer und bei einer Bevölkerung von 27,279,111 Seelen, welche in 1278 Städten, 37,668 Landgemeinden und 15,829 Gutsbezirken wonen, 17,613,530 der evangelischen Landeskirche, 9,205,136 der römisch-katholischen Kirche angehörige Christen, erstere etwas weniger als $^2/_3$, letztere etwas mehr als $^1/_3$ der Gesamtbevölkerung ausmachend. Daneben befinden sich nur 96,655 Einwoner, welche kleineren christlichen Gemeinschaften oder keiner besonderen Religionsgesellschaft angehören, und 363,790 Juden. In den 9 Jaren vor der letzten Zälung hat sich die Bevölkerung um $10_{,64}$ %; in den letzten 5 Jaren um nahezu 6 % vermehrt. An diesem Zuwachs sind nächst der Stadt Berlin, deren Einwonerzahl fast um 36 % stieg, Rheinland und Westfalen am stärksten beteiligt. Die katholische Bevölkerung hat in den 9 älteren preußischen Provinzen (vergl. Zeitschrift des kgl. preuß. statist. Bureaus 1881, S. 391) um $11_{,32}$ %, die evangelische um $10_{,63}$ % zugenommen. Die Differenz mag zum teil darin Erklärung finden, dass die Katholiken unter den Eingewanderten von Osten und Süden, hingegen die Evangelischen unter den Ausgewanderten stärker vertreten sind, zum teil ist sie wol auf den größeren Zuwachs der Katholiken aus den gemischten Ehen zurückzufüren. In Westfalen und Rheinland steht eine Vermehrung der evangelischen Bevölkerung um $17_{,69}$ bezw. $18_{,64}$ % einer Vermehrung der kathol. Bevölkerung um $12_{,69}$ bezw. $12_{,01}$ % gegenüber. Aus den kleineren Religionsgemeinschaften gehören 83,701 den älteren Provinzen an und befinden sich darunter 14,961 Altlutheraner und separirte Lutheraner, 3899 Herrnhuter und 13,072 Mennoniten. In den 9 älteren Provinzen finden sich 13,572,505 Evangelische neben 8,517,050 Katholiken, in den 3 neuen Provinzen 4,041,025 Evangelische neben 688,086 Katholiken. Über 90 % beträgt die protestantische Bevölkerung in den Provinzen Brandenburg, Pommern, Sachsen, Schleswig-Holstein, über 80 % in Berlin, den Provinzen Ostpreußen und Hannover und den Bezirk Cassel, nahezu 58 % in Nassau, hingegen nur 40—50 % in Westpreußen, Schlesien, Westfalen, 31 % in Posen, $26^1/_2$ % in der Rheinprovinz. Mehr als 2 Millionen evangel. Einwoner haben die Kirchenprovinzen Ost- und Westpreußen, Brandenburg (excl. Berlin) und Sachsen, zwischen $1^1/_2$ und 2 Millionen Schlesien und Hannover, etwas mehr oder weniger als 1 Million die Stadt Berlin, Westfalen, Rheinprovinz, Schleswig-Holstein, Hessen-Nassau, nur etwas über $^1/_2$ Million Posen. In Hohenzollern kommen 29 Katholiken auf einen Evangelischen.

Ein mächtiger Strom religiösen Lebens erweist sich in Zeugnissen des Glaubens und Werken der Barmherzigkeit, welche zwar innerhalb der organisirten Kirche und vielfach auch im Anschluss an dieselbe, meist aber unabhängig von der amtlichen Leitung derselben bleiben. Die theologische Wissenschaft, die religiöse Litteratur und die kirchliche Presse auf der einen Seite, die christliche Vereinstätigkeit für Zwecke der äußeren und inneren Mission auf der anderen Seite, letztere in der mannigfachsten Verzweigung für kirchliche Versorgung und Ergänzung von Lücken in den offiziellen Einrichtungen, für gottesdienstliche Pflege und religiöse Erziehung der Jugend, für Sonntagsruhe und Sonntagsheiligung, für Krankenpflege, Armenpflege, Kinderpflege, Seelsorge unter Verwarlosten, Gebrechlichen, Gefallenen und Gefangenen, für Anregung christlicher Geselligkeit von Jünglingen und Jungfrauen u. s. w. tätig und mit zalreichen Bildungsanstalten für männliche und weibliche Berufsarbeiter im Reiche Gottes ausgestattet, ziehen die hervorragendsten Kräfte in ihren Dienst, werden von den Geistlichen und den kirchlichen Behörden unterstützt und angeregt, wie sie die offiziellen Einrichtungen und Organe ergänzen und fördern. Wenn diese freie Arbeit christlicher Persönlichkeiten und christlicher Vereine auch einen erheblichen und nicht den geringsten und unwertesten Teil kirchlichen Lebens repräsentirt und in ihrer stetig wachsenden

Ausdehnung und Wirkung das besondere Charisma der Kirchen unseres Jarhunderts bildet, so muſs die statistische Darstellung derselben doch hier unterbleiben und beschränkt sich nachfolgende Beschreibung auf die zu regelmäßigem Gottesdienste und geordneter kirchlicher Erziehung und Seelsorge organisirten Kirchengemeinschaften.

Die rechtliche Lage derselben ist seit Menschenaltern in Preußen durch die beiden Grundsätze der freien Religionsübung und der paritätischen Stellung des States zu den konfessionellen Spaltungen innerhalb der Christenheit bestimmt. Der statliche Schutz der Religionsfreiheit ist formell durch die Art. 12—14 der Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 (vgl. Allgem. Landrecht II, 11, § 2 ff.) gesichert, welche die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, die Vereinigung zu Religionsgesellschaften und deren gemeinsame häusliche und öffentliche Religionsübung gewärleisten, den Genuſs der bürgerlichen und statsbürgerlichen Rechte unabhängig machen von dem religiösen Bekenntnis, wärend den bürgerlichen und statsbürgerlichen Pflichten durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen darf. Die Religionsgesellschaften, sowie die geistlichen Genossenschaften, welche keine Korporationsrechte haben, können diese Rechte nur durch besondere Gesetze erlangen. Die christliche Religion wird bei denjenigen Einrichtungen des States, welche mit der Religionsübung in Zusammenhange stehen, unbeschadet der gewärleisteten Religionsfreiheit, zu Grunde gelegt. Diesen preußischen Verfassungsbestimmungen fügt das Bundesgesetz vom 3. Juli 1870 die Vorschrift hinzu: Die Befähigung zur Teilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung und zur Bekleidung öffentlicher Ämter soll vom religiösen Bekenntnis unabhängig sein. Nach dem Grundsatze der Religionsfreiheit genießen auch kleinere, nicht ausdrücklich anerkannte Religionsgemeinschaften in den Grenzen und unter dem Schutze des Vereinsrechtes für die Pflege des religiösen Lebens in ihrem Kreise freie Bewegung. Einige derselben sind auch seit älterer oder neuerer Zeit mit Korporationsrechten ausgestattet, so die evangelische Brüdergemeinde (Herrnhuter) schon seit 1746 resp. 1789, die unter dem Kirchendirektorium zu Breslau stehenden Altlutheraner seit 1845. One Korporationsrechte, aber konzessionirt zum Erwerb von Grundstücken, ist die niederländisch-reformirte Gemeinde zu Elberfeld seit 1849. Den Mennoniten-Gemeinden ist durch Gesetz vom 12. Juni 1874, den Baptisten-Gemeinden durch Gesetz vom 7. Juli 1875 die Erwerbung von Korporationsrechten unter bestimmten Bedingungen ermöglicht. Auch den jüdischen Religionsgemeinden ist nach § 37 des Gesetzes vom 23. Juli 1847 Korporationsrecht gesichert.

Ungleich komplizirter ist die rechtliche Stellung der beiden öffentlich anerkannten großen christlichen Religionsgesellschaften, weil bei den zalreichen Berürungspunkten mit den Aufgaben des States die Ausgleichung der ihnen einzuräumenden Autonomie und der dem State vorzubehaltenden Hoheitsrechte große Schwierigkeiten mit sich bringt. Da einerseits die katholische Kirche als ihre oberste kirchliche Autorität einen ausländischen Kirchenfürsten anerkennt, und andererseits in der evangelischen Kirche das Statsoberhaupt der oberste Träger des Kirchenregimentes ist, erleidet der Grundsatz der Parität, so sehr ihn der Stat an sich festhält, in der Anwendung notwendige und weittragende Modifikationen. Indessen fehlt es nicht an gemeinsamen Grundbestimmungen; die evangelische Landeskirche in den älteren und in den neueren Provinzen, wie die römisch-katholische Kirche haben die Rechte privilegirter Korporationen, und ihre Beamten, Gebäude und Kultushandlungen genießen das Ansehen und den Schutz öffentlicher Einrichtungen. Wenn auch die Artikel 15. 16. 18 der Verfassungsurkunde vom 31. Jan. 1850 durch Gesetz vom 18. Juni 1875 aufgehoben sind, um der statlichen Gesetzgebung für Feststellung der Hoheitsrechte des States freie Bewegung zu geben und prinzipielle Schranken für die kirchenpolitische Gesetzgebung zu beseitigen, so ist doch der in ihnen niedergelegte Grundgedanke nicht aufgegeben. Nach demselben soll die evangelische wie die katholische Religionsgesellschaft ihre Angelegenheiten selbständig verwalten und im Besitz und Genuſs der für ihre Kultus-, Unterrichts- und Woltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten,

Stiftungen und Fonds bleiben; der Verkehr der Religionsgesellschaften mit ihren Oberen soll ungehindert, die Bekanntmachung kirchlicher Anordnungen nur denjenigen Beschränkungen unterworfen sein, welchen alle übrigen Veröffentlichungen unterliegen. Das Ernennungs-, Vorschlags-, Wal- und Bestätigungsrecht bei Besetzung kirchlicher Stellen ist, soweit es dem State zusteht und nicht auf dem Patronat oder besonderen Rechtstiteln beruht, aufgehoben.

Seit dem vatikanischen Konzil und der Ausstattung der evangelischen Kirche mit Befugnissen der Selbstverwaltung haben sich aber diese mehr ein Prinzip als eine positive Ordnung ausdrückenden Sätze als teils unzureichend, teils nicht völlig zutreffend erwiesen, und die kirchenpolitischen Verhältnisse Preußens sind seit 10 Jaren in einem umfassenden Umwandlungsprozeß begriffen, dessen Abschluß weder erreicht ist noch gegenwärtig abgesehen werden kann. Eine Reihe von Spezialgesetzen ist erlassen worden mit dem doppelten Zwecke, sowol die Befugnisse kirchlicher Selbstverwaltung festzuhalten und zu begrenzen, als auch die Hoheitsrechte des States zu sichern. Da sich mit der Absicht positiver Organisirung die polemische Tendenz der Abwehr kirchlicher Ansprüche verband, so kann die augenblicklich zu Recht bestehende Gesetzgebung als dauerndes Recht nicht betrachtet werden, doch hat die Statsregierung am Grundsatze bisher festgehalten, die rechtlichen Beziehungen der Kirche, auch der katholischen, zum State nicht durch Vereinbarung oder Vertrag, sondern auf dem Wege statlicher Gesetzgebung zu regeln.

Die neuere kirchenpolitische Gesetzgebung betrifft teilweise beide Konfessionen gemeinsam. Für den ganzen Umfang des deutschen Reiches ist durch das Civilstandsgesetz vom 6. Februar 1875 die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung auf statliche Beamte übertragen und damit den Geistlichen aller Konfessionen entzogen worden. Auch sind die Erfordernisse der Eheschließung statlich festgestellt und von religiösen Bedingungen und Handlungen unabhängig gemacht. In derselben Richtung bewegt sich die Übertragung der der Ehescheidung vorausgehenden Süneversuche von den Geistlichen auf die Richter. Ferner werden durch einen Zusatz zu § 130 des Strafgesetzbuches Geistliche, welche namentlich in Wort und Schrift Angelegenheiten des States in einer den öffentlichen Frieden gefärdenden Weise erörtern, mit Gefängnis oder Festungshaft bedroht. Endlich ist die frühere, den Theologen für die Friedenszeit zugestandene Befreiung vom Militärdienst beseitigt.

Die preußische Gesetzgebung sicherte vorerst durch Gesetz vom 11. März 1872 die Aufsicht über alle öffentlichen und privaten Unterrichts- und Erziehungs-Anstalten ausschließlich dem State. Die mit dieser Aufsicht betrauten Behörden und Beamten handeln im Auftrage des States; die Ernennung der Lokal- und Kreis-Schulinspektoren gebürt dem State, sie ist, sofern sie als Nebenamt übertragen wird, jeder Zeit widerruflich. Noch eingreifender waren die sogenannten „Maigesetze" vom 11. 12. 13. 14. Mai 1873. Bei Ausschließung von Nichtdeutschen aus kirchlichen Ämtern wurde die humanistische und theologische Vorbildung der Geistlichen auf deutsche Statsanstalten (Gymnasien und Universitäten) verwiesen, theologische Seminare statlicher Zulassung und Aufsicht unterstellt, nach Vollendung des mindestens dreijärigen theolog. Studiums an einer Universität noch eine wissenschaftliche Statsprüfung vorgeschrieben, die Bestellung vikarischer Verwaltung kirchlicher Ämter eingeschränkt, die Anzeige an die Statsbehörde bei Übertragung eines geistlichen Amtes gefordert und ein statliches Einspruchsrecht gegen Anstellung aus Rücksichten der gesetzlichen und statlichen Ordnung vorgesehen. Die Übertretung dieser Bestimmungen und die unbefugte Vornahme geistlicher Amtshandlungen wird mit Strafe bedroht. Des Weiteren wird die Ausübung der kirchlichen Disziplinargewalt über Kirchendiener auf deutsche kirchliche Behörden beschränkt, von Anhörung der Beschuldigten abhängig gemacht, die Entfernung aus dem Amte an ein geordnetes prozessualisches Verfaren gebunden, die körperliche Züchtigung ausgeschlossen, Geldstrafen und Freiheitsstrafen limitirt und bei schwereren Strafen die Anzeige an die Statsbehörde mit Angabe der Entscheidungsgründe erfordert. Gegen die kirchliche Verhängung

von Disziplinarstrafen steht sowol den Betroffenen, als auch, wenn ein öffentliches Interesse vorliegt, den Oberpräsidenten die Berufung an den königlichen Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten offen, welcher über dieselbe endgültig entscheidet. Dieser Gerichtshof ist auch befugt, Kirchendiener, welche die auf ihr Amt bezüglichen Vorschriften der Statsgesetze oder obrigkeitliche Anordnungen so schwer verletzen, daſs ihr Verbleiben im Amt mit der öffentlichen Ordnung unverträglich erscheint, auf Antrag der Statsbehörde aus ihrem Amt zu entlassen. Die Entlassung aus dem Amt hat die rechtliche Unfähigkeit zur Ausübung des Amtes, den Verlust des Amtseinkommens und die Erledigung der Stelle zur Folge. Weiter ist die Verhängung kirchlicher Straf- und Zuchtmittel über Gemeindeglieder auf solche Mittel eingeschränkt worden, welche dem rein religiösen Gebiet angehören und die Entziehung eines innerhalb der Kirche wirkenden Rechtes oder die Ausschließung aus der Kirche betreffen. Straf- oder Zuchtmittel gegen Leib, Vermögen, Freiheit oder bürgerliche Ehre sind verboten. Die zulässigen Zuchtmittel dürfen nicht verhängt werden wegen Handlungen, zu welchen Statsgesetze oder obrigkeitliche Anordnungen verpflichten, oder welche dieselben gestatten. Auch darf die Verkündigung verhängter Zuchtmittel nicht öffentlich oder in beschimpfender Weise erfolgen. Der Austritt aus der Kirche, sofern derselbe bürgerliche Wirkung haben und von den Lasten des bisherigen Verbandes befreien soll, ist an eine Erklärung vor dem Richter gebunden.

Die kirchenpolitische Gesetzgebung, sofern sie die beiden christlichen Konfessionen besonders angeht, bewegt sich dem verschiedenen Verhältnis zum Stat entsprechend in entgegengesetzter Richtung. Die katholische Kirche, seit 1840 durch Aufgabe wesentlicher Hoheitsrechte seitens des States allzu selbständig geworden, hat eine Einschränkung ihrer freien und übergreifenden Bewegung erfaren, für die evangelische Kirche ist unter Sicherheiten für die Statshoheit und unter Aufrechterhaltung des landesherrlichen Kirchenregiments eine Befreiung zu selbständiger Organisation angebant.

Durch Reichsgesetz vom 4. Juli 1872 ist der Orden der Gesellschaft Jesu, sowie die ihm verwandten Orden und ordensänlichen Kongregationen vom Gebiet des deutschen Reiches ausgeschlossen. Die Errichtung von Niederlassungen derselben ist untersagt. Wenn die Angehörigen der Orden Ausländer sind, können sie aus dem Bundesgebiet ausgewiesen werden, wenn sie Inländer sind, kann ihnen der Aufenthalt in bestimmten Bezirken oder Orten entweder versagt oder angewiesen werden. Eine Deklaration vom Juni 1873 bezeichnet die Kongregationen der Redemptoristen, der Lazaristen, der Priester vom hl. Geist und die Gesellschaft vom heiligen Herzen Jesu als im Sinn des Reichsgesetzes mit dem Jesuitenorden verwandt. Noch weiter geht das preußische Gesetz vom 31. Mai 1875, welches alle Orden und ordensänlichen Kongregationen der katholischen Kirche mit Ausnahme derer, welche sich ausschließlich der Krankenpflege widmen, von dem Gebiet des preußischen States ausschließt. Auch die zugelassenen Orden und Kongregationen können jederzeit durch landesherrliche Verordnung aufgehoben werden und sind der Aufsicht des States unterworfen. Das Vermögen der aufgelösten Niederlassungen stellt das Gesetz einstweilen unter statliche Verwarung und Verwaltung. Außerdem wurde in Preußen bereits am 8. Juli 1871 die katholische Abteilung im Kultusministerium aufgehoben und damit die Ausübung der statlichen Hoheitsrechte des konfessionellen Einflusses entkleidet.

Der formell erklärte und tatsächlich durchgefürte Widerstand des katholischen Episkopats und des Klerus gegen die Maigesetze, insbesondere gegen die Bestimmungen betreffend die Anzeigepflicht, die Vorbildung der Geistlichen und den kirchlichen Gerichtshof hatte zur Folge, daſs teils durch Absetzung, teils durch die Unmöglichkeit der Widerbesetzung eine große und wachsende Zal von Bischofssitzen und von geistlichen Stellen unbesetzt blieb. Auch veranlaſste er weitere Akte der Gesetzgebung. Das Gesetz vom 20. Mai 1874 ordnet die Verwaltung erledigter katholischer Bistümer, bindet die stellvertretende Ausübung der bischöflichen Funktionen an die Vorschriften der Maigesetze und die Bereitwilligkeit zur eidlichen Verpflichtung, dem Könige treu und gehorsam zu sein und die Gesetze

des States zu befolgen. Es bedroht die Kirchendiener, welche einem statlich nicht anerkannten Verweser Folge leisten, mit Geld- oder Gefängnisstrafen. Das Vermögen des Bistums wird unter statliche kommissarische Verwaltung gestellt. Durch das Gesetz vom 22. April 1875 wurden für sämtliche innerhalb des preußischen States belegenen katholischen Kirchengebiete die für die Bistümer, die denselben gehörigen Institute und die Geistlichen, mit Ausnahme der Anstaltsgeistlichen, bestimmten Leistungen aus Statsmitteln eingestellt und ihre Wideraufnahme an die Verpflichtung des Bischofs oder seines Vertreters gebunden, die Gesetze des States zu befolgen. Durch solche Verpflichtung können auch einzelne Empfangsberechtigte zum Genuss der statlichen Leistungen gelangen. Widerruf oder Zuwiderhandlung nach erklärter Verpflichtung wird mit Amtsentlassung und Amtshandlungen der aus dem Amte Entlassenen mit Geldstrafen bedroht. Ein drittes Gesetz vom 20. Juni 1875 regelt die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden, überträgt dieselbe einem Kirchenvorstand und einer Gemeindevertretung unter Warung der Aufsichtsbefugnisse der Kirchenbehörde, sowie der Patrone und der Statsbehörde. Den Altkatholiken, deren Bischof als Bischof der katholischen Kirche statlich anerkannt und dotirt ist, wurde, obwol die herrschende Kirche jede Gemeinschaft mit denselben zurückweist, durch Gesetz vom 4. Juni 1875 der Mitgebrauch der Kirche und des Kirchhofs, sowie der Mitgenuss an dem kirchlichen Vermögen eingeräumt, auch den Pfründeinhabern im Falle des Beitritts der Besitz und Genuss der Pfründe gesichert.

Angesichts des hartnäckigen Widerstandes, welchen Klerus und Bevölkerung der katholischen Kirche dieser tief eingreifenden kirchenpolitischen Gesetzgebung entgegengestellt haben, one durch die finanziellen Einbußen und die wachsende Verwaisung der Bistümer und Pfarreien zur Unterwerfung unter die Statsgesetze bestimmt zu werden, ist die Regierung seit einigen Jaren im Interesse des kirchlichen Friedens auf Herstellung eines modus vivendi bedacht. Sie hat in den Gesetzen vom 14. Juli 1880 und vom 31. Mai 1882 den Weg zur Beseitigung einiger der schärfsten Maßnahmen gebant. Der kirchliche Gerichtshof soll in vorkommenden Fällen statt auf Entlassung aus dem Amt auf Unfähigkeit zur Bekleidung des Amtes erkennen. Begnadigt der König einen hievon betroffenen Bischof, so gilt derselbe wider als statlich anerkannter Bischof seiner Diözese. Von der im Gesetz vom 20. Mai 1874 vorgeschriebenen eidlichen Verpflichtung zur Befolgung der Statsgesetze kann das Statsministerium dispensiren; sowie die eingeleitete kommissarische Vermögensverwaltung in erledigten Bistümern wider aufheben und die Wideraufnahme eingestellter Statsleistungen anordnen. Diese Bestimmungen haben aber vorerst nur bis 1. April 1884 Gültigkeit. Geistliche Amtshandlungen, welche von gesetzmäßig angestellten Geistlichen in erledigten oder in solchen Pfarreien, deren Inhaber an der Ausübung des Amtes verhindert ist, vorgenommen werden, one die Absicht zu bekunden, dort ein geistliches Amt zu übernehmen, unterliegen nicht den Strafbestimmungen. Die Errichtung neuer Niederlassungen von der Krankenpflege gewidmeten Genossenschaften und weiblicher Genossenschaften, welche zugleich die Pflege und Unterweisung von noch nicht schulpflichtigen Kindern übernehmen, kann durch die Statsregierung gestattet werden. Von Ablegung der wissenschaftlichen Statsprüfung sind Theologen befreit, welche den Nachweis füren, dass sie nächst Ablegung der Maturitätsprüfung auf einem deutschen Gymnasium und einem 3järigen theologischen Studium auf einer deutschen Universität resp. einem in Preußen bestehenden kirchlichen Seminar Vorlesungen aus dem Gebiet der Philosophie, Geschichte und deutschen Litteratur mit Fleiß gehört haben. Auch im übrigen kann der Minister von den, namentlich die Vorbildung für das geistliche Amt betreffenden Erfordernissen der § 4 und 11 des Gesetzes vom 4. Mai 1873 dispensiren. Endlich ist die den Präsentationsberechtigten und den Gemeinden beigelegte Befugnis zur Widerbesetzung eines erledigten geistlichen Amtes und zur Einrichtung einer Stellvertretung in demselben aufgehoben.

Infolge dieser auf Herstellung des Friedens zielenden Gesetze sind mehrere erledigte Bischofssitze unter Erlass der eidlichen Verpflichtung wider besetzt, die

Einstellung der Statsleistungen und die statliche Verwaltung des kirchlichen Vermögens teilweise aufgehoben worden. Auch wurden in größerem Umfange katholische Geistliche wider mit der Schulinspektion betraut und die Einrichtung simultaner Volksschulen eingeschränkt. Die abgebrochenen diplomatischen Beziehungen zu der Kurie wurden durch Ernennung eines preußischen Gesandten bei dem päpstlichen Stul hergestellt.

Bei solchem Entgegenkommen hat aber die Statsregierung an dem Grundsatz festgehalten, dass der Umfang der statlichen Hoheitsrechte und die Mittel ihrer Warung nicht auf dem Wege förmlicher Vereinbarung mit Rom, sondern durch statliche Gesetzgebung festzustellen seien. Auch hat sie die Herbeifürung weiterer Abänderungen der Maigesetze, sowie die volle Ausübung der ihr in den Gesetzen von 1880 und 1882 gegebenen Vollmachten an ein tatsächliches Entgegenkommen seitens der katholischen Kirche gebunden. Ein Schreiben des Kaisers an den Papst hat in dieser Hinsicht speziell auf die Zulassung der Anzeigepflicht bei Ernennung von Geistlichen hingewiesen. Dieses Zugeständnis hat der Papst zwar in Aussicht gestellt, aber an vorgängige Erfüllung mehrere Bedingungen geknüpft. Bis jetzt scheint der Wille, den Statsgesetzen sich zu unterwerfen, katholischerseits nicht vorhanden zu sein und ist der Kampf zwischen Stat und Kirche mit neuer Heftigkeit aufgelebt.

Die statliche Gesetzgebung für die evangelische Kirche mufste sich durch deren bisherige enge Verbindung mit dem Stat zur Anbanung ihrer unabhängigeren Verfassung gestalten. Bis in die neueste Zeit ruhte das Kirchenregiment unbeschränkt in der Hand des Landesherrn. Die Gesetzgebung wurde vom König, die Verwaltung teils von statlichen Behörden, teils von Behörden mit kirchlichem Namen und statlichem Charakter ausgeübt. One den historisch befestigten Zusammenhang der Kirche mit dem Stat und dem Statsoberhaupt abzubrechen, ist dieselbe einer korporativen Verfassung zugefürt worden. Dabei wurden drei verschiedene Gesichtspunkte festgehalten, die Sicherung der dem Stat als solchem vorzubehaltenden Hoheits- und Aufsichtsrechte, die Beibehaltung des landesherrlichen Kirchenregiments, welches durch kollegialisch gestaltete kirchliche Behörden ausgeübt wird, und die Einrichtung gemeindlicher und synodaler Organe, sowie deren Ausstattung mit erheblichen Befugnissen teils für die kirchliche Verwaltung, teils für die kirchliche Gesetzgebung. Bei der Schwierigkeit, diese drei Gesichtspunkte gleichmäßig festzuhalten und untereinander auszugleichen, hat es bei den grundlegenden Schritten zur Verselbständigung der evangelischen Kirche an lebhafter Bewegung der Gemüter und an Kampf der Parteien nicht gefehlt. In den älteren Provinzen ist diese Auseinandersetzung schon vorbereitet worden durch die Widerherstellung der Konsistorien seit 1817 unter Widerübertragung eines Teils der inneren Kirchenverwaltung, durch die Instruktion für die General-Superintendenten von 1829 und für die Konsistorien von 1845 unter Erweiterung ihrer Zuständigkeit und namentlich durch die Errichtung des unmittelbar unter den Landesherrn gestellten evangel. Oberkirchenrates seit 1850. In den westlichen Provinzen, in welchen früher einzelne Territorien konsistorial, andere synodal verfafst waren, wurden das konsistoriale und das synodale System seit ihrer Vereinigung unter preußischer Herrschaft verschmolzen. Die Einrichtung zweier Provinzialkonsistorien in Münster und Koblenz einerseits und der Erlafs der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung von 1835 mit einer Presbyteral- und Synodalverfassung andererseits haben eine Verfassung herbeigefürt, welche der Typus für die neueste evangelische Kirchenverfassung überhaupt geworden ist. Der entscheidende Schritt geschah nach langer Vorbereitung durch Erlafs der Kirchen-, Gemeinde- und Synodal-Ordnung vom 10. Sept. 1873 für die 6 östlichen Provinzen und fand seine Ergänzung in der auch die westlichen Provinzen umfassenden General-Synodalordnung vom 20. Januar 1876, beide nach statlicher Seite hin rechtskräftig und wirksam gemacht durch die Statsgesetze vom 25. Mai 1874 und vom 3. Juni 1876. Die Verwaltung des kirchlichen Vermögens und die Befugnis, Umlagen für die kirchlichen Bedürfnisse auszuschreiben, wurde den von der Gemeinde gewälten Gemeinde-Kirchenräten und Gemeinde-Vertretungen unter

Warung eines Teils der patronatlichen sowie der behördlichen Aufsichtsrechte übertragen, denselben auch bei den Gemeinden landesherrlichen Patronates die Befugnis zugewiesen, in Abwechselung mit den Kirchenbehörden die Geistlichen zu wälen. Der Provinzialsynode und der Generalsynode wurde ein maßgebender Anteil an der kirchlichen Gesetzgebung und die Zustimmung zu wichtigeren Akten der Verwaltung zuerkannt. Außerdem ging die Verwaltung der äußeren kirchlichen Angelegenheiten an die Konsistorien und den evangel. Oberkirchenrat über. Kirchengesetze werden nach erfolgter Zustimmung der zuständigen Synoden vom Könige als Träger des Kirchenregimentes erlassen und behufs Beglaubigung von dem Präsidenten des Ev. Oberkirchenrates gegengezeichnet.

Bei dieser Überleitung der evangelischen Landeskirche zur Selbstverwaltung sind allerdings den Statsbehörden gewisse Rechte der Aufsicht und Mitwirkung vorbehalten, welche zum Teil als Anwendung des statlichen Hoheitsrechtes betrachtet werden müssen, zum Teil aber aus der früheren und finanziell noch fortdauernden Abhängigkeit der Kirche vom State herstammende Kautelen sind. Namentlich erfolgt die Ernennung zu kirchenregimentlichen Ämtern im Ev. Oberkirchenrat, in den Konsistorien und den Superintendenturen auf unter Mitwirkung der Statsbehörde erstatteten Bericht der Kirchenbehörde durch den König und wird der betreffende allerhöchste Erlass unter Gegenzeichnung des Ministers der geistlichen Angelegenheiten ausgefertigt. Auch haben die Kirchenbehörden die Pfarrstellen königlichen Patronats, so weit nicht Wal der Gemeinde stattfindet, im Einverständnis mit der Statsbehörde zu besetzen. Dieser andauernden Verbindung der Kirchenbehörden mit dem State steht gegenüber, dass derselbe nicht nur die Lasten des landesherrlichen Patronats trägt, sondern auch alle Kosten des Unterhaltes der kirchenregimentlichen Behörden, einschließlich der Besoldung ihrer Mitglieder und Beamten mit Ausnahme der Superintendenten. Freilich hat die Statsbehörde auch mit geringen Ausnahmen die Verfügung über die aus Statsmitteln fließenden Leistungen und Zuschüsse zur Besoldung der Geistlichen, sowie zu Unterstützungen und Beihilfen an Geistliche oder Kirchengemeinden, über die statlichen Aufwendungen für kirchliche Seminare und über einige Centralfonds für evangel. kirchliche Zwecke festgehalten. Bis jetzt fehlt der evangelischen Landeskirche eine die Befriedigung ihrer finanziellen Bedürfnisse dauernd sichernde Dotation. Die kirchlichen Umlagen, sowol für gemeindliche, wie für provinzielle und landeskirchliche Zwecke müssen von den statlichen Behörden für vollstreckbar erklärt werden, die landeskirchlichen und provinzialkirchlichen Umlagen dürfen in ihrem Gesamtbetrage einen gesetzlich festgestellten mäßigen Prozentsatz der persönlichen Statssteuern nicht überschreiten. Auch die Einfürung neuer und die Änderung bestehender Gebürentaxen unterliegt der Zustimmung der Statsregierung. Kirchliche Gesetze und Verordnungen sind nur insoweit rechtsgültig, als sie mit einem Statsgesetz nicht im Widerspruch stehen. Bevor ein Kirchengesetz dem Könige zur Sanktion vorgelegt wird, ist durch eine Erklärung des Statsministeriums festzustellen, dass gegen das Gesetz von Statswegen nichts zu erinnern ist. Auch bedürfen Veränderungen der kollegialischen Verfassung der kirchenregimentlichen Organe der Genehmigung durch Statsgesetz. Weitere Befugnisse der Statsbehörden beziehen sich auf die Regelung streitiger Bausachen, die Beitreibung kirchlicher Abgaben, die Leitung der Kirchenbuchfürung für die Zeit vor Einfürung der Civilstandsregister, die Mitwirkung bei der Veränderung bestehender oder Bildung neuer Pfarrbezirke. Die Beschlüsse kirchlicher Organe bedürfen ferner der Genehmigung der statlichen Aufsichtsbehörde bei dem Erwerb, der Veräußerung oder der dinglichen Belastung von Grundeigentum, bei Anleihen, bei der Errichtung neuer kirchlicher Gebäude, bei der Anlegung oder veränderten Benützung von Begräbnisplätzen, bei Sammlungen außerhalb der Kirchengebäude, bei Verwendungen des kirchlichen Vermögens zu anderen als den bestimmungsmäßigen Zwecken. Die Statsbehörde ist endlich berechtigt, von der kirchlichen Vermögensverwaltung Einsicht zu nehmen, Revisionen vorzunehmen und auf Abstellung etwa gefundener Gesetzwidrigkeiten zu dringen.

Gegenüber diesen die kirchliche Selbstverwaltung noch bindenden Befugnissen

des States steht die einflussreiche Position der Kirche im öffentlichen Leben, welche trotz der durch das Schulaufsichtsgesetz und das Civilstandsgesetz erfolgten Einschränkung doch noch sehr erheblich ist. Hierzu gehört die Einrichtung eines geordneten und an die Landeskirche angeschlossenen Kirchenwesens in der Armee und der Marine, auf Grund der Militär-Kirchenordnung von 1832, aber auch die geregelte kirchliche Seelsorge in den öffentlichen, der Erziehung oder der Krankenpflege gewidmeten Anstalten und namentlich in den Gefängnissen. Hierzu gehört, dass mit verhältnismäßig nur geringen Ausnahmen den Volksschulen noch der konfessionelle Charakter tatsächlich bewart ist und in sämtlichen Schulen konfessioneller Religionsunterricht erteilt wird, dass die Schulinspektion in dem größeren Teil des Landes, in ganzen Provinzen auch die Kreisschulinspektion, von Geistlichen im Nebenamt ausgeübt wird, dass die Leitung des Religionsunterrichtes, freilich in stark eingeschränkter Ausübung, Organen der Kirche zusteht, dass der Religionsunterricht in den höheren Schulen, auch in den Schullehrerseminarien, regelmäßig von dem Generalsuperintendenten visitirt wird, dass die Einfürung der Religionslehrbücher in den Schulen der Genehmigung der kirchlichen Behörden unterliegt, dass vor der Anstellung von Professoren der Theologie und Direktoren der Schullehrerseminarien die gutachtliche Anhörung des ev. Oberkirchenrates in Bezug auf Lehre und Bekenntnis der Anzustellenden vorgeschrieben ist. Dazu kommt der statsgesetzliche Schutz der kirchlichen Feiertage, und wenn auch dem Bedürfnis nicht überall ausreichend entsprechend, der Sonntagsruhe, sowie die Heranziehung kirchlicher Kräfte für die Waisenpflege und die Erziehung Verwarloster. Hat es auch in den letzten zehn Jaren an Versuchen zur Einschränkung der hergebrachten Teilnahme der Kirche an der dem Stat obliegenden Aufgabe sittlicher Volkserziehung nicht gefehlt, so ist doch neuerdings die Tendenz der Statsregierung dahin gerichtet, das noch Bestehende zu erhalten und teilweise die Kirche wider zu ihr entzogenen Funktionen heranzuziehen. Auch ist die Mitwirkung der Schulbehörden zur Ausdehnung der kirchlichen Visitation auf den Religionsunterricht in der Schule, zur Herbeifürung der versäumten Taufe eingeschulter Kinder, wenn auch unter Ablehnung statlichen Zwanges, nicht versagt worden.

Eine völlige Entstatlichung der evangelischen Kirche würde nicht allein die Entziehung schwer entbehrlicher finanzieller Beihilfen, sondern auch wertvoller Wege des Einflusses auf das Volksleben naturgemäß zur Folge haben, ganz abgesehen von der nicht zu unterschätzenden Schwierigkeit, one den Verband mit dem Stat und die kirchenregimentliche Stellung des Statsoberhauptes die innere Einheit der Kirche aufrecht zu erhalten.

Die seit 1872 eingeleitete grundlegende Auseinandersetzung zwischen statlicher und kirchlicher Organisation ist auch für die evangelische Kirche schwerlich zu ihrer definitiven Gestalt gelangt. Nach erfolgter Konsolidation der noch sehr jungen kirchlichen Ordnung wird eine Weiterentwicklung im Sinne größerer Selbständigkeit der Kirche, namentlich auch nach der finanziellen Seite, kaum ausbleiben.

In den dem preuß. State 1866 einverleibten neuen Provinzen bilden Hannover, Schleswig-Holstein nebst Lauenburg, das ehemalige Kurfürstentum Hessen nebst einigen früher baierischen und großherzoglich hessischen Gebieten, das ehemalige Herzogtum Nassau nebst Hessen-Homburg und einigen früher großherzoglich hessischen Gemeinden und endlich die Stadt Frankfurt mit ihrem Gebiet besondere kirchliche Bezirke. Das oberste Kirchenregiment steht auch hier dem Könige zu und werden die Befugnisse der obersten Aufsichtsbehörde auch in internis durch den Kultusminister ausgeübt. Die Bestimmungen der Verfassungsurkunde von 1850, sowie die seit 1866 allgemein erlassenen kirchenpolitischen Gesetze stehen auch in den neuen Provinzen in Kraft. Im übrigen aber sind die rechtlichen Verhältnisse der betreffenden Kirchen teils durch die früheren Landesgesetze, teils durch neue Spezialgesetze geordnet.

In Hannover waren bereits vor der Annexion die lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Kirchenvorstands- und Synodalordnung vom 9. Okt. 1864

zu einer evangelisch-lutherischen Kirche zusammengefaßt und am 17. April 1866 ein evangelisch-lutherisches Landeskonsistorium errichtet. Diese Ordnungen sind von der preußischen Regierung aufrecht erhalten und durchgefürt worden. Sie wurden 1868 durch eine Ordnung für die theologischen Prüfungen und 1871 und 1876 durch Kirchengesetze, betreffend die Wal der Pfarrer ergänzt, wodurch alternativ den Gemeinden das Walrecht eingeräumt ist. Entstehen zwischen dem Landeskonsistorium und der Statsregierung Meinungsverschiedenheiten über die beiderseitige Zuständigkeit oder über Angelegenheiten, für welche beiderseitiges Einverständnis erforderlich ist, so ist die Entscheidung des Königs durch den Kultusminister einzuholen. Im Konsistorialbezirk Kassel (Kurhessen) ist die beabsichtigte Einfürung einer Synodalordnung bisher nicht zustande gekommen, hingegen sind die drei Konsistorien zu Kassel, Marburg, Hanau seit 1873 zu Einem Gesamtkonsistorium in Kassel verschmolzen und wurde demselben 1873 die Disziplinargewalt über die Geistlichen und Kirchenbeamten in erster Instanz, und 1874 das Recht der Bestellung und Bestätigung der evangelischen Geistlichen unter Aufsicht des Kultusministers übertragen. Mehr den Verhältnissen der älteren preußischen Lande entsprechend, wenngleich unter Berücksichtigung der vorhandenen Zustände, ist das kirchliche Recht in Schleswig-Holstein und dem Konsistorialbezirk Wiesbaden (Nassau) geordnet. In Schleswig-Holstein wurde am 24. Sept. 1867 ein evangelisch-lutherisches Konsistorium zu Kiel errichtet und demselben die Befugnisse der älteren preußischen Konsistorien überwiesen, die Oberaufsicht aber dem Kultusminister vorbehalten. Am 4. Nov. 1876 wurde eine Kirchengemeinde- und Synodalordnung erlassen, welche im wesentlichen der für die älteren Provinzen nachgebildet ist. Am 7. Nov. 1877 wurde dieselbe auch in dem früheren Herzogtum Lauenburg eingefürt. Für den Bezirk Wiesbaden ist ein evangelisches Konsistorium am 22. Sept. 1867 errichtet und eine Kirchengemeinde- und Synodalordnung am 4. Juli 1877 erlassen. Auch hier ist die Oberaufsicht des Kultusministers vorbehalten. Die Verfassung ist der der älteren preußischen Provinzen im wesentlichen nachgebildet. Die lutherischen wie die reformirten Gemeinden der Stadt Frankfurt a/M. und ihres Gebietes stehen unter besonderen Konsistorien und haben dieselben ihre frühere Verfassung bis auf Weiteres behalten. Für die reformirten Kirchen und Gemeinden der Provinz Hannover mit Ausnahme der konföderirten Gemeinden evangel.-reformirter Konfession in Niedersachsen, welche seit 1839 zu einem besonderen vom State unabhängigen Verbande vereinigt sind, ist am 12. April 1882 eine Kirchengemeinde- und Synodalordnung erlassen worden, für die ein die statliche Anerkennung aussprechendes Gesetz gegenwärtig dem Landtage zur Beschlussfassung vorliegt.

Dass die neu erworbenen Gebiete 1866 in der Centralinstanz nicht dem ev. Oberkirchenrat, sondern dem Kultusminister unterstellt wurden, dass in Schleswig-Holstein, wie schon früher in Hannover, die Konsistorien und Synoden formell mit dem Namen „lutherisch" charakterisirt wurden und gegenwärtig die Organisation einer reformirten Provinzialkirche in Hannover bevorsteht, hat der konfessionellen Spaltung innerhalb der evangelischen Landeskirche eine neue starke Unterlage verliehen.

In der evangelischen Landeskirche der älteren Provinzen ist seit 1817 die lutherische und die reformirte Konfession in der Union verbunden. Abgesehen von der verschiedenen und noch immer streitigen Deutung und Anwendung, welche dem Prinzip der Union gegeben wird, fasst dieselbe, one den besonderen Bekenntnisstand der einzelnen Gemeindeglieder und der Gemeinden auszuschließen, rechtlich sämtliche evang. Gemeinden unter einem gemeinsamen Kirchenregiment zusammen, dem ev. Oberkirchenrat für die ganze Landeskirche, den Konsistorien für die Provinzialkirchen, den Superintendenten für die Diözesen. Die drei stolbergischen Grafschaften, die Städte Stralsund und Breslau haben noch besondere Konsistorien, die unter den Provinzialkonsistorien bestimmte Befugnisse ausüben. Nur in einzelnen Provinzen ist eine kleine Anzal von nicht lutherischen Gemeinden zu einem besonderen Synodalverband zusammengefasst, so in Preußen und Sachsen, und außerdem in Brandenburg die französisch-reformirten Gemeinden, in Posen

die Unitätsgemeinden. Auch wird in dem Personalbestand der Konsistorien auf eine Vertretung ihrer Interessen Rücksicht genommen. Die meisten Kirchengemeinden sind der Union ausdrücklich oder doch tatsächlich beigetreten, wärend eine Anzal den lutherischen bzw. reformirten Charakter unter stärkerer oder geringerer Betonung desselben nicht aufgegeben hat. Von den vereinzelten vorgenannten Synodalverbänden abgesehen, sind auch die Kreissynoden territorial, nicht konfessionell abgegrenzt. Vollends in den Provinzialsynoden und der Generalsynode übt die Konfession keine trennende Wirkung. Die Bestimmung des § 70 der Synodalordnung vom 10. Sept. 1873, nach welcher in den Provinzialsynoden bei Fragen, deren Entscheidung nur aus einem der für das Bereich der Provinz zu Recht bestehenden evangelischen Bekenntnisse geschöpft werden kann, die dem betreffenden Bekenntnisse persönlich nicht angehörigen Mitglieder sich an der Abstimmung in so weit, als sie die konfessionelle Vorfrage betrifft, nicht zu beteiligen haben, hat bisher keine wesentliche praktische Bedeutung gewonnen, ebensowenig wie die für die Behörden vorgesehene itio in partes nach der Konfession. Durch die Agende sind sämtliche evangelische Gemeinden zu einer gemeinsamen Ordnung für den Gottesdienst und die Amtshandlungen verbunden, bei deren Durchfürung nur einzelne lokale oder landschaftliche Besonderheiten schonende Berücksichtigung finden, unbeschadet des Anspruchs aller Glieder der Landeskirche, zur Teilnahme an den gottesdienstlichen Handlungen zugelassen zu werden. Eine große Zal derjenigen Gemeinden, welche nicht durch ausdrückliche Erklärung der Union beigetreten sind, hat sich der Union durch Gebrauch der unirten Kultusform, insbesondere der sakramentalen Spendeformel, angeschlossen. Alle von den Konsistorien für anstellungsfähig erklärten Kandidaten sind im geistlichen Amt in der ganzen Landeskirche wälbar, und die Ordination für das geistliche Amt verpflichtet nicht zu einem Sonderbekenntnis. Wie die Bibelübersetzung Luthers im gemeinsamen Gebrauch steht, so sind auch, von einigen lokalen Ausnahmen abgesehen, die im gottesdienstlichen Gebrauch befindlichen Sammlungen von Kirchenliedern konfessionell nicht getrennt. In den theologischen Fakultäten und den Prediger-Seminaren hat eine konfessionelle Besonderung nicht statt, mit einzelnen Ausnahmen auch nicht in den Schulen. Die tatsächliche Folge der Union ist in den westlichen Provinzen die stetig zunehmende und durch die starke Beweglichkeit der Bevölkerung unterstützte Verschmelzung beider Typen auch in den Gemeinden, wozu außer der Agende das gemeinsame Gesangbuch und der Unionskatechismus in der Rheinprovinz nicht wenig beigetragen haben, in den östlichen Provinzen die wachsende Annäherung der reformirten Gemeindeglieder und Gemeinden an den überwiegenden lutherischen Typus. Die der Union beigetretenen reformirten Gemeinden werden lutheranisirt, die in der Sonderstellung verbliebenen werden vereinzelte und stetig abnehmende Personalgemeinden.

Auch in dem Konsistorialbezirk Wiesbaden (Nassau) ist die Union beider Konfessionen seit 1817 begründet und vollständig durchgefürt, wärend in dem Konsistorialbezirk Kassel (Kurhessen) zwar mit der Errichtung des gemeinsamen Konsistoriums ein wesentlicher Fortschritt für die einheitliche Organisation einer Provinzialkirche erfolgt ist, aber die Einfürung einer gemeinsamen Synodalverfassung bisher an den äußerst verwickelten konfessionellen Verhältnissen unüberwindliche Hindernisse fand. Die geistlichen Räte im Konsistorium werden teils als reformirt, teils als lutherisch, teils als unirt bezeichnet. Streng gesondert ist der Bekenntnisstand in Hannover und Schleswig-Holstein, und äußerlich auch in Frankfurt a/M.

Was die innerkirchliche Organisation betrifft, so besteht der evang. Oberkirchenrat zu Berlin, die kirchliche Centralbehörde in den älteren Landen, einschließlich des weltlichen Präsidenten und des geistlichen Vicepräsidenten gegenwärtig aus 12 ordentlichen Mitgliedern. In den Angelegenheiten seines Ressorts verkehrt er unmittelbar mit dem Könige und mit den Centralbehörden des States und übt die ihm zustehenden Befugnisse der Oberaufsicht im kollegialischen Geschäftsgang aus. Die Ausfertigung der nach Stimmenmehrheit gefaßten Beschlüsse erfolgt unter Unterschrift des Präsidenten. Das Amt wird

auf Lebenszeit erteilt und haben die Mitglieder des evang. Oberkirchenrates dieselbe Gehalts- und Rangstellung wie die vortragenden Räte in den Ministerien. Die 8 Provinzialkonsistorien haben ihren Sitz in den Provinzial-Hauptstädten Königsberg, Berlin, Stettin, Breslau, Posen, Magdeburg, Münster, Koblenz. Neben dem die Geschäfte leitenden weltlichen Präsidenten stehen die Generalsuperintendenten als stellvertretend dirigirende Mitglieder. Die Zal der Mitglieder schwankt je nach dem Umfang der Geschäfte zwischen 6 und 15. In der Provinz Brandenburg sind 3, in Sachsen und Preußen je 2 Generalsuperintendenten. In Gehalt und Rang der Mitglieder sind die Konsistorien den Provinzial- und Regierungskollegien im wesentlichen gleichgestellt. Im Auftrag und unter Leitung der Konsistorien fungiren theologische Prüfungskommissionen, welche beide theologische Prüfungen abnehmen, auf Grund deren das Konsistorium zunächst die Befugnis zu predigen und alsdann die Walfähigkeit zum geistlichen Amt erteilt. Im evangel. Oberkirchenrat, wie in den Konsistorien ist die Zal der geistlichen Mitglieder nicht unerheblich größer als die Zal der weltlichen. Da aber die ersteren zum großen Teil nur im Nebenamt angestellt sind, so steht der Anteil an den Geschäften in umgekehrtem Verhältnis.

Der Geschäfskreis des evangel. Oberkirchenrates umfaßt die Beratung des Königs in allen der allerhöchsten Entscheidung vorbehaltenen Angelegenheiten der Gesetzgebung und Verwaltung, den Verkehr mit den statlichen Centralbehörden in den Angelegenheiten gemischten Ressorts, deren Entscheidung in der Centralinstanz erfolgt, die Vorbereitungsarbeiten für die kirchliche Gesetzgebung, die Verfügung über die Pfarrstellen landesherrl. Patronats mit einem Einkommen von mehr als 2400 M., sofern deren Besetzung nicht alternirend durch Gemeindewalen erfolgt oder den Konsistorien überlassen wird, die Rekursentscheidung in Disziplinarsachen und Beschwerden, den Erlass allgemeiner landeskirchlicher Verordnungen und Instruktionen, die Oberaufsicht über die geistliche Amtstätigkeit der Militär- und Anstaltsgeistlichen, die Aufsicht über das Domkandidatenstift, das Predigerseminar zu Wittenberg und einige der Landeskirche näher angeschlossene Woltätigkeitsanstalten, die Aufsicht über das kirchliche Prüfungswesen, die Verwaltung der landeskirchlichen Zwecken dienenden Fonds, die Aufsicht über die Geistlichen der der Landeskirche angeschlossenen evangelischen Gemeinden des Auslandes. Unter der oberen Leitung des evangel. Oberkirchenrates liegt den Konsistorien die spezielle Verwaltung der äußeren und inneren Angelegenheiten der Provinzialkirchen ob, insbesondere auch die Prüfung der Kandidaten, die Anstellung der Geistlichen, die Aufsicht über ihre Dienstfürung und die Disziplinargewalt in erster Instanz.

Die Kirchenprovinzen sind in Diözesen geteilt, welchen Superintendenten vorstehen. In den östlichen Provinzen werden die Superintendenten vom Könige auf Lebenszeit ernannt, in den westlichen Provinzen auf 6 Jare von den Kreissynoden gewält und vom Kirchenregiment bestätigt. Mit Einschluß der Militäroberpfarrer gibt es 415 Superintendenten, 97 in Sachsen, 77 in Brandenburg, 57 in Pommern, 56 in Schlesien, 54 in Preußen, 30 in der Rheinprovinz incl. Hohenzollern, 23 in Posen, 21 in Westfalen. Durchschnittlich sind den einzelnen Superintendenten 16 Geistliche unterstellt, in der Provinz Posen 10, in Ost- und Westpreußen 12 resp. 13, in Pommern 13, in Schleswig 15, in Brandenburg und Sachsen 17. In Westfalen und Rheinland kommen auf jeden Superintendenten durchschnittlich 21 Geistliche. Die räumlich ausgedehntesten Sprengel haben die Superintendenturen in Posen und Preußen. Die Superintendenten vermitteln den amtlichen Verkehr zwischen den kirchlichen Behörden und den Kirchengemeinden und ihren Geistlichen, und üben die unmittelbare persönliche Aufsicht über die Amtsfürung der Geistlichen und das kirchliche Leben in den Gemeinden, namentlich auch über die innerhalb ihrer Diözese wonenden Kandidaten, visitiren in geregeltem Wechsel die Geistlichen und Gemeinden bezüglich der externa und interna. In zalreichen Bezirken, ja in ganzen Provinzen ist ihnen auch die Kreisschulinspektion übertragen.

Neben diesen in drei Stufen gegliederten Organen des Kirchenregimentes, welche je näher dem Gemeindeleben stehend um so persönlicher, je ferner demsel-

den, um so mehr kollegialisch angelgt sind, stehen ebenfalls in dreifacher Abstufung die aus den gewälten Gemeindeorganen herauswachsenden Synoden. Die gesamte Synodalordnung beruht aber auf der Presbyterial-Verfassung in den Gemeinden. Den Geistlichen, welche in den geistlichen Amtstätigkeiten der Lehre, Seelsorge, Verwaltung der Sakramente und den übrigen Ministerialhandlungen unabhängig bleiben, stehen eine kleinere und eine größere Gemeindekörperschaft zur Seite. Die erstere (Gemeindekirchenrat in den östlichen, Presbyterium in den westlichen Provinzen) hat das Pfarramt im religiösen und sittlichen Aufbau der Gemeinde zu unterstützen, dieselbe in ihren inneren und äußeren Angelegenheiten zu vertreten, die Kirchenzucht in erster Instanz zu üben und die christliche Sitte zu fördern, für Erhaltung der äußeren gottesdienstlichen Ordnung zu sorgen, die Heilighaltung des Sonntags zu befördern, die religiöse Erziehung der Jugend zu beachten, die kirchlichen Einrichtungen für Pflege der Armen, Kranken und Verwarlosten zu leiten, die kirchlichen Gemeindewalen zu veranstalten, die niederen Kirchendiener zu ernennen, das kirchliche Vermögen einschließlich der Stiftungen zu verwalten und auch in dieser Hinsicht die Kirchengemeinde rechtlich zu vertreten.

Die Gemeindevertretung (Repräsentation) entscheidet in Verbindung mit dem Gemeindekirchenrat (Presbyterium) bei wichtigeren Angelegenheiten der Vermögensverwaltung, bei Beschaffung der zu den kirchlichen Bedürfnissen erforderlichen Mittel, insbesondere bei Festsetzung der Umlagen auf die Gemeinde, bei Veränderung bestehender und Einfürung neuer Gebürentaxen, bei Bewilligungen aus der Kirchenkasse zur Dotirung neuer Stellen und dauernder Verbesserung des Einkommens der bestehenden, bei Feststellung des Etats und Abnahme der Jaresrechnung, bei Errichtung von Gemeindestatuten, bei der den Gemeinden zustehenden Pfarrwal, sofern nicht besondere lokale Ordnungen eine Ausnahme bedingen.

Die Mitglieder beider Gemeindeorgane werden in den östlichen Provinzen von den kirchlich qualifizirten, zur Wälerliste angemeldeten männlichen Gemeindeglieder auf 6 Jare der Art gewält, dass von 3 zu 3 Jaren die Hälfte ausscheidet, aber wider gewält werden kann. Die Ältesten haben bei der Einfürung in ihr Amt ein Gelübde abzulegen. Die Zal der Ältesten soll nicht mehr als 12 und nicht weniger als 4 betragen, die Zal der Gemeindevertreter das Dreifache der Zal der Ältesten. Der Patron kann persönlich und sofern er keine physische Person ist, durch einen Vertreter das Ältestenamt beanspruchen oder auch einen Ältesten seinerseits ernennen. Der Vorsitz in den Gemeindeorganen gebürt dem Geistlichen.

Die Gemeindeverfassung in den westlichen Provinzen stimmt mit der in den östlichen Provinzen wesentlich überein, wärend in der Synodalverfassung einige Unterschiede vorhanden sind. In den östlichen Provinzen bestehen die Kreissynoden aus sämtlichen ein Pfarramt verwaltenden Geistlichen, wärend die Anstaltsgeistlichen und Militärgeistlichen nur beratende Stimme haben und der doppelten Zal gewälter Mitglieder, von denen die eine Hälfte durch die Gemeindevertretungen aus den derzeitigen und früheren Ältesten, die andere Hälfte aus den angesehenen, kirchlich erfarenen und verdienten Männern des Synodalkreises von der Vertretung der an Seelenzal stärkeren Gemeinden auf 3 Jare gewält wird. Die Provinzialsynoden bestehen aus den von den Kreissynoden oder Synodalverbänden zu wälenden Abgeordneten, einem Deputirten der theologischen Fakultät der Provinz und den vom Könige zu ernennenden Mitgliedern, deren Zal den sechsten Teil der zu wälenden Mitglieder nicht übersteigen soll. Jede Kreissynode resp. jeder Kreissynodalverband wält einen Geistlichen, einen Abgeordneten aus denen, welche in den Kreissynoden oder in den Gemeindekörperschaften als weltliche Mitglieder der Kirche dienen oder früher gedient haben. Das letzte Dritteil wird one Rücksichten des Standes von den an Seelenzal stärkeren Kreissynoden oder Synodalverbänden gewält. In den westlichen Provinzen besteht die Kreissynode aus den Geistlichen (den Anstaltsgeistlichen und Militärgeistlichen mit beratender Stimme) und einem Ältesten jeder Gemeinde, die Provinzialsynode aus den Superintendenten und einem Geistlichen und einem Äl-

testen jeder Kreissynode. Im Osten und Westen steht der Vorsitz in den Kreissynoden dem Superintendenten zu, in den Provinzialsynoden wird der Präses gewält. Die Generalsynode besteht aus 150 von den 8 Provinzialsynoden gewälten Mitgliedern, von denen auf Brandenburg 27, auf Preußen und Sachsen je 24, auf Schlesien 21, auf Pommern 18, auf die Rheinprovinz 15, auf Westfalen 12, auf Posen 9 fallen, aus 6 Deputirten der theologischen Fakultäten, allen Generalsuperintendenten und 30 vom Könige zu ernennenden Mitgliedern.

Die ordentliche Versammlung der Kreissynoden findet järlich, die der Provinzialsynoden alle 3 Jare, die der Generalsynode alle 6 Jare statt. Der Wirkungskreis der Kreissynode umfasst Gutachten und Anträge über Angelegenheiten allgemeinen Interesses, beschränkte Aufsichtsbefugnisse und die Übung der Kirchenzucht in zweiter Instanz. Die Provinzialsynode hat außer der Überwachung der kirchlichen Ordnung in Lehre, Kultus und Verfassung und der Erledigung kirchenregimentlicher Vorlagen, kirchlichen Gesetzen, deren Geltung sich auf die Provinz beschränken soll, ihre Zustimmung zu erteilen. Auch dürfen one ihre Zustimmung neue Katechismuserklärungen, Religionslehrbücher, Gesangbücher und agendarische Normen, sowie neue regelmäßig widerkehrende Provinzialkirchenkollekten nicht eingefürt werden. Sie beaufsichtigt die Kreissynodalkassen, ordnet die Verwaltung der Provinzialsynodalkasse und beschließt über die Verwendung des Ertrags einer vor ihrem Zusammentritt einzusammelnden Kirchen- und Hauskollekte zum besten der dürftigen Gemeinden ihres Bezirkes und ist befugt, durch Deputirte an den durch die Konsistorien veranstalteten theologischen Prüfungen teilzunehmen. Die Generalsynode hat vorerst das Recht der Zustimmung zu allen Akten der landeskirchlichen Gesetzgebung. Derselben unterliegen die Regelung der kirchlichen Lehrfreiheit, die ordinatorische Verpflichtung der Geistlichen, die zu allgemeinem landeskirchlichen Gebrauch bestimmten agendarischen Normen, die Einfürung oder Abschaffung allgemeiner kirchlicher Feiertage, Änderungen der Kirchen-, Gemeinde- und Synodalordnung, sowie grundsätzliche Änderungen in der Verfassung des Kirchenregimentes, die Kirchenzucht wegen Verletzung allgemeiner Pflichten der Kirchenglieder, die Disziplinargewalt über Geistliche und andere Kirchendiener, die kirchlichen Erfordernisse der Anstellungsfähigkeit und die kirchlichen Grundsätze über die Besetzung der kirchlichen Ämter, die kirchlichen Bedingungen der Trauung. Für die Zwischenzeit zwischen dem Zusammentritt der Synoden haben in den östlichen Provinzen die Vorstände derselben, welche mit Ausnahme der Superintendenten von den Synoden gewält werden, auf allen drei Stufen die Ausfürung der gefassten Beschlüsse zu besorgen, die nächste Versammlung vorzubereiten und erforderte Gutachten zu erstatten. Der Kreissynodalvorstand entscheidet außerdem in erster Instanz in Disziplinarsachen betreffend die Ältesten und Gemeindevertreter, bei Pfarrbesetzungen über Einwendungen der Gemeinde gegen Gabe und Wandel der Designirten, in zweiter Instanz über Einsprüche gegen die Wal von Ältesten und Gemeindevertretern, über die Zulässigkeit einer Amtsablehnung und Amtsniederlegung derselben, über den Ausschluss vom Walrecht, sowie bei Angelegenheiten der Kirchendisziplin, wenn die Kreissynode nicht versammelt ist. Dem Vorstande der Provinzialsynode steht die Teilnahme an wichtigen Geschäften des Konsistoriums zu. Dieselbe muss eintreten bei Vorschlägen über die Besetzung kirchenregimentlicher Ämter, bei Entscheidungen in der Rekursinstanz über die Entlassung von Ältesten, in erster Instanz über Einwendungen der Gemeinde gegen die Lehre eines zum Pfarramt Designirten, sowie bei Entscheidungen, durch welche wegen Mangels an Übereinstimmung mit dem Bekenntnis der Kirche die Berufung eines sonst Anstellungsfähigen zu einem geistlichen Amt für unzulässig erklärt wird, und in allen Fällen, in welchen gegen einen Geistlichen wegen Irrlehre die Untersuchung eingeleitet oder eine Entscheidung gefällt wird. In den westlichen Provinzen heißt der Vorstand Moderamen, besteht aus 3 geistlichen Mitgliedern, dem Präses, Assessor und Scriba und beschränken sich seine Befugnisse im wesentlichen auf die Geschäftsleitung der Synoden und Vertretung der Provinzialsynoden bei den Kreissynoden und kirchlichen Feierlichkeiten. Die Erweiterung seiner Befugnisse wird von einer Verfassungs-

änderung abhängen, welche in der Zusammensetzung der Synoden und ihrer Vorstände dem Laienelement stärkere Vertretung einräumt. Weiter gehen die Befugnisse des Vorstandes der Generalsynode. Als selbständiges Kollegium kann derselbe Anträge auf Beseitigung von Mängeln stellen, welche bei der kirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung hervortreten, auch Gesetzentwürfe für die Generalsynode vorbereiten. Bei Anordnungen, welche regelmäßig der beschließenden Mitwirkung der Generalsynode unterliegen, wegen ihrer Unaufschieblichkeit aber durch kirchenregimentlichen Erlass provisorisch getroffen werden sollen, vertritt er die nicht versammelte Generalsynode, er verwaltet die Generalsynodalkasse, und ist ihm in den Jaren, in welchen die Generalsynode sich nicht versammelt, die Jaresrechnung über die landeskirchlichen Fonds zur Prüfung und Erteilung der Entlastung vorzulegen. Mit dem evangelischen Oberkirchenrat wirkt er kollegialisch zusammen in der Rekursinstanz bei Einwendungen gegen die Lehre eines designirten oder gewälten Geistlichen und bei Disziplinarentscheidungen wegen Irrlehre, bei der Feststellung der von der Kirchenregierung der Generalsynode vorzulegenden Gesetzentwürfe und der zur Ausfürung der landeskirchlichen Gesetze erforderlichen Instruktionen, bei den dem evangel. Oberkirchenrat zustehenden Vorschlägen für die Besetzung der Generalsuperintendenturen, bei Vertretung der evangelischen Landeskirche in ihren vermögensrechtlichen Angelegenheiten und sonstigen wichtigen Angelegenheiten der kirchlichen Centralverwaltung, in welchen der evangelische Oberkirchenrat die Zuziehung des Synodalvorstandes beschließt. Außerdem wird in Verbindung mit dem Generalsynodalvorstand der aus 18 von der Generalsynode gewälten Mitgliedern bestehende Synodalrat in jedem Jare einmal in Berlin versammelt, um mit dem evangel. Oberkirchenrat über Aufgabe und Angelegenheiten der Landeskirche zu beraten, in welchen die Kirchenregierung zur Feststellung leitender Grundsätze den Beirat desselben für notwendig erachtet.

Am meisten verwandt der Kirchenordnung in den älteren preußischen Landen ist die Kirchen-, Gemeinde- und Synodalordnung für den Konsistorialbezirk Wiesbaden vom 4. Juli 1877, welche durch Statsgesetz vom 6. April 1878 ihre volle Wirksamkeit erlangt hat. Die Kirchenvorstände und die Gemeindevertretungen, die Kreissynode und die Bezirkssynode haben bis auf einige wenig erhebliche Abweichungen dieselbe Zusammensetzung und denselben Wirkungskreis wie dort. Nur ist die persönliche Anmeldung zur Aufnahme in die Wälerliste nicht vorgeschrieben. Die den 13 Diözesen vorstehenden Geistlichen heißen Dekane. Der bisherige Bischofstittel für den Generalsuperintendenten ist aufgehoben. In der Bezirkssynode erweitert sich der Vorstand durch zwei andere gewälte Mitglieder zum Synodalausschuss, welcher auch bei Vorschlägen über die Besetzung der Generalsuperintendentur, der Dekanate und der Lehrerstellen am Seminar zu Herborn, bei Besetzung von Pfarreien, deren Einkommen 2400 Mark übersteigt, bei Erteilung von Zulagen an Geistliche und Kirchenbeamte aus dem Centralkirchenfond und anderen geeigneten Fonds, bei Dotationserhöhungen der Pfarreien, bei Erlass der zur Ausfürung kirchlicher Gesetze erforderlichen Instruktionen, bei Abänderungen der Grenzen der Kirchspiele mitwirkt.

Etwas mehr Abweichung zeigt die Verfassung der schleswig-holstein. Provinzialkirche vom 4. Nov. 1876, welche auch in den Gemeinden des früheren Herzogtums Lauenburg am 7. Nov. 1877 eingefürt wurde und durch das bereits erwänte Statsgesetz vom 6. April 1878 volle Wirksamkeit erhielt. Die Organe der Selbstverwaltung in den Gemeinden sind die Kirchenvorstände und die Kirchenkollegien, die Mitglieder der letzteren werden von den walberechtigten Gemeindegliedern, die der letzteren von den Gemeindevertretern auf 6 Jare gewält. Alle 2 Jare scheidet ein Drittel aus, bei außer der Zeit eintretender Erledigung werden die Ausscheidenden durch Ersatzmänner seitens des Kirchenkollegiums ersetzt. Die Beratungen des Kirchenkollegiums sind in der Regel öffentlich. Das Präsentationsrecht wird von den Kirchenvorständen, das Walrecht von den Kirchenkollegien ausgeübt. Die Kirchenkollegien fallen nicht nur bei den Gemeinden von weniger als 500 Seelen, sondern auch in den Gemeinden mit Privatpatronen, in welchen dänisches

Kirchenrecht gilt, fort. Dazu kommen besondere Bestimmungen für solche Gemeinden, in denen die Beitragspflicht zu den Kirchenumlagen in erheblicherem Umfange auf den adeligen Gütern ruht, und über die Rechte der Kirchenpatrone. Die Propsteisynoden, welche alle 3 Jare zusammentreten und einen Ausschuss wälen, und die Gesamtsynode, welche auf 6 Jare gewält wird und alle 3 Jare zusammentritt, ihren Vorsitzenden wält und einen Ausschuss von 3 Mitgliedern bestellt, sind nach Zusammensetzung und Wirkungskreis den entsprechenden Organen in den östlichen Provinzen der älteren Lande änlich eingerichtet. Für die Walen zu der Gesamtsynode sind 26 Walkreise festgestellt, welche je nach ihrer Seelenzal je 2, 3 oder 4 Abgeordnete wälen.

Hannover hat für die lutherische Kirche seine besondere, bereits vor der Einverleibung in Preußen festgestellte Kirchenverfassung vom 9. Okt. 1864. Doch traten die synodalen Organe in den Bezirken wie die Landessynode erst unter der preußischen Regierung in das Leben. In den Gemeinden sind nur Kirchenvorstände, keine Gemeindevertretungen. In der Bezirkssynode sind Geistliche und Laien ziemlich gleich stark vertreten. Die alten Provinzialkonsistorien sind geblieben zu Hannover mit 6 Generalsuperintendenten, 67 Inspektoren und 764 Pfarreien für die Fürstentümer Calenberg, Grubenhagen mit dem Harze, Göttingen, Lüneburg, Hildesheim und die Grafschaften Hoya, Diepholz und Hohnstein; zu Stade für die Herzogtümer Bremen und Verden mit 1 Generalsuperintendenten, 16 Inspektoren und 145 Pfarreien, zu Otterndorf für das Land Hadeln mit 10 Pfarreien, zu Osnabrück mit 39 Pfarreien (die Stadt Osnabrück hat noch ihr eigenes Konsistorium), zu Aurich mit einem Generalsuperintendenten und 104 lutherischen (88 reformirten) Pfarreien. Der Entscheidung des Landeskonsistoriums sind vorbehalten die Angelegenheiten betreffend das Bekenntnis und die Lehre der Kirche, die Seelsorge, den Kultus, die Kirchenzucht, die Vorbildung, Prüfung und Ordination für das geistliche Amt, die Anstellung und Entlassung der Geistlichen einschließlich der Hilfsprediger, der Superintendenten und Generalsuperintendenten, sowie deren Amtsfürung, Fortbildung und Wandel. In allen diesen Angelegenheiten darf der Kultusminister nur den Verfügungen des Landeskonsistoriums Einhalt tun, nicht aber one dasselbe eigene Anordnungen treffen. Das Landeskonsistorium besteht aus 5 ordentl. und gegenwärtig 11 außerordentl. Mitgliedern, welche letztere nur an bestimmten Geschäften teilnehmen. Die reformirten Gemeinden sind mit Ausnahme der 4 der niedersächsischen Konföderation angehörigen Gemeinden zu Hannover, Celle, Göttingen und Münden durch die vom 12. April 1882 als Kirchengesetz publizirte Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die ev.-reformirte Kirche der Provinz Hannover zu einem Organismus zusammengefasst, welcher nach dem Zustandekommen des erforderlichen, gegenwärtig dem Landtage vorliegenden Statsgesetzes einer kollegialischen Kirchenbehörde unterstellt werden soll. Der größere Teil dieser Gemeinden befindet sich in den Landdrosteibezirken Osnabrück und Aurich, einschließlich der Grafschaft Bentheim. Im Osten finden sich nur 5 Gemeinden am Ausfluss der Weser in dem vormaligen Herzogtum Bremen und 4 in der vormaligen Herrschaft Plesse. Bis auf weiteres ist die reformirte Kirche in 9 Synodalbezirke geteilt. Die Verfassung ist durchgängig der des Konsistorialbezirkes Wiesbaden, im wesentlichen also der der älteren 6 östlichen Provinzen nachgebildet.

Für die Vorbildung der evangelischen Geistlichen bestehen 9 theologische Fakultäten zu Berlin, Breslau, Halle, Königsberg, Greifswald, Bonn, Göttingen, Kiel und Marburg. Dieselben sind den Statsuniversitäten eingegliedert und von den kirchlichen Behörden völlig unabhängig, abgesehen von dem bereits erwänten Votum des evangelischen Oberkirchenrates bei Anstellung der Professoren innerhalb der älteren Provinzen. In organischem Zusammenhang mit der Kirche stehen sie nur durch die Befugnis, zu den Synoden Deputirte zu entsenden und den Anteil der Kollegien oder ihrer Mitglieder an den theologischen Prüfungen. Predigerseminare zur Fortbildung der Kandidaten bestehen zu Wittenberg, Berlin, Kloster Loccum und Herborn.

Sehr ungleich ist das Maß kirchlicher Versorgung in den einzelnen

preußischen Provinzen, wenn die räumliche Ausdehnung, die Zal der evangelischen Einwoner, die Zal der Parochieen und der Orte, in welchen eigene Gottesdienste stattfinden und die Zal der gottesdienstlichen Gebäude und der Geistlichen in Vergleichung gestellt werden. Dabei ist Berlin von der Provinz Brandenburg zu trennen. Von den 3 Kirchenprovinzen, welche nach obigen Angaben am meisten (2,150,000—2,330,000) evangelische Einwoner haben, hat weitaus den größten Flächenraum Ost- und Westpreußen mit annähernd 62,500 Quadratkilometern, demnächst Brandenburg (one Berlin) mit 39,839, Sachsen mit 25,240 Q.-K. Die Zal der Pfarrorte steht hingegen in umgekehrter Folge, Sachsen hat deren 1453, Brandenburg 1061, Preußen nur 562; sonstige Orte, in welchen eigene Gottesdienste stattfinden, sind in Brandenburg 1250, Sachsen 1044, Preußen 350, und Ortschaften oder größere Wonplätze one eigenen Gottesdienst sind in Preußen 7947, Brandenburg 1793, Sachsen 1021. Ein gleiches Missverhältnis zwischen Sachsen und Brandenburg einerseits, Ost- und Westpreußen andererseits zeigt die Gesamtzal der gottesdienstlichen Räume, 2653 bezw. 2472 gegen 900, sowie die Zal der geistlichen Stellen 1681, bezw. 1247 gegen 678. Wärend von 1000 Seelen in Brandenburg 969, in Sachsen 932, in Ostpreußen 855, in Westpreußen 478 evangelisch sind, kommen Angehörige der ev. Landeskirche durchschnittlich auf eine Parochie in Ostpreußen 4400, in Westpreußen 3614, in Brandenburg 2071, in Sachsen 1482, auf ein gottesdienstliches Gebäude in Ostpreußen 3181, Westpreußen 1769, Brandenburg 889, Sachsen 812, auf eine geistliche Stelle in Ostpreußen 3558, Westpreußen 3156, Brandenburg 1762, Sachsen 1281.

Nicht so stark sind die Gegensätze zwischen Schlesien mit 1,859,535 Evangelischen auf 40,285 Quadratkilometern, Hannover mit 1,842,045 Evangelischen auf 38,285 Q.-Kil. und Pommern mit 1,495,982 Evang. auf 30,107 Q.-Kil. Es betragen die Evang. in Schlesien 464‰, in Pommern und Hannover 971‰ bezw. 860‰ der Gesamtbevölkerung. Aber in der kirchlichen Versorgung steht Schlesien mit 2656 Evangelischen auf je einen Pfarrort, 1820 auf ein gottesdienstliches Gebäude und 2172 auf je eine geistliche Stelle erheblich zurück gegen Hannover, welches für je 1851 Lutheraner und 1408 Reformirte eine Parochie, für 1141 Lutheraner und 1135 Reformirte ein gottesdienstliches Gebäude und für 1573 Lutheraner und 1200 Reformirte eine geistliche Stelle aufweist, sowie gegen Pommern mit einer Parochie für 2229, einem gottesdienstlichen Gebäude für 1026, einer geistlichen Stelle für 1948 Evangelische. Hiernach ist Pommern besser mit gottesdienstlichen Räumen, Hannover besser mit parochialen Einrichtungen und Geistlichen versehen.

Als dritte Gruppe bieten sich zur Vergleichung dar Schleswig-Holstein mit 1,111,383 (986 ‰) Evangelischen auf 18,287 Quadratkilometern, Rheinprovinz mit 1,074,943 (264‰) Evangelischen auf 26,975 Quadratkilometern und Westfalen mit 949,191 (465‰) Evangelischen auf 20,199 Q.-Kil. Die kirchliche Versorgung ist zalenmäßig in der Rheinprovinz am besten; es gibt dort Evangelische pro Parochie 2363, pro gottesdienstliches Gebäude 1416, pro geistliche Stelle 1798, wärend die gleichen Zalen für Westfalen 2833, 1492 und 2182, für Schleswig-Holstein 2684, 2150, 2175 betragen. Dabei kommt aber in Betracht, dass in der letzteren Provinz eine geschlossene evangelische Bevölkerung auf geringerem Flächenraum wont, wärend die Rheinprovinz nur wenig mehr als $^1/_4$ evangelische Einwoner hat. Einen starken Unterschied stellen widerum die Konsistorialbezirke Kassel und Wiesbaden, verglichen mit der Provinz Posen dar, die beiden ersteren mit zusammen 1,087,597 (578‰) Evangelischen auf 15,663 Q.-Kil., letztere mit 531,365 (312‰) Evangelischen auf 28,952 Q.-Kil. In Hessen und Nassau ist das Verhältnis der Parochieen mit durchschnittlich 1539 und 1474 Angehörigen, der gottesdienstlichen Gebäude mit durchschnittlich 652 und 737 auf dieselbe Angewiesenen, und der geistlichen Stellen mit 1377 und 1277 der Seelsorge Unterstellten ebenso günstig wie in dem bestsituirten Sachsen, wärend in Posen auf eine Parochie 2857, auf ein gottesdienstliches Gebäude 1413, auf eine geistliche Stelle 2426 Evangelische kommen.

Ganz anomal sind die Verhältnisse in Berlin mit 19,251 Evangelischen auf

eine Parochie, 9091 auf ein gottesdienstliches Gebäude und 7982 auf eine geistliche Stelle, und dies Misverhältnis stellt sich noch stärker dar durch die Erwägung, daſs hier die Anstaltskirchen und Anstaltsgeistlichen mitgerechnet sind und die alten Gemeinden eine weit bessere kirchliche Versorgung haben als die neueren. Daſs die größeren Städte überhaupt in der kirchlichen Versorgung zurückstehen, zeigt die Statistik der Stadt Frankfurt a/M., wo 12,058 Evangelische auf die Parochie, 4442 auf ein gottesdienstliches Gebäude, 3517 auf einen Geistlichen gezält werden. Am besten ausgestattet sind Hessen, Nassau, Sachsen, Hannover, Brandenburg und Pommern, in der Mitte stehen Rheinland, Schlesien, Westfalen, Schleswig-Holstein, am schlechtesten stehen Posen, Preußen, namentlich Ostpreußen und Berlin.

Besondere Schwierigkeiten entstehen für die kirchliche Versorgung in einzelnen Gebieten daraus, daſs die Sprache der evangelischen Bevölkerung nicht überall die deutsche ist. Am stärksten sind die slavischen Sprachen in verschiedenen Dialekten (masurisch, polnisch, wendisch, in vereinzelten Fällen auch czechisch und kassubisch) vertreten. Bei etwa 300,000 masurisch Sprechenden in Ost- und Westpreußen wird in 113 Kirchspielen masurischer Gottesdienst gehalten. Gottesdienste in polnischer Sprache finden in 12 Kirchspielen der Provinz Posen und 49 Kirchspielen der Provinz Schlesien statt. In 6 Kreisen beider Provinzen finden sich über 66,000 evangelische Polen, wärend sonst die Polen ganz überwiegend der katholischen Kirche angehören. Eine Sprachinsel bilden die Wenden in der Niederlausitz, den Provinzen Brandenburg und Schlesien angehörig und auf etwa 85,000 Seelen geschätzt. In 42 Kirchspielen wird noch Gottesdienst in wendischer Sprache gehalten. Im nordöstlichen Ostpreußen wonen in 11 Kreisen etwa 150,000 Litthauer, für die in 77 Kirchspielen litthauischer Gottesdienst fortbesteht. In Nordschleswig werden die dänisch Redenden auf ungefär 150,000 geschätzt und ist auch hier die dänische Kirchensprache noch überwiegend. In Ostfriesland hat sich hie und da auch holländische Sprache im Gottesdienst erhalten.

Das Besetzungsrecht für die geistlichen Ämter steht in den 9 älteren Provinzen dem landesherrlichen Kirchenregiment bei 2474 Stellen zu, darunter bei 1975 Stellen seit dem Jare 1874 in Abwechselung mit den Gemeindeorganen, bei 2355 Stellen Privatpatronen, bei 675 Stellen kommunalen Korporationen, bei 869 Stellen den Gemeinden, bei 105 Stellen anderen Landesbehörden als den kirchlichen. Die Befugnisse des Kirchenregiments und der Privatpatrone erstrecken sich über weitaus die meisten Fälle und stehen beide einander, von der alternirenden Beteiligung der Gemeinden abgesehen, annähernd gleich. Im Gleichgewicht stehen sie in Sachsen, Brandenburg und Pommern, hingegen in Schlesien beträgt die Zal der von Privatpatronen zu besetzenden Stellen (503) fast das Vierfache der dem Kirchenregiment zur Verfügung stehenden (138), und dazu kommen noch über 100 Stellen städtischen Patronats. In Westfalen wird etwa die Hälfte sämtlicher Stellen (209) durch Gemeindewal besetzt; in der Rheinprovinz und in Posen erheblich mehr als die Hälfte (331 und 125 gegen 247 und 88). Die Zal der berechtigten Privatpatrone ist in den letztgenannten 3 Provinzen nur gering. In Ostpreußen werden 301 unter 460 Stellen vom Kirchenregiment besetzt, in Westpreußen nur 50 unter 204, wärend hier 65 kommunale Korporationen, 54 sonstige Patrone und 33 Kirchengemeinden das Besetzungsrecht ausüben. Am wenigsten Walrecht besitzen die Gemeinden in Pommern, Brandenburg und Ostpreußen.

In den neueren Provinzen überwiegt, mit Ausnahme der reformirten Kirche der Provinz Hannover und der Stadt Frankfurt, wo die Kirchengemeinden am meisten Walrechte ausüben, die kirchenregimentliche Besetzung der geistlichen Stellen. Das Kirchenregiment besetzt im lutherischen Hannover 674 von 1069 Stellen, in Schleswig-Holstein 308 von 507 Stellen, in Hessen 360 von 482 Stellen, in Nassau 209 von 253 Stellen. In Hannover bei 569 Stellen und im Bezirk Wiesbaden ist den Gemeinden alternativ das Walrecht eingeräumt. In Schleswig-Holstein soll alternativ die Gemeinde aus 3 vom Konsistorium Präsentirten wälen. Demnächst sind die von Privatpatronen zu besetzenden Stellen in allen 4 Gebieten am zalreichsten.

Die Besoldung der Geistlichen ist außerordentlich verschieden, sowol hinsichtlich der Quellen und der Art des Einkommens, wie hinsichtlich der Höhe desselben. In der Regel steht dem Geistlichen eine Amtswonung zu und wird, wo dieselbe fehlt, meist eine Entschädigung gewärt. Die Besoldung besteht unter mannigfachster Verteilung in der Nutznießung von Grundstücken, Naturalleistungen oder an Stelle derselben getretenen Renten, Naturalberechtigungen, Nutznießung von Kapitalien des Pfarrvermögens, Beiträgen des States, der Kommunen, der Patrone oder sonstiger Verpflichteten, Stolgebüren und Opfern bei Gelegenheit der Amtshandlungen, Zuschüssen aus den Kirchenkassen, aus Umlagen auf verpflichtete Grundstücke oder Gemeindeglieder, aus persönlichen Zuschüssen, aus Statsfonds oder kirchlichen Kollektenfonds oder kirchlichen Vereinen.

Neuerdings sind erst Schritte geschehen, um eine Ausgleichung in dem Missverhältnis zwischen den über das Bedürfnis standesgemäßen Unterhaltes hinausgehenden und den unter demselben zurückbleibenden Amtseinkünften der Geistlichen herbeizufüren. Einerseits gewärt der Stat allen evangelischen Geistlichen, deren Einkommen unter 1800 Mark bleibt, Zuschüsse, um diesen Betrag zu erreichen; für Geistliche mit 5 Dienstjaren ist der Minimalsatz auf 2400 Mark, für Geistliche mit 20 Dienstjaren auf 3000 Mark erhöht. Auch ist bei der Besetzung von Stellen landesherrlichen Patronats in den älteren Provinzen vorgeschrieben, dass Pfründen mit einem Einkommen von mehr als 3600 Mark (außer der Dienstwonung) nur nach zurückgelegtem 10. Dienstjar in Kirche und Schule, und Pfründen mit einem Einkommen von über 5400 Mark nur an Geistliche mit 15 Dienstjaren verliehen werden können. Andererseits ist durch § 15 der Generalsynodalordnung eine Besteuerung des, abgesehen von der Dienstwonung, 6000 Mark übersteigenden Einkommens bis zu 10% des Mehrbetrages ermöglicht, und sind nur diejenigen Stelleninhaber ausgenommen, welche bereits bei Erlass des Statsgesetzes vom 3. Juni 1876 im Amte sich befanden. Die Ausfürung dieser Besteuerung kann nur durch landeskirchliches Gesetz erfolgen. Nach einer Zusammenstellung vom Jare 1878 existirten 328 solche Stellen, davon allein 178 in der Provinz Sachsen, 76 in der Provinz Brandenburg. Der Betrag der betreffenden Überschüsse, abgesehen von den persönlichen Rechten der damaligen Stelleninhaber, belief sich auf 402,557 Mark. Der Durchschnitt des Pfarreinkommens, einschließlich des Wonungswertes, ist im Jare 1878 für die östlichen Provinzen auf 3772 Mark, für die westlichen auf 3159 Mark, zusammen auf 3679 Mark berechnet worden. Ferner ist durch das Kirchengesetz vom 26. Januar 1880 (vgl. Statsgesetz vom 15. März 1880) unter Aufhebung der bisherigen Emeritenfonds für die 7 östlichen Provinzen ein landeskirchlicher Pensionsfond begründet, aus welchem emeritirte Geistliche ein Ruhegehalt beziehen, das sogleich mit einem Viertel des letzten Diensteinkommens beginnt und nach 10 Dienstjaren unter järlicher Steigung um $^1/_{80}$. bis zum 40. Dienstjare mit drei Vierteln desselben seinen Höhepunkt erreicht. Doch sind als Minimalsatz 900 Mark und als Maximalsatz 5000 Mark festgesetzt. Die im Amt stehenden Geistlichen geben 1—2% ihres järlichen Einkommens an den Pensionsfond ab, und die letzte Stelle des Emeritirten hat 8 Jare lang ein Viertel ihres gesamten Einkommens als Pfründenabgabe beizutragen. Die Kapitalbestände vormaliger Provinzial-Emeritenfonds im Betrage von mehr als 2 Millionen Mark für die östlichen Provinzen bilden die Reserve des landeskirchlichen Pensionsfonds. Für die Provinz Hannover sind die Besoldungs- und Pensionsverhältnisse der Geistlichen, wenn auch im einzelnen abweichend, doch nach denselben Gesichtspunkten geordnet. Die Geistlichen nehmen in den älteren Provinzen an der Woltat der allgemeinen Witwen-Verpflegungsanstalt teil und sind im Fall der Verheiratung verpflichtet, die Frau zu mindestens einem Fünftel des Gehalts zu versichern. Von den neuesten weit günstigeren Veranstaltungen des States zur Versorgung der Hinterbliebenen von Beamten sind sie vorläufig ausgeschlossen. Es existiren wol zalreiche Lokalstiftungen und Synodalwitwenkassen, doch nicht allenthalben, und die Versorgung der Relikten wird dadurch eine sehr ungleichmäßige.

Einzelne Provinzialkirchen sind mit größeren Fonds für allgemeine kirchliche

Bedürfnisse ausgestattet. In Hannover dient der dort vorhandene allgemeine Klosterfonds in erheblichem Umfange auch den Zwecken der evangelischen Kirche. Im Konsistorialbezirk Wiesbaden besteht der Centralkirchenfond. In den Provinzen Brandenburg und Sachsen sind der kurmärkische, neumärkische, altmärkische, havelberger und uckermärkische Ämter-Kirchenfonds bestimmt, den Bedürfnissen der Gemeinden kgl. Patronats zu dienen. Für die älteren Provinzen dient der Kollektenfond der evangelischen Landeskirche, für welchen alle 2 Jare eine Kirchen- und Hauskollekte veranstaltet wird und dessen Einkünfte eine järliche Verwendung von 150—200,000 Mark gestatten, dazu, in dürftigen Gemeinden laufende Zuschüsse zum Unterhalt von Geistlichen, zur Abhaltung von Lokalgottesdiensten, zu Reisepredigten, zur Aufbringung der kirchlichen Lasten, zum Unterhalt evangelischer Schulen und Erteilung evangelischen Religionsunterrichts, sowie einmalige Zuwendungen zu Pfarrdotationen, Pfarrbauten und Kirchenbauten zu bewilligen. Auch in den einzelnen Provinzen werden regelmäßige Kollekten zur Bestreitung dringender kirchlicher Bedürfnisse der Provinzen gesammelt. Von anderen Fonds sind am erheblichsten der Seldnitzkysche Vikariatsfond für die Provinz Schlesien (138,600 Mark), der Berliner Gesangbuchsfond (121,250 Mark), der evangelische Pfarrfond (87,600 Mark), welche der Verwaltung des ev. Oberkirchenrats unterstellt sind, und die Pfarrlandstiftungen einzelner Provinzen.

Nach einer der Generalsynode von 1879 zugegangenen Mitteilung flossen im Etatsjare 1879/80 aus Statsfonds für Zwecke der evangelischen Landeskirche in den älteren Provinzen 1) zur Unterhaltung der kirchlichen Behörden 713,189 M., 2) an Besoldungen und Zuschüssen für Geistliche, Kirchenbeamte, Kirchen u. s. w. 887,736 M., 3) an widerruflichen Zulagen für Geistliche, Kirchenbeamte u. s. w. 2,271,511 M., an Zalungen zu verschiedenen kirchlichen Zwecken 116,649 M., zur Dotation neugegründeter oder der Verbesserung bedürftiger Stellen 36,000 M., zusammen 4,025,085 M.

Von den kleineren kirchlichen Gemeinschaften stammen aus älterer Zeit und sind wolorganisirt die mennonitischen Gemeinden und die (Herrnhuter) evangelische Brüdergemeinde, erstere erheblich zalreicher (über 13,000, die zum größeren Teil in Westpreußen wonen), aber still ihren Kultus und ihre Sitte pflegend, letztere nicht ganz 4000 Seelen umfassend, aber hervorragend durch ihre Anstalten und Arbeiten auf dem Gebiet der Erziehung und der Mission. Ihr Sitz ist hauptsächlich in der Provinz Schlesien, aber auch in Sachsen, Brandenburg und der Rheinprovinz existiren einzelne Gemeinden. Andere von der Landeskirche losgelöste Gemeinschaften sind in neuerer Zeit entstanden und können dieselben in drei Gruppen geteilt werden. Die erste Gruppe umfaßt die unter Betonung des konfessionellen Standpunktes gebildeten Freikirchen. Hierzu gehören zunächst die Altlutheraner unter dem Oberkirchenkollegium in Breslau, vorzugsweise in Schlesien und Pommern, welche in etwa 60 kleinen Parochien gesammelt sind. Die Angabe ihrer Mitgliederzal (vgl. oben) schwankt zwischen 14,000 und 42,000. Von ihnen stehen einige kleinere luther. Freikirchen abgesondert für sich da. In entgegengesetzter Richtung hat sich die niederländisch-reformirte Kirche in Elberfeld (von Kohlbrügge gestiftet) auf das calvinische Bekenntnis gestellt. Auch die Konföderation der reformirten Gemeinden in Niedersachsen nimmt, jedoch one prononcirten dogmatischen Standpunkt, eine unabhängige Stellung ein. Eine zweite Gruppe sind die freireligiösen Gemeinden (Lichtfreunde), welche unter Ausscheidung des positiv Christlichen sich nach dem Grundsatz absoluter religiöser Freiheit, d. h. Unbestimmtheit, organisirt haben. Eine dritte Gruppe sind die zalreichen, nicht auf deutschem Boden gewachsenen, sondern durch Anregung aus England und Amerika gesammelten Gemeinschaften, deren Mitglieder teilweise noch in der Landeskirche verbleiben, sich aber in Kultus und geistlicher Leitung besonderen Agenten und Geistlichen anschließen. Es sind dies die Irvingianer, Darbysten, Baptisten und Methodisten, letztere in verschiedenen Verzweigungen. Wärend sowol die Altlutheraner wie die freireligiösen Gemeinden zurückgehen, entfalten die ausländischen Gemeinschaften eine äußerst rege Propaganda und es gelingt ihnen, besonders unter der religiös geweckteren

Bevölkerung, viele an sich zu ziehen. Ihr Gewicht und ihre Bedeutung ist größer als ihre schwer zu bestimmende Zal. Das Nähere über die kleineren evangelischen Gemeinschaften ist in besonderen Artikeln mitgeteilt.

Die katholische Kirche hat ihre stärksten Positionen im Südwesten und Südosten des Königreichs, insbesondere in den linksrheinischen und den ehemals polnischen Gebieten. In der Rheinprovinz wonen 2,944,250, einschließlich Hohenzollerns 3,008,641 Katholiken. Rechnet man die in dem benachbarten Nassau lebenden 283,448 Katholiken hinzu, so ergibt sich erheblich mehr als ein Drittel der Gesamtzal. Andererseits in Schlesien mit 2,082,038 und Posen mit 1,111,962 Katholiken findet sich widerum ein starkes Drittel der Gesamtzal, und mit Posen und Schlesien stehen die 693,694 Katholiken Westpreußens in näherem Zusammenhang. Zwischen Osten und Westen finden sich in Westfalen, zumeist im Norden, 1,070,107 Katholiken, in Hannover 258,806, in Sachsen (Eichsfeld) 145,498, in Hessen 136,935, zusammen wenig über ein Sechstel der Gesamtzal. Überwiegend gehören dieselben dem westlichen Teil des mittleren Gebietes an. Die 249,708 Katholiken Ostpreußens finden sich zum größten Teil in dem deutschen Ermeland. Die übrige Diaspora verteilt sich auf Berlin mit 80,616, Brandenburg mit 50,913, Pommern mit 23,873, Schleswig-Holstein mit 8897 Katholiken. In der Rheinprovinz ist die katholische Bevölkerung fast dreimal so stark als die evangelische, in Posen mehr als doppelt so stark. Etwas, aber nicht sehr überwiegend ist sie in Schlesien, Westfalen und Westpreußen. Im Bezirk Wiesbaden verhält sie sich zur evangelischen etwa wie 2 zu 3, im Bezirk Kassel wie 1 zu 5, in Hannover wie 1 zu 7, in Ostpreußen wie 2 zu 13. Die wechselseitige Ineinanderschiebung der Konfessionen nimmt aber bei den heutigen Verkehrsverhältnissen stetig zu.

Die kirchliche Organisation der katholischen Kirche beruht in den älteren Provinzen auf der unter Genehmigung des Königs vom 23. August 1821 in der Gesetzsammlung publizirten und ihrem wesentlichen Inhalt nach sanktionirten päpstlichen Bulle de salute animarum vom 16. Juli 1821. Die Einrichtung der bischöflichen Diözesen schließt sich im allgemeinen an die provinzielle Einteilung an. Unter dem erzbischöflichen Stul zu Köln bestehen in der Rheinprovinz zwei Bistümer zu Köln und Trier, von denen das erstere an Seelenzal und Geistlichen fast doppelt so groß ist als das letztere; in Westfalen sind zwei Bistümer zu Münster (zugleich für Oldenburg) und zu Paderborn von nicht erheblich verschiedener Größe, letzterem ist das in der Provinz Sachsen belegene Eichsfeld eingegliedert. In der Erzdiözese Posen und Gnesen sind die beiden Bistümer Posen und Gnesen verbunden. Ihr ist das Bistum Culm in Westpreußen angeschlossen. Die schlesischen Katholiken stehen unter dem eximirten Fürstbischof zu Breslau, dessen Aufsichtsbezirk sich in das österreichische Gebiet hineinerstreckt, wärend die Grafschaft Glatz zur Erzdiözese Prag, der Distrikt Katscher zur Erzdiözese Olmütz gehört. Der Delegaturbezirk von Brandenburg und Pommern ist unter spezieller Aufsicht des Propstes zu St. Hedwig in Berlin ebenfalls dem Fürstbischof von Breslau unterstellt. In Hannover bestehen zwei kleinere bischöfliche Diözesen, Osnabrück und Hildesheim, letzteres Braunschweig mit umfassend, in Hessen-Kassel das Bistum Fulda zugleich über Sachsen-Weimar sich erstreckend und in Nassau-Frankfurt das Bistum Limburg. Die Katholiken in Schleswig-Holstein stehen unter dem meist mit hannöverischen Bischofssitzen verbundenen apostolischen Vikariat für Norddeutschland. Hohenzollern gehört zur Erzdiözese Freiburg, die vormals baierischen und hessen-darmstädtischen Gebiete zu den Diözesen Würzburg und Mainz.

Die kirchliche Jurisdiktion und Verwaltung wird von den Bischöfen ausgeübt und werden dieselben durch den von ihnen ernannten Generalvikar unterstützt, für die sakramentalen Handlungen auch durch einen Weihbischof vertreten. Die bei jedem Bischofssitz bestehenden Domkapitel, deren Mitglieder in den älteren Provinzen teils durch den König, teils durch den Bischof ernannt, in den neuen Provinzen abwechselnd vom Bischof und vom Domkapitel erwält werden, haben in der laufenden Verwaltung in der Regel nur beratende Stimme. Bei erledigtem Bischofssitz wälen sie zunächst den Bistumsverweser, alsdann den Bi-

schof, sind aber in der Wal auf eine dem König genehme Persönlichkeit beschränkt.

Katholisch-theologische Fakultäten bestehen an den Universitäten zu Breslau und Bonn, außerdem an der Akademie zu Münster und dem Lyceum Hosianum zu Braunsberg nebst einer philosopischen Fakultät. Ein großer Teil der Theologen erhielt früher seine Vorbildung bei den an den Bischofssitzen eingerichteten Priesterseminaren. Denselben fehlt aber seit der Maigesetzgebung die statliche Anerkennung.

Die altkatholische Kirchengemeinschaft steht unter einem statlich anerkannten und dotirten Bischof, der zu Bonn residirt und auch über altkatholische Gemeinden außerhalb Preußens die Aufsicht übt. Die Verfassung derselben ist auf der ersten Synode zu Bonn im Jare 1874 festgestellt und erklärt die Synoden, in denen auch das Laienelement vertreten ist, als die verfassungsmäßigen Organe der Kirche.

Die Synode wält mit Stimmenmehrheit den Bischof und die Synodal-Repräsentanz. Im Mai 1880 bestanden 35 Gemeinden mit 18,453 Angehörigen und 43 in der Seelsorge tätigen Priestern.

Die wichtigsten Quellen: Allg. Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 1883, statistische Mitteilungen aus den deutschen evangel. Landeskirchen; Kirchliches Gesetz- und Verordnungsblatt der evangel. Landeskirche der älteren Provinzen 1876/82; Die kirchlichen Einrichtungen in der evangel. Landeskirche der älteren preuß. Provinzen, in der Zeitschrift des kgl. preuß. statistischen Bureaus von 1882; Theologisches Jahrbuch zu dem Schreib- und Hülfskalender für Geistliche, von Schneider, Jahrgang 1874/83 (enthält die wichtigsten kirchlichen Gesetze und Verordnungen); Statistische Aufsätze von Pieper in den letzten Jahrgängen der Deutsch-Evangelischen Blätter von Beyschlag; Deutsches Kirchenrecht von Thudichum 1877; v. Oettingen, Moralstatistik, 3. Aufl. 1882. Ältere statistische Werke sind: Zeller, Zur Statistik des evang. Deutschlands im Jare 1862; v. Hirschfeld, Religionsstatistik der Preuß. Monarchie am Schluss des Jahres 1861; Neher, Kirchliche Geographie und Statistik 1865; Zeitschrift des Kgl. Statist. Bureaus in den früheren Jahrgängen. **v. d. Goltz.**

Prierias, Sylvester, gehört zu denjenigen Männern, welche ihren Platz in der Geschichte einzig der Berürung mit Luther verdanken. Er hieß eigentlich Mazolini und hatte seinen gewönlichen Namen von seiner Vaterstadt Prierio in der italienischen Grafschaft Montferrat, wo er um 1460 geboren war. Schon im fünfzehnten Lebensjare trat er in den Dominikanerorden, lehrte später thomistische Theologie zu Padua und Rom und wurde an letzterem Orte Magister sacri Palatii, d. h. päpstlicher Büchercensor und Hoftheolog. Als daher Luther 1517 seine 95 Sätze wider den Missbrauch des Ablasses ausgehen ließ, beeilte er sich, ihm bereits im Dezember 1517 mit der dem Papste Leo X. zugeeigneten Schrift „Reverendi Patris Fratris Silvestri Prieriatis, ordinis praedicatorum et sacrae Theologiae Professoris celeberrimi, sacrique Palatii Apostolici Magistri, in praesumptuosas Martini Lutheri Conclusiones de potestate Papae Dialogus“ (Löscher, Reformationsacta, II, 12 ff.; Luth. opp. Erl. var. arg. I, 341 sqq., vgl. Seckendorf, Hist. Luth. I, 31. 38 sqq.) entgegenzutreten. Hier schlägt er in ziemlich barbarischem Latein einen außerordentlich hohen Ton an, bezeichnet seinen Gegner als einen gewissen Luther (Martino nescio cui Luther), behauptet, seine Streitschrift wärend der Beschäftigung mit einem Kommentar der Summa des heiligen Thomas in drei Tagen hingeworfen zu haben, und eröffnet dieselbe mit vier fundamentalen, angeblich keines Beweises bedürftigen Axiomen: 1. Die gesamte Kirche wird virtualiter dargestellt von der römischen Kirche, diese von dem Papste. 2. Diese Kirche kann in Sachen des Glaubens und der Sitten nicht irren. 3. Wer daher von der Lehre der römischen Kirche und des Papstes, von welcher auch die heilige Schrift erst ihr Ansehen gewinnt, sich entfernt, ist ein Ketzer. 4. Die römische Kirche kann über Glauben und Leben jede beliebige Festsetzung treffen, an welche jedermann gebunden ist. Nach diesen weitgehenden Sätzen, welchen

selbst rechtgläubige Lehrer der Kirche niemals beigestimmt hatten, nimmt er Luthers Thesen in dialogischer Form der Reihe nach vor, verteidigt sogar die in der 27. und 75. These gerügten Übertreibungen des Ablasses (Erl. I, 357. 371) und gelangt überall zu dem Ergebnis, daß Luther ein verdammungswürdiger Ketzer sei. Wie wenig er den Geist Luthers verstand, beweist besonders die Bemerkung, dieser würde den Ablaß loben, wenn ihm der Papst ein gutes Bistum verliehe (Erl. I, 365).

Selbst katholische Historiker verkennen nicht, daß Prierias mit dieser Schrift dem Papsttum einen übeln Dienst geleistet und die Reformation indirekt gefördert hat (Lämmer, Die vortrident. kathol. Theologie, S. 3 f.; Kampschulte, Die Universität Erfurt, II, 16; vgl. schon die Äußerungen des Erasmus vom J. 1527 in dessen Epp. XIX, 71, bei Seckendorf I, 40). Luther war weit entfernt gewesen, dem Papste und der römischen Kirchengewalt zu nahe treten zu wollen, und erschrak, als er in Rom plötzlich zum Ketzer gestempelt wurde. Erstaunt rief er aus: „Will es dahin gereichen und die Sache für den Papst kommen? Was will daraus werden“ (Tischr. Ausg. von Förstem. III, 81. 269). Erst jetzt wurde er seines Gegensatzes zu der römischen Kirche sich bewußt (ebend. II, 421 f.; IV, 334. 388 f.). Noch in später Folgezeit war ihm nicht zweifelhaft, daß, wenn Prierias und Cajetan seinen Handel anders angefaßt hätten, der Verlauf desselben ein ganz verschiedener gewesen wäre (ebend. IV, 346). Dazu kam, daß Prierias in dem Reuchlin'schen Streite sich verhaßt gemacht hatte und überhaupt in ungünstigem Rufe stand; Adelmann schreibt von ihm den 15. August 1516: „Silvester, quem scribunt esse hominem malum conscientiae nullius inquietique ingenii“ (Heumann, doc. litt. p. 146). Als daher Luther den Dialog des römischen Theologen schon im Januar 1518 über Nürnberg erhielt (de Wette, Luthers Briefe, I, 83), vermutete er anfangs einen schlechten Scherz im Sinne der Briefe der Dunkelmänner, und wollte darauf nicht antworten (de Wette I, 87). Nachdem er aber erfaren hatte, daß Prierias nebst Hieronymus Ghinucci, Bischof von Askoli, zu seinem Richter vom Papste ernannt sei, verfaßte er im August 1518 in zwei Tagen (de Wette I, 135) die schneidige Gegenschrift „Responsio F. Martini Lutheri, Augustinensis Vuittenbergae, ad Dialogum Silvestri Prieriatis Magistri Palatii, de potestate papae (Löscher II, 389 ff.; Erl. II, 6sqq.; de Wette 1, 136), vgl. den Art. Luther Bd. IX, S. 43. Die Dominikaner suchten zwar die Verbreitung dieser geisteskräftigen Antwort möglichst zu verhindern, aber schon Anfang September wurde sie durch Melchior Lotther neu gedruckt (de Wette I, 141).

Papst Leo, mit diesem Gange der Dinge sehr unzufrieden, wünschte nicht, daß sein Magister Palatii an dem Streite sich weiter beteiligen möchte, sondern beauftragte einen Dominikaner zu Paris, Cyprianus, die Luther'schen Sätze zu widerlegen (de Wette I, 345). Gleichwol griff Prierias 1519 nochmals zur Feder zu einer persönlichen Erwiderung (Replica F. Sylvestri Prieriatis, Sacri Palatii Apostolici Magistri ad Martinum Lutherum Ordinis Eremitarum) und einer sachlichen Entgegnung (Epitoma Responsionis ad Martinum Lutherum), welche jedoch Luther one eingehende Widerlegung ließ, indem er sich begnügte, jene mit einem kurzen scherzhaften, diese mit einem ernst strafenden Vorworte herauszugeben (Erl. II, 68. 79 sqq.). Von jetzt an verschwindet Prierias allmählich von dem Schauplatze des Reformationskampfes. In der Baseler Ausgabe der Opuscula Lutheri nannte ihn der Witz „Magirum (d. h. Koch) Palatii“ (de Wette I, 232. 452; VI, 13). Zeit und Ort seines Todes sind unbekannt. Nach 1525 gab er zu Venedig heraus „Apologia de convenientia institutorum Ecclesiae Romanae cum evangelica libertate“. Frühere längst vergessene Schriften des Mannes sind „Rosa aurea eo quod in ea sint flores et rosae omnium doctorum super Evangelia totius anni“, Bol. 1503, und Summa Sylvestrina, seu Summa de peccatis aut casuum aut conscientiae, vel Summa Summarum“, Bol. 1515.

Vergl. überhaupt Plitt, Einl. in die Aug., I, 89 ff.; Kahnis, Die deutsche Reform., I, 204 ff.; Köstlin, Martin Luther, I, 179 ff., 204 ff.

Oswald Schmidt †.

Priester, Priesterweihe in der römischen Kirche. 1) Entstehung der Lehre. Schon sehr frühzeitig wurden die kirchlichen Gemeindebeamten den alttestamentlichen Priestern gegenübergestellt. Das geschah bereits am Ausgang des ersten Jarhunderts in dem sog. 1. Clemensbrief; vgl. c. 40 ff. Doch übt hier die Idee des alttestamentlichen Priestertums noch keine Einwirkung auf die Anschauung von dem gemeindlichen Amte, sondern die Erinnnerung an die gesetzliche Ordnung des alttestamentlichen Gottesdienstes soll nur den Gedanken beweisen, daſs wir *πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν*. Man konnte das gemeindliche Amt nicht füglich als Priesteramt denken, da man in der Gemeinde selbst das priesterliche Volk der Verheißung sah und da man keine priesterliche Opferdarbringung durch die Gemeindebeamten kannte. Jene Überzeugung findet man bei Justin Dial. 116: *ἡμεῖς οἱ διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος ὡς εἷς ἄνθρωπος πιστεύσαντες εἰς τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεόν, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ πρωτοτόκου αὐτοῦ υἱοῦ τὰ ῥυπαρὰ ἱμάτια, τουτέστι τὰς ἁμαρτίας, ἀπημφιεσμένοι, πυρωθέντες διὰ τοῦ λόγου τῆς κλήσεως αὐτοῦ, ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος ἐσμὲν τοῦ θεοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εἰπὼν ὅτι ἐν παντὶ τόπῳ ἐν τοῖς ἔθνεσιν θυσίας εὐαρέστους αὐτῷ καὶ καθαρὰς προσφέροντες* (Mal. 1, 10 f.). *οὐ δέχεται δὲ παρ' οὐδενὸς θυσίας ὁ θεὸς εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ.* Ihr entsprechend sind die Christen, nicht die Gemeindebeamten, Subjekt der Darbringung in der Eucharistie Dial. 117 vgl. apol. 1, 67. Wenn Irenäus adv. omn. h. IV, 8, 3 die Apostel als Priester bezeichnet, so tut er es unter der Voraussetzung, daſs omnes justi sacerdotalem habent ordinem; auch hier ist es die Gemeinde, welche das eucharistische Opfer Gott darbringt IV, 17, 5; 18, 1. Tertullian gründet das Recht aller Christen auf die Verwaltung der Sakramente auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen de exh. cast. 7: Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Vgl. de bapt. 17 de monog. 7. Nach Origenes sind die Christen *τοῖς ἀποστόλοις ὡμοιώμενοι ἱερεῖς κατὰ τὸν μέγαν ἀρχιερέα* de orat. 28. Vgl. In Lev. hom. 9, 1: omnes nos iste sermo (Lev. 16, 1 sq.) contingit, ad omnes pertinet quod hic loquitur lex. Augustin bemerkt de civit. Dei 20, 10 zu Apok. 20, 6: Non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie jam vocantur in ecclesia sacerdotes, sed sicut omnes christos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis. Auch Leo der Große erinnert mit einer gewissen Vorliebe an das Priestertum aller Gläubigen; vgl. z. B. serm. 4, 1: Omnes in Christo regeneratos crucis signum efficit reges; sancti vero spiritus unctio consecrat sacerdotes.

Allein wärend man so an dem Gedanken der Allgemeinheit des Pristertums der Gläubigen festhielt, entwickelte sich eine andere Gedankenreihe, welche jene erstere Anschauung störte, ihr den größten Teil ihrer Bedeutung entzog. Wie es scheint in Afrika bildete sich die Gewonheit, Bischöfe und Presbyter als sacerdotes zu bezeichnen. Wie man dazu kam, läſst sich nicht mehr sehen, sicher ist, daſs diese Bezeichnung in Tertullians Zeit bereits üblich war, und daſs man auch bereits die Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes auf die Priester der Kirche übertrug, de bapt. 17 (der Bischof summus sacerdos); de exh. cast. 7 (qui alleguntur in ordinem sacerdotalem); de praescr. h. 41 (sacerdotalia munera); de pud. 1. Tertullian selbst polemisirt dagegen, daſs man die Vorschriften des Gesetzes nur auf die Kleriker anwende; er will sie auf alle Christen angewandt haben, de exh. cast. 7, de monog. 7; aber gerade seine Polemik zeigt, wie vielfach jenes geschah. Die Bezeichnung Priester wurde bald allgemein, man begegnet ihr im dritten Jarhundert in Rom (Hippol. Refut. om. h. 1 proem. p. 4: *ἡμεῖς . . . μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας*) wie im Orient (s. u., vgl. Eus. h. e. X, 4: *ὦ φίλοι θεοῦ καὶ ἱερεῖς κτλ.*).

Sobald man sich gewönt hatte, die Kleriker im Unterschied von den Laien als Priester zu bezeichnen und gesetzliche Bestimmungen des Alten Testamentes

auf sie anzuwenden, war es unumgänglich, dass die alttestamentliche Priesteridee sich geltend machte. Im Alten Testamente aber sind Priester und Sünopfer Begriffe, die sich fordern; indem der Priester für das Volk opfert, ist er der Mittler zwischen Gott und dem Volk. Nun sprach man von Anfang an von einem christlichen Opfer; aber so lange die Gläubigen die Darbringenden waren, stützte diese Vorstellung vielmehr den Gedanken des allgemeinen Priestertums. Jedoch änderte sich die Opferidee im dritten Jarhundert dahin, dass nicht mehr nur die Opfer der Gläubigen, sondern dass Opfer für die Gläubigen dargebracht wurden (s. d. Art. Messe Bd. IX, S. 620 f.). Jetzt brachte der christliche sacerdos ein dem alttestamentlichen analoges Opfer dar; dem entsprach es, dass er zum Mittler zwischen Gott und dem Gläubigen wurde. Diese Anschauung liegt bei Cyprian bereits vor; erscheinen bei ihm zumeist die Bischöfe als sacerdotes (z. B. ep. 55, 8; 56, 3; 61, 1; 65), so doch auch die Presbyter (ep. 40; 43, 3), selbst die Diakonen (ep. 20, 2). Ihr Amt ist ein Mittleramt (vgl. de cath. eccl. unit. 17: an esse sibi cum Christo videtur, qui adversus sacerdotes Christi facit . . . ? Arma ille contra ecclesiam portat, contra Dei dispositionem repugnat, hostis altaris, adversus sacrificium Christi rebellis . . . contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis constituere audet aliud altare, precem alteram inlicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare). Demgemäß ist nicht mehr die Gemeinde Subjekt der eucharistischen Darbringung, sondern der Priester: offerre pro illis steht neben eucharistiam dare (ep. 17, 2); die Anwendung alttestamentlicher Stellen auf die christlichen Priester gilt als selbstverständlich (ep. 59, 4 f.).

Nicht anders ist die Entwicklung auf dem Gebiete der griechischen Kirche. Wie bei Cyprian, so ist in den apostol. Konstitutionen der Bischof gewönlich der *ἱερεύς*, one dass doch von dieser Würde der Presbyter ausgeschlossen wäre. Vgl. II, 25, 12. VI, 15, 1. Nach dem dritten der sog. apostol. canones (über dessen Alter vgl. Hefele, Conc.-Geschichte, 2. Aufl., 1, S. 800) ist nicht mehr die Gemeinde, sondern der Bischof oder Presbyter der Darbringende; nach der Synode von Ancyra (314) verrichten die Presbyter *ἱερατικὴν λειτουργίαν*, die Diakonen dagegen *ἱερὰν λειτουργίαν* (can. 1 u. 2. Mansi II, p. 513). Die Synode von Laodicea gestattet nur den *ἱερατικοῖς* an den Opferaltar zu treten und an ihm an dem Opfer teilzunehmen (can. 19 p. 567).

Vollständig entwickelt findet man die Vorstellung des christlichen Priesters bei Chrysostomus *περὶ ἱερωσύνης*, besonders III, 4, *ὅταν γὰρ ἴδῃς τὸν κύριον τεθυμένον καὶ κείμενον καὶ τὸν ἱερέα ἐφεστῶτα τῷ θύματι καὶ ἐπευχόμενον καὶ πάντας ἐκείνῳ τῷ τιμίῳ φοινισσομένους αἵματι, ἄρα ἔτι μετὰ ἀνθρώπων εἶναι νομίζεις;* . . . c. 5 *πάντα δὲ ταῦτα* (Taufe, Abendmal) *δι' ἑτέρου μὲν οὐδενὸς μόνον δὲ διὰ τῶν ἁγίων ἐκείνων ἐπιτελεῖται χειρῶν, τῶν τοῦ ἱερέως λέγω· πῶς ἄν τις τούτων ἐκτὸς ἢ τὸ τῆς γεέννης ἐκφυγεῖν δυνήσεται πῦρ ἢ τῶν ἀποκειμένων στεφάνων τυχεῖν;* vgl. IV, 1; VI, 4; 11.

So überkam die mittelalterliche Kirche die Anschauung. Der priesterliche Charakter der höheren Kleriker ist für sie überall Voraussetzung; er steht in engster Verbindung mit dem Sünopfer der Messe.

Petrus Lombardus spricht Sent. IV dist. 24 J in engem Anschluss an Isidor von Sevilla (de eccl. offic. II, 5 u. 7 und etymol. VII, 21) von dem ordo der Presbyter. Sie heißen sacerdotes, quia sacrum dant. Hic ordo a filiis Aaron sumpsit initium; summos enim pontifices et minores sacerdotes instituit Deus per Moysen . . Christus quoque duodecim elegit discipulos prius, quos et apostolos vocavit; quorum vicem gerunt in ecclesia majores pontifices. Deinde alios septuaginta et duos discipulos designavit, quorum vicem in ecclesia tenent presbyteri. Sodann der Zusammenhang zwischen Priestertum und Meßopfer: das Amt der Priester ist sacramentum corporis et sanguinis in altari Deo conficere, orationem dicere et dona Dei benedicere. Dabei fällt der Nachdruck auf das erstere: bei der Weihe erhält der Presbyter Kelch und Patene, ut per hoc sciat se acceppisse potestatem placabiles Deo hostias offerendi (ibid.).

Bei Thomas Aquin. kommt gelegentlich der Gedanke des allgemeinen Prie-

stertums der Gläubigen vor: allein Thomas zieht daraus nur die Konsequenz, dass alle Gläubigen als Priester Gott geistliche Opfer darbringen, nicht die andere, dass sie menschlicher Mittler nicht bedürfen (S. Th. III, q. 82. art. 1: Laicus justus unitus est Christo unione spirituali per fidem et charitatem, non autem per sacramentalem potestatem: et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias Ps. 50, 19. Ro. 12, 1. 1 Ptr. 2, 5). Vielmehr können die Priester des Neuen Testamentes Mittler zwischen Gott und Menschen genannt werden, in quantum sunt ministri veri mediatoris vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes (ibid. q. 26. art. 1); und steht das sacerdotium in engster Beziehung zu der Eucharistie (sup. III, q. 37. art. 2), d. h. dem Messopfer (s. d. Art. Messe Bd. IX, S. 625 f.). Die Erinnerung an das allgemeine Priestertum hinderte also nicht, dass der Priesterbegriff in seiner ganzen Schärfe festgehalten wurde; er war gefordert durch den Opferbegriff des Abendmals.

Eben deshalb blieb die römische Kirche dem protestantischen Widerspruch gegenüber (vgl. bes. Luther, an den chr. Adel rc., W.W. Erl. Ausg. 21, S. 281 ff. Sendschreiben, wie man Kirchendiener wählen und einsetzen soll, W.W. v. Walch, X, S. 1808 ff., bes. S. 1859. Apol. conf. 13, p. 203; 24, p. 260. Conf. Helv. post. 18, p. 508) bei der mittelalterlichen Lehre stehen.

2) Symbolische Lehre. Zwar redet der römische Katechismus änlich wie Thomas von einem doppelten sacerdotium, einem inneren und äußeren: quod ad interius sacerdotium attinet, omnes fideles, postquam salutari aqua abluti sunt, sacerdotes dicuntur, praecipue vero justi, qui spiritum Dei habent et divinae gratiae beneficio Jesu Christi, summi sacerdotis, viva membra effecti sunt. Hi enim fide quae caritate inflammatur in altari mentis suae spirituales Deo hostias immolant, quo in genere bonae omnes et honestae actiones, quas ad Dei gloriam referunt numerandae sunt. Apoc. 1, 5 f. 1 Ptr. 2, 5. Ro. 12, 1. Ps. 50, 19. Externum vero sacerdotium non omnium fidelium multitudini, sed certis hominibus convenit, qui legitima manuum impositione, solemnibusque s. ecclesiae caerimoniis instituti et Deo consecrati ad aliquod proprium sacrumque ministerium adscribuntur (de ord. sacr. § 505 sq., p. 613 Danz). Allein der Nachdruck fällt durchaus auf das letztere. Wie sehr, das zeigt der auch vom römischen Standpunkte aus unvorsichtige Satz der tridentinischen Synode (sess. XXIII, de sacr. ord. c. 4, p. 160): Si quis omnes Christianos promiscue N. Testamenti sacerdotes esse aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur quam ecclesiasticum hierarchiam confundere, quae est ut castrorum acies ordinata.

Die Notwendigkeit eines neutestamentlichen Priestertums beruht auf dem neutestamentlichen Opfer: l. c. cap. 1, p. 159: Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in N. Testam. s. Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica ecclesia acceperit, fateri etiam oportet in ea novum esse visibile et externum sacerdotium in quod vetus translatum est. Die Stiftung des Priestertums wird auf den Herrn selbst zurückgefürt, der den Aposteln und ihren Nachfolgern im sacerdotium die potestas consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem ejus necnon et peccata dimittendi et retinendi übertrug, wie die heil. Schrift (Matth. 16, 19; Mc. 14, 22 ff.; Luc. 22, 19 f.; Jo. 20, 22 f.) beweist und die Überlieferung der katholischen Kirche immer gelehrt hat. Vgl. can. 1. p. 161. Dieses neutestamentliche Priestertum wird mit den ausschweifendsten Ausdrücken gerühmt. Die Priester sind nicht nur Gottes Dollmetscher und Boten, welche in seinem Namen das göttliche Gesetz und die Gebote des Lebens verkündigen und die Stelle Gottes auf Erden vertreten, sondern es kann überhaupt ein höheres Amt als das ihre nicht gedacht werden; darum werden sie mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt, quod Dei immortalis vim et numen apud nos teneant. Nahmen zu allen Zeiten die Priester die höchste Würde ein, so werden doch alle übrigen an Ehre weit übertroffen von den Priestern des Neuen Testaments. Denn die Gewalt corpus et sanguinem Domini nostri conficiendi

et offerendi, tum peccata remittendi übersteigt alle menschliche Vernunft und Erkenntnis, geschweige denn, dass etwas ihr Gleiches oder Änliches auf Erden je gefunden werden könnte. Cat. Rom. de ord. sacr. c. 1, p. 603 sq.

Dem sacerdotium ist eine doppelte Macht gegeben, potestas ordinis und potestas jurisdictionis; jene bezieht sich auf das Messopfer: sie ist vor Allem vis et potestas consecrandae eucharistiae, dehnt sich aber auf alles aus, was ad eucharistiam quovis modo referri potest C. R. l. c. c. 2, p. 606. Diese bezieht sich auf den ganzen mystischen Leib Christi, zu ihr gehört christianum populum gubernare et moderari et ad aeternam coelestemque beatitudinem dirigere, ibid.; besonders auch die potestas absolvendi C. R. de poen. sacr. c. 10 p. 582. Über die abweichende Zälung der neueren Kanonisten, die seit Walter, Lehrbuch des K.-R. § 14 potestas magisterii, ordinis und jurisdictionis unterscheiden vgl. Hinschius, System des kathol. K.-R. 1, S. 163 ff. Sie ist offenbar aus der Einsicht hervorgegangen, dass die bekenntnismäßige Lehre an einem Mangel leidet, indem sie keinen bestimmten Platz für den Lehrauftrag des priesterlichen Amtes angibt, den sie doch ausspricht, vgl. C. Rom. de ord. sacr. c. 1, p. 605. Nam et sacra pro se ipsis et pro omni populo faciunt et divinae legis vim tradunt ad eamque prompto et alacri animo servandum fideles hortantur et instituunt et Christi Domini sacramenta administrant.

3) Die Priesterweihe. Der Eintritt in den priesterlichen Stand geschieht durch die Priesterweihe, das sacramentum ordinis; denn wie Christus von dem Vater, die Apostel aber von Christo gesandt waren, so werden täglich Priester, mit der gleichen Macht wie jene bekleidet, zum Zwecke der Vollendung der Gläubigen, zum Bau des Leibes Christi gesandt; niemand aber kann sich selbst diese Ehre nehmen, sondern er muss berufen werden von Gott und zwar sind die von Gott berufen, die a legitimis ecclesiae ministris berufen werden (C. R. de ord. sacr. 1, p. 603). Erteilt kann die Priesterweihe nur von den Bischöfen werden (ib. 5, p. 606). Sie ist ein Sakrament; das behauptet die tridentinische Synode als auf das Zeugnis der heiligen Schrift (2 Tim. 1, 6; 1 Tim. 4, 14), die apostolische Überlieferung und den einstimmigen Konsens der Väter begründet (s. 23. c. 3. p. 160, vgl. can. 3, p. 162). Die Wirkung des Sakraments ist der unvertilgbare geistliche Charakter, kraft dessen der Priester die Gewalt hat. Deo sacrificium facere, ecclesiastica sacramenta administrare (C. R. l. c. 5 p. 614), besonders domini nostri corpus et sanguinem conficere. Durch diesen der Seele aufgeprägten Charakter unterscheiden sich die Priester von den übrigen Gläubigen. Daneben steht als sekundäre Wirkung der Empfang der gratia justificationis, die es dem Empfänger möglich macht, sein Amt recht zu verwalten (C. R. l. c. p. 618). Demgemäß ist die Form der Ordination gestaltet: der Bischof nebst den anwesenden Priestern legt dem Ordinanden die Hand auf, er legt ihm die Stola an, indem er sie vor der Brust kreuzt (quo declaratur, sacerdotem virtute indui ex alto, qua possit crucem Christi Domini et jugum suave divinae legis perferre), er salbt ihm die Hände und übergibt ihm darnach den vollen Kelch und die Patene mit der Hostie, indem er spricht: Accipe potestatem offerendi sacrificium Deo, missasque celebrandi tam pro vivis quam pro defunctis. Dadurch wird der Priester bestellt zum interpres ac mediator Dei et hominum, quae praecipua sacerdotis functio existimanda est. Schließlich erneuerte Handauflegung unter den Worten: Accipe spiritum sanctum, quorum remiseris peccata etc. (C. R. l. c. 5 p. 614).

Voraussetzung für den Empfang dieses Sakramentes ist die Taufe und das männliche Geschlecht; gefordert wird die sittliche Integrität des Empfängers, weshalb derselbe vor der Ordination sich durch das sacramentum poenitentiae zu reinigen hat, sodann Kenntnis der heiligen Schrift und der Verwaltung der Sakramente. Ausgeschlossen vom Empfange sind die Verheirateten (s. d. Art. Cölibat Bd. III, S. 299 f.), die noch nicht 25järigen, die Sklaven, solche die Blut vergossen haben und die mit hervorstechenden körperlichen Gebrechen behaftet sind, endlich die unehelich Geborenen (C. Trid. ses. 23 Decr. de ref. 4 sq. p. 166. C. R. l. c. 6, p. 616 sq.). Wenn in der alten Kirche Ordinationen one gleich-

zeitige Übertragung eines bestimmten Amtes untersagt waren (Conc. Chalc. c. 6 Mans. VII. p. 358), so erneuerte die tridentinische Synode zwar diese Bestimmung, aber sie gestattete zugleich ihre Überschreitung, indem sie in Ermangelung des titulus beneficii Ordinationen auf Grund eines titulus patrimonii, d. h. genügenden eigenen Vermögens zuließ (s. 21 D. de ref. c. 2, p. 138 sq.); der titulus patrimonii kann ersetzt werden durch den titulus mensae, d. h. die Zusicherung eines Dritten, dem Geweihten Unterhalt zu gewären (Syn. v. Augsb. 1567 Hartzheim VII, 177).

Die Lehre der grichischen Kirche über das Priestertum und die Priesterweihe unterscheidet sich nicht wesentlich von der der römischen. **Hauck.**

Priestertum im Alten Testament. Wenn die Mittlerschaft zwischen Gott und dem Volke als das Wesen des Priestertums bezeichnet zu werden pflegt, so ist dies im Allgemeinen richtig; doch ist hiemit die spezifische Bestimmung des Priestertums im Unterschiede von den beiden anderen theokratischen Ämtern noch keineswegs ausgedrückt. Auch dem Könige und dem Propheten kommt ein mittlerischer Beruf zu, dem Könige, indem er in Jehovahs Namen handelt und als Träger seiner Macht im Gottesstate die richterliche und vollziehende Gewalt ausübt, dem Propheten, indem er in Jehovahs Namen redet und dem Volke den göttlichen Rat erschließt. Auch der Priester steht da in Jehovahs Namen (5 Mos. 18, 5), d. h. als Träger göttlicher Vollmacht; aber diese Vollmacht geht vor allem darauf, das Volk als heilige Gemeinde vor Jehovah zu repräsentiren und ihm den Zugang zu seinem Gotte zu erschließen. Obwol nämlich das Volk vermöge des theokratischen Bundes, durch welchen es aus allen Nationen von Jehovah erwält, ihm nahe gebracht und geheiligt ist, in seiner Gesamtheit priesterlichen Charakter trägt, ein „Reich von Priestern" bildet (2 Mos. 19, 6; vgl. 4 Mos. 16, 3), so ist doch dieser Idee die Erscheinung nicht entsprechend. Wegen seiner natürlichen Sündhaftigkeit und wegen der fortgehenden Übertretungen des Gesetzes, durch dessen Erfüllung es sich heiligen soll, vermöchte es die unmittelbare Nähe des heiligen Gottes nicht zu ertragen (2 Mos. 19, 21 u. a.). Darum muss zwischen das Volk und Jehovah die priesterliche Vertretung sich einschieben. Als heiliger Stand vor Jehovah für die ihm nahende Gemeinde tretend, dient das Priestertum schon durch sein Dasein zur Deckung der letzteren — eine Bedeutung des Priestertums, die auch in dem Aaron und seinen Sönen im Lager unmittelbar vor dem Heiligtum angewiesenen Platze (4 Mos. 3, 38) hervortritt —; weiter vermittelt es durch sein amtliches Handeln im Kultus den Verkehr zwischen beiden, indem es einerseits mit der Süne für die Gemeinde und mit den Gaben der versönten Gemeinde Jehovah naht (3 Mos. 21, 8; 4 Mos. 16, 5; 17, 5 u. s. w.), anderseits von Jehovah Gnade und Segen der Gemeinde zurückbringt (3 Mos. 9, 22 f.; 4 Mos. 6, 22—27). [Der gewönliche Name des Priesters כֹּהֵן bezeichnet ihn als den liturgisch Administrirenden, den heiligen Dienst Verrichtenden. Denn כהן ist mit כון nahe verwandt, bedeutet somit: aufrecht stehen, dastehen, nämlich vor dem Herrn (5 Mos. 18, 5. 7; 10, 8; Richt. 20, 28; Hebr. 10, 11) — wie auch die alten Ägypter ihre Priester stehend abgebildet haben. So konnte das arabische Wort die ihm eigene Bedeutung Warsager (der die Auspicien administrirt) annehmen. Siehe Fleischer zu Delitzsch, Jesaja (3. Aufl.) S. 625 f. und Gesenius Handwörterbuch, bearbeitet von Mühlau und Volck, unter כהן, wonach Gesenius, Thesaurus p. 661 sqq. zu berichtigen ist. Nicht befremden kann nach dem Gesagten, dass כהן im A. T. auch von Priestern heidnischer Kulte gesagt wird (1 Mos. 41, 45; 1 Sam. 5, 5 u. a.). Ausschließlich von solchen steht כְּמָרִים, welches im Syrischen von Priestern überhaupt gebraucht wird. — Über die כהנים unter den königlichen Beamten siehe Band VIII, S. 109.]

Neben diesem mittlerischen Beruf hat der Priester zweitens auch die Bestimmung, Lehrer und Interpret des Gesetzes zu sein (3 Mos. 10, 11), in welcher Hinsicht er demnach eine göttliche Sendung an das Volk empfangen hat

und Mal. 2, 7 ein מלאך יהוה genannt wird. Die Priester sollen, wie es Ezech. 44, 23 f. heißt, „mein Volk lehren, daſs sie wissen Unterschied zu halten zwischen Heiligem und Gemeinem und zwischen Reinem und Unreinem“ (vgl. 3 Mos. 10, 10 und die Kap. 13 und 14 beschriebenen Funktionen; Hagg. 2, 11 ff.); ferner „sie sollen sich Streits annehmen, ihn zu schlichten, nach meinen Rechten sollen sie richten“ (vgl. 5 Mos. 17, 9 ff. Über die richterlichen Funktionen des Priestertums s. Bd. V, S. 108 f.). Übrigens ist auch nach der zweiten Seite hin der priesterliche Beruf von dem prophetischen dadurch geschieden, daſs der Priester lediglich an die Auslegung und Anwendung des gegebenen Gesetzes gebunden ist, nicht im Geiste weitere Kunde über den göttlichen Rat empfängt, wovon nur das Urim und Thummim des Hohenpriesters eine Ausnahme bilden würde, wenn, wie Einige angenommen haben, ihm hierbei die göttliche Entscheidung durch innere Eingebung zu teil geworden wäre. Man beachte, wie Jer. 18, 18 den Priestern *Gesetz*, den Weisen Rat, den Propheten *Wort*, oder Ezech. 7, 26 den Priestern *Gesetz*, den Ältesten Rat, den Propheten *Gesicht* zugeschrieben wird. — Die beiden Seiten des priesterlichen Berufs sind zusammengefaſst 5 Mos. 33, 10; vergl. das unter dem Artikel „Hoherpriester“ (Band VI, S. 241) Bemerkte.

Wer nun ist würdig, vor Jehovah für sein Volk zu treten, da doch bei jedem Menschen der Widerspruch seines natürlichen Wesens mit der göttlichen Heiligkeit widerkehrt? (vgl. Jer. 30, 21). Ein natürlichen Verhältnissen entsprungenes Priestertum war freilich schon vor Moses vorhanden. In der Zeit der Patriarchen erscheint der Hausvater auch als der priesterliche Vertreter seiner Familie. (vgl. Hiob 1, 5), ferner der Fürst zugleich als Priester seines Stammes, wie in Melchisedek Königtum und Priestertum geeinigt sind. Auch die 2 Mos. 19, 22 erwänten Priester werden es vermöge solcher natürlichen höheren Stellung gewesen sein, sei es, daſs die Erstgeborenen (s. über diese Ansicht Bd. VIII, S. 618) oder die Ältesten als אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 2 Mos. 24, 11) zu solcher Ehre berufen waren. Sind es doch noch später (4 Mos. 16, 2) die Fürsten der Gemeinde als die Repräsentanten (קְרִיאִם) derselben, besonders die aus dem Stamme des Erstgeborenen Ruben, welche die Ehre des Priestertums sich nicht entwinden lassen wollen. Doch alle derartigen dem Rechte der Natur entsprungenen Ansprüche werden beseitigt. Wie Israel heiliges Volk ist eben nur vermöge göttlicher *Wal*, wie alle Bundesordnungen, namentlich die des Kultus (vgl. das Bd. IV, S. 539, und Bd. XI, S. 32 f. Bemerkte), auf göttlicher *Stiftung* beruhen, so kann die Verleihung des Priestertums eben nur göttlicher Gnadenakt sein; zu Gott nahen in Vertretung des Volkes dürfen nur solche, die er selbst berufen, herzugefürt und sich geheiligt hat (4 Mos. 16, 7, vgl. Hebr. 5, 4). Allerdings „aus der Mitte der Söne Israels“, denn der Vertreter des Volks muſs in natürlichem Zusammenhang mit demselben stehen, aber mitten heraus nach göttlichem Belieben werden Aaron nnd seine Söne zum Priestertum *erwält* (2 Mos. 28, 1, vergl. 1 Sam. 2, 28); sie empfangen dasselbe *geschenkweise* (4 Mos. 18, 7). Und dieser göttliche Erwälungsakt erfolgt früher als jener Vorgang 2 Mos. 32, 26 ff., durch welchen der Stamm Levi der in ihn gelegten priesterlichen Ehre sich würdig erweist und einen gewissen Anteil an der mittlerischen Vertretung des Volkes erringt, bei der jedoch die Prärogative des priesterlichen Geschlechtes unangetastet bleibt, weshalb die mittleren Bücher des Pentateuchs die Priester als „Söne Aarons“ zu bezeichnen pflegen (s. das hierüber in dem Art. Leviten Bd. VIII, S. 616 f., 628 ff. Ausgefürte). Die Erwälung des Hauses Aarons wird infolge der Empörung Korahs und seiner Genossen, die eine priesterliche Vertretung des Volkes auf breitester Grundlage in Anspruch nehmen, aufs neue bestätigt (4 Mos. 16) und hiebei (Kap. 17) durch das Zeichen des sprossenden Mandelstabes beglaubigt, das darauf deutet, daſs das Priestertum nicht auf irgend welchem natürlichen Vorzug beruht, sondern nur von der dieses Amt mit Lebenskräften erfüllenden göttlichen Gnade abhängt. Von nun aber bindet sich die göttliche Berufung zum Priestertum an die natürliche Fortpflanzung in Aarons Familie, und

zwar vererbt es sich, da Nadab und Abihu, welche wegen Entweihung des Rauchopfers gestorben waren, keine Söne hinterlassen hatten, in der Nachkommenschaft der beiden anderen Söne Aarons, Eleasar und Itthamar. Während der Prophet, der Knecht (עֶבֶד) Jehovahs sein Amt fürt vermöge der freien, an keinen Stamm sich bindenden göttlichen Berufung und vermöge der persönlichen Ausrüstung durch den göttlichen Geist, hat der Priester, der Diener (מְשָׁרֵת) Jehovahs, wenn auch in seinem Amte göttliche Lebenskräfte walten, doch persönlich vor allem durch seinen Stammbaum sich zu legitimiren. Mangel an Nachweisung der aaronitischen Abstammung schließt vom Priestertum aus, wovon ein Beispiel Esr. 2, 62; Nehem. 7, 64 berichtet wird (vgl. Jos. c. Ap. I, 7). Um aber zur wirklichen Fürung des priesterlichen Amtes fähig zu sein, hat der Aaronide noch gewissen Forderungen in Bezug auf leibliche Beschaffenheit und Lebensordnung zu genügen. Die Bestimmungen über die leibliche Beschaffenheit der Priester sind in 3 Mos. 21, 16—24 enthalten. Da die ganze Erscheinung des Priesters den Eindruck der Reinheit und Vollkommenheit erwecken soll, so machen alle bedeutenderen Leibesgebrechen zum priesterlichen Dienste untauglich, nach Mischna Bechoroth 7, 1 dieselben, welche die Erstgeburt vom Vieh untauglich zum Opfer machen; und wirklich stimmt die Aufzälung der Tiergebrechen in 3 Mos. 22, 22 f. fast durchaus mit 21, 18 ff. überein. Ausgeschlossen sind nach der letzteren Stelle der Blinde, der Lame, der חָרֻם (nach den meisten alten Auktoritäten der Plattnäsige, nach Knobel u. a. jeder, der eine Verstümmelung besonders im Gesichte erfaren hat), der שָׂרוּעַ (der, dessen Glieder irgendwie über das Normale hinausgehen, nach Vulg. spezieller vel grandi vel torto naso), ferner wer an einem Arm- oder Beinbruch leidet, der Buckelige, Abgemagerte, wer einen Fleck im Auge, wer die Krätze oder eine Flechte oder zerdrückte Hoden hat. Mischna Bechoroth Kap. 7 fügt diesen Gebrechen noch eine erkleckliche Anzal anderer hinzu. Hiernach mußte natürlich der Berufung zum Priesterdienst eine Körpervisitation vorangehen. In der Zeit des herodianischen Tempels wurde dieselbe im Priestervorhof, in der לשכת הגזית, wo das Synedrium seine Sitzungen hielt, vorgenommen; s. Mischna Middoth Kap. 5 am Ende, wo es heißt: „ein Priester, an dem etwas Profanirendes (פיסול) gefunden wurde, zog schwarze Kleider an und verhüllte sich schwarz und ging seines Weges; derjenige aber, an dem nichts Profanirendes gefunden wurde, zog weiße Kleider an und verhüllte sich weiß (eine Stelle, die Surenhus zur Erläuterung von Offenb. 3, 5 benützt), ging hinein und diente mit seinen Brüdern, den Priestern". Natürlich machte auch ein später eingetretenes Gebrechen zum Dienste untüchtig, wovon Jos. Ant. XIV, 13, 10 ein Beispiel gibt. Übrigens durften alle solche Gebrechlichen nach 3 Mos. 21, 22 von den den Priestern zu ihrem Unterhalt zugewiesenen heiligen Gaben sowol des ersten als des zweiten Ranges genießen. Vgl. auch Jos. b. jud. V, 5, 7. Kaum bemerkt zu werden braucht, daß nicht alle Aaroniden, auch wenn sie die gesetzliche Qualifikation hatten, darum auch wirklich funktionirende Priester waren; so war Benaja, Militärbefehlshaber unter David und Salomo (2 Sam. 8, 18; 20, 23; 1 Kön. 2, 25), nach 1 Chron. 27, 5 (anders Bertheau zu der Stelle) ein Priestersohn. — Welches Alter für den Eintritt in den priesterlichen Dienst erforderlich sei, darüber ist im Gesetze nichts vorgeschrieben. Vermutlich sollte das über das Alter der Leviten Festgesetzte auch den Priestern gelten. Nach der jüdischen Tradition hätte die Mannbarkeit oder näher das 20. Jar als der Termin gegolten, vor dem Keiner als Priester fungiren durfte. (S. die Stellen bei Ugolino, Sacerdot. hebr. im Thes. vol. XIII, S. 927). — Was die Lebensordnung der Priester betrifft, so bestimmt in Bezug auf die häuslichen Verhältnisse derselben das Gesetz 3 Mos. 21, 1—9 Folgendes. Der gewönliche Priester soll sich bei keiner Leiche verunreinigen durch Besorgung der Bestattung und Beteiligung bei den Trauergebräuchen, mit Ausnahme der nächsten Blutsverwandten, nämlich des Vaters, der Mutter, des Sones, der Tochter, des Bruders und der Schwester, wenn diese noch Jungfrau ist.

(Dieselben sechs Fälle nennt Ezech. 44, 25; vgl. auch Philo de monarch. § 12). Das Eheweib ist wol als selbstverständlich nicht genannt. Aus dem dunkeln Vs. 4 läßt sich nicht schließen, daß die Totentrauer um sie untersagt war. Dem widerspricht Ezech. 24, 16 ff., wo es als etwas ungewönliches betrachtet wird, daß der priesterliche Prophet nicht um seine Gattin trauert. In den freigegebenen Trauerfällen hat der Priester alle Entstellungen des Leibes zu vermeiden; er soll keine Glatze scheeren (was freilich nach 5 Mos. 14, 1 den Israeliten überhaupt verboten war), nicht den Rand des Bartes abscheeren, nicht am Leibe Einschnitte machen (welches beides freilich nach 3 Mos. 19, 27 f. ebenfalls allgemein verboten war). Dagegen müssen den gemeinen Priestern die sonstigen, dem Hohenpriester nach Vs. 10 untersagten Trauerbräuche, das Entblößen des Hauptes (durch Ablegung des Kopfbundes vgl. Ezech. 24, 17; anders Knobel, der פרע, vom Lösen, Fliegenlassen der Hare versteht) und das Zerreißen der Kleider gestattet gewesen sein, wenngleich 10, 6 den Sönen Aarons auch diese beiden Trauerbräuche verwehrt werden. — In Bezug auf die Verheiratung bestimmt das Gesetz 3 Mos. 21, 7 ff., daß der Priester keine Hure, keine Geschwächte, keine Geschiedene ehelichen dürfe, also nur entweder eine Jungfrau oder eine Witwe, was bei Ezech. 44, 22 dahin beschränkt wird: „Jungfrauen vom Samen des Hauses Israel oder eines Priesters nachgelassene Wittwe“. Die letztere Beschränkung hat nur prophetischen Charakter (s. Wagenseil, Sota p. 557 sqq.); dagegen ist die erstere one Zweifel ganz im Sinne des Gesetzes, und es wird hiernach Esr. 10, 18 ff. Nehem. 13, 28 ff. verfaren. [Daß das Prioritätsverhältnis zwischen jener Thora und Ezechiel nicht umzukehren ist, sollte einleuchten.] Auch Josephus (c. Ap. I, 7) sagt, wer dem Priesterstande angehöre, dürfe Kinder zeugen nur ἐξ ὁμοεθνοῦς γυναικός; den Bestimmungen des Gesetzes fügt er Ant. III, 12, 2 noch bei, daß der Priester auch keine Sklavin heiraten durfte, keine, die in Kriegsgefangenschaft geraten war (da eine solche — c. Ap. I, 7 — mit Fremden Umgang gehabt haben konnte), endlich keine, die ein niedriges Gewerbe getrieben hatte. Aufs Genaueste wurden nach c. Ap. I, 7 die genealogischen Verhältnisse geprüft. Nach Mischna Kidduschin IV, 4 mußte ein Priester, der eine Priesterstochter heiratete, wenn seine Söne zum Priestertum befähigt sein sollten, nach vier Müttern von beiden Seiten sich erkundigen, ob nämlich nicht eine Mamsereth, oder die nicht in die Gemeinde kommen durfte, darunter sei; heiratete er aber eine Levitin oder eine gewönliche Israelitin, so setzte man noch einen Grad hinzu. — Wie streng das Gesetz im Hause eines Priesters auf Zucht und Ordnung gehalten wissen wollte, erhellt aus 3 Mose 21, 9, wonach die Tochter eines Priesters, die sich der Hurerei ergeben hatte, verbrannt werden sollte (one Zweifel nach vorangegangener Steinigung). — Die diätetischen Vorschriften, welche das Gesetz den Priestern gibt, beschränken sich darauf, daß dieselben, um sich die volle Klarheit des Geistes für ihre Funktionen zu bewaren, zur Zeit ihrer Dienstleistung im Heiligtum den Genuß des Weines und sonstigen berauschenden Getränkes zu meiden haben (3 Mos. 10, 9 f.), ferner auf die besondere Einschärfung des allgemeinen Verbotes, sich nicht durch Genuß von Gefallenem oder Zerrissenem zu verunreinigen (22, 8). Wenn ein Priester sich unwillkürlich und in unvermeidlicher Weise levitisch verunreinigt hatte, durfte er nicht vom Geheiligten essen, bis er wider gesetzlich gereinigt war. Jeder Verstoß hiegegen war mit dem Tode bedroht (22, 2 ff.). — Was aller dieser δικαιώματα σαρκός tiefere Bedeutung sei und worauf ihre Pädagogie abziele, das ist 5 Mos. 33, 9. 10 angedeutet: „Der da spricht von seinem Vater und seiner Mutter: ich sehe ihn nicht, und seine Brüder nicht kennt, und von seinen Sönen nichts weiß, denn sie halten dein Wort und deinen Bund bewaren sie; sie werden Jakob deine Rechte lehren und dein Gesetz Israel, legen Weihrauch vor deine Nase und Vollopfer auf deinen Altar“. Die eigentliche subjektive Befähigung zum Priestertum liegt hiernach in der ungeteilten Hingabe an Gott, die, wo es sich um seine Ehre handelt, auch die höchsten irdischen Interessen aufzuopfern bereit ist. Unverbrüchlicher Gehorsam wird vom Priester gefordert (3 Mos. 10, 3; vgl. Mal. 2, 5 ff.). — Aus der späteren Ordnung sind noch besonders zwei Punkte hervorzuheben: 1) Frühere

eteiligung bei abgöttischem oder schismatischem Kultus schloss vom priesterlichen
ienste aus (vgl. Selden, De success. in pontif. p. 223 sqq.). In diesem Sinne
erfur Josia nach 2 Kön. 23, 8 ff., indem er den früheren Hohenpriestern, welche
r nach Jerusalem versetzt hatte, das Opfern auf dem Altar Jehovahs in Jeru-
alem verbot, wogegen ihnen gestattet wurde, ihren Lebensunterhalt von den Ein-
ünften des Heiligtums zu beziehen. (Sie wurden also gleich den mit einem kör-
perlichen Defekt Behafteten behandelt; anders fasst die Schlußworte des V. 9
Thenius z. d. St.) Dasselbe Verfaren wurde nach Mischna Menachoth XIII, 10
uf diejenigen angewendet, die als Priester an dem separatistischen Tempel des
Onias gedient hatten. 2) Wer einen Totschlag begangen hatte, war von da an,
auch wenn es aus Versehen geschehen war, unfähig zur Erteilung des priester-
lichen Segens (s. Talm. bab. Berachoth f. 32 b, wo Jes. 1, 15 hiefür geltend ge-
macht wird; das Nähere s. bei Selden a. a. O. S. 226 f.).

Der Eintritt in den Priesterdienst wird vermittelt durch die Priester-
weihe, wofür der Ausdruck קִדֵּשׁ im Unterschied von dem die Levitenweihe be-
zeichnenden טִהַר gebraucht wird. Sie ist angeordnet 2 Mos. 29, 1—37; 40,
12—15 und wird vollzogen nach 3 Mos. 8 an Aaron und seinen Sönen. Sie
besteht aus zwei Reihen von Akten: 1) Waschung, Einkleidung und Salbung,
welche 3 Akte die eigentliche Weihe der Person für das priesterliche Amt bil-
den; 2) ein dreifaches Opfer, durch welches der Geweihte in die priesterlichen
Funktionen und die Priestervorrechte eingesetzt wurde. Die Handlung begann also
damit, dass die Einzuweihenden zur Türe der Stiftshütte gefürt und gewaschen
wurden, warscheinlich am ganzen Leibe, nicht bloß an Händen und Füßen; das
Abtun der leiblichen Unreinigkeit ist Symbol der geistigen Reinigung, one welche
niemand, am wenigsten wer das Amt der Versönung fürt, Gott nahen soll. Auf
diese negative Zubereitung folgte die Übertragung des Amtscharakters in der
Einkleidung und die Amtsweihe in der Salbung.

[Die Amtskleidung der gewönlichen Priester, abgesehen vom Hohenpriester,
iehe 2 Mos. 28, 40—43; 39, 27—29; vgl. 3 Mos. 6, 3 und die eingehende
Beschreibung des Josephus, Ant. III, 7, 1—3, von der Litteratur besonders die
nten aufgefürte Schrift von Joh. Braun und Bähr, Symbolik des mos. Kultus,
, S. 61 ff. Nach jenen Gesetzesstellen waren den Sönen Aarons vier Klei-
ungsstücke vorgeschrieben: 1) der lange, anliegende, mit Ärmeln versehene Leib-
ock (כתנת), nicht aus (der animalischen und schon deshalb nicht so reinen) Wolle,
ondern aus Byssus, d. h. feiner glänzend-weißer Baumwolle (שֵׁשׁ, בוץ) oder
Leinwand (so bestimmt Ezech. 44, 17 f.; siehe über die erwänten Stoffnamen Dillmann
u 2 Mos. 25, 4) anzufertigen, und sollte ganz Arbeit des Webers, nicht aus
erschiedenen Stücken zusammengenäht sein. Den Ausdruck תשבץ 2 Mos. 28, 4. 39
erstehen die Meisten von würfelförmigem oder quadratischem Gewebe. 2) Um die-
s lange weiße Gewand wurde, teils um es zusammenzuhalten, teils zum Schmuck,
in Gürtel geschlungen, gleichfalls von Byssuszeug, aber mit purpurblauen, pur-
urrothen und carmesinfarbigen Fäden („Blumen“ Jos.) durchwirkt. Ferner ge-
ört zum priesterlichen Anzug 3) eine Kopfbedeckung (מגבעה), gleichfalls aus
Byssusstoff, der turbanartig gewunden wurde. Warscheinlich baute sich dieser
Turban zu mäßiger Höhe auf, lief aber nicht in einem spitzen Kegel aus. Jo-
ephus nennt ihn nämlich πῖλος ἄκωνος; endlich 4) ein Hüftgewand, kurze
von den Hüften bis zu den Lenden reichende Hosen (מכנסים) aus Leinenzeug
(בד), ein sonst in der älteren Zeit bei den Hebräern gar nicht übliches Klei-
dungsstück, das die Diener des Altars tragen sollten, um an den unschicklichen
Körperteilen wol verhüllt zu sein (לכסות בשר ערוה 28, 42). 2 Mos. 20, 26
scheint dieses Kleidungsstück nicht vorausgesetzt zu sein. Mehrmals erscheint auch
in Schulterkleid (אפוד), in der geschichtlichen Erzälung von priesterlichen
Personen getragen, wärend das Gesetz nur beim Hohenpriester dasselbe erwänt.
Allein wärend das hohepriesterliche von reichen Stoffen verfertigt war, wird in
enen Fällen ausdrücklich nur ein linnenes genannt. So an David 2 Sam. 6,

14, dem Knaben Samuel 1 Sam. 2, 18. 28, und 85 Priestern 1 Sam. 22, 18. Von einer Fußbedeckung der Priester verlautet nichts. Die Heiligkeit des Ortes verlangte vielmehr nach allgemeiner morgenländischer Anschauung (2 Mos. 3, 5), von der freilich die ägyptischen Priester mit ihren Papyrussandalen eine Ausnahme machten, Herod. II, 37, daſs der Tempel nur barfuß betreten wurde, wenn auch darüber keine ausdrückliche Vorschrift erhalten ist, wogegen in der Mischna Berachoth 9, 5 eine solche sich findet: „Man gehe nicht auf den Tempelberg mit seinem Stabe und nicht mit seinen Schuhen und nicht mit seinem Geldgürtel und nicht mit Staub auf seinen Füßen“. Dieses Barfußgehen soll an häufigen Unterleibskrankheiten der Priester schuld gewesen sein, weshalb es im Heiligtum nach Mischna Schekalim 5, 1 einen besonderen Heilkundigen für dieses Übel gab. — Die Hauptfarbe der priesterlichen Kleidung war nach dem Gesagten das Weiße, entsprechend dem in lichter Heiligkeit thronenden Gotte, dem diese Diener rein und unbefleckt dienen sollten. „Zur Ehre und Herrlichkeit“ sollten sie nach 2 Mos. 28, 40 solche Kleider tragen, denn göttliche Glorie und Reinheit stellt sich an denselben dar. Bei der hohepriesterlichen Kleidung tritt mehr die göttliche Herrlichkeit zu Tage, bei der des einfachen Priesters jene zum waren Gottesdienst unerläſsliche Reinheit. Siehe über das Weiß als „die liturgische Grundfarbe“ Bd. IV, S. 494 f.]

Der priesterlichen Salbung, dem Symbol der Mitteilung des im priesterlichen Amte waltenden göttlichen Geistes, ging nach 3 Mos. 8, 10 f. die Salbung des Heiligtums und seiner Geräte voran. Was aber die priesterliche Salbung selbst betrifft, so redet allerdings 2 Mos. 29, 7; 3 Mos. 8, 12 nur von einer Salbung Aarons; allein 2 Mos. 28, 41; 30, 30; 40, 15; 3 Mos. 7, 35 f.; 10, 7 weisen bestimmt auch auf eine Salbung der Söne Aarons hin. Nach der Tradition erfolgte die letztere nicht durch Begießung des Hauptes, sondern nur durch Bestreichung der Stirne. Nach 2 Mose 40, 15 soll diese Salbung den Sönen Aarons dienen „zum ewigen Priestertum auf ihre Geschlechter hin“, was gewönlich so verstanden wird, daſs diese Salbung bei den gewönlichen Priestern später nicht mehr zu widerholen war. — Die hierauf folgende Opferhandlung, die natürlich noch nicht von den zu Weihenden, sondern von Moses vorgenommen wurde, befaſste ein Sünd-, ein Brand- und ein Heilsopfer. Durch das erste, einen Stier, werden der Priester und der Altar (3 Mos. 8, 15) entsündigt, durch das zweite, einen Widder, wird die Hingabe des entsündigten, in die Gemeinschaft des Altars versetzten Priesters an Gott vollzogen, worauf dann durch das dritte, abermals einen Widder, die eigentliche Einsetzung in die priesterlichen Funktionen und Rechte erfolgt. Die zwei ersten Opfer bedürfen nach dem, was in dem Artikel „Opferkultus des Alten Test.'s“ ausgefürt worden ist, keiner weiteren Erläuterung; dagegen ist hier das dritte Opfer noch näher ins Auge zu fassen. Diesem ist nämlich fürs Erste eigentümlich, daſs, ehe das Blut, wie bei den gewönlichen Heilsopfern, rings an den Altar gesprengt wurde, Moses mit demselben das rechte Orläppchen, den rechten Daumen und die rechte große Fußzehe Aarons und seiner Söne bestrich, das Or, weil der Priester allezeit auf Gottes heilige Stimme hören, die Hand, weil er die priesterlichen Handlungen richtig vollziehen, den Fuß, weil er richtig und heilig wandeln soll. Weiter ist eigentümlich, daſs Moses die Fettstücke, die rechte Keule des Widders und dazu von dem dreierlei zum Heilsopfer gehörigen Backwerk nimmt, dieses alles zusammen in die Hände Aarons und seiner Söne legt und es vor Jehovah webt, worauf alles verbrannt wird. Dieser Akt bedeutet erstens die Übertragung der den Priestern zukommenden Funktion, die Fettstücke auf dem Altar Gott darzubringen, zweitens die Belehnung der Priester mit der Gabe, die sie künftig für ihren Dienst empfangen, jetzt aber, da sie noch nicht ausgeweiht sind und darum noch nicht selbst als Priester fungiren, Jehovah übergeben sollen. Von diesem Akte heißt das Opfer מִלֻּאִים (3 Mos. 7, 37; 8, 22. 28), Füllung nämlich der Hand; daher die Redensart מִלֵּא אֶת־יַד פ׳ (2 Mos. 28, 41; 29, 9. 29. 33; 3 Mos. 8, 33; 16, 32; 4 Mos. 3, 3; vergl. Richt. 17, 5), die nicht ein Beschenken des Priesters von Seiten Jehovahs be-

deuten will, sondern die Erteilung, gleichsam Einhändigung einer Amtsbefugnis, die Bevollmächtigung (vgl. Jes. 22, 21). Dagegen, wenn einer seine Hand dem Jehovah füllt (1 Chr. 29, 5; 2 Chr. 29, 31; vgl. 2 Mos. 32, 29), heißt dies: sich mit etwas versehen, was man Jehovah darbringt. Das Bruststück, welches bei den gewönlichen Heilsopfern Jehovah durch Webung übergeben, dann aber von diesem dem Priester abgetreten wird, fällt im vorliegenden Falle dem in priesterlicher Eigenschaft fungirenden Moses zu. Nachdem endlich Moses noch mit einer Mischung von Salböl und Opferblut die Priester und ihre Kleider besprengt hatte (3 Mos. 8, 30; dagegen lässt 2 Mos. 29, 21 diesen Akt sogleich nach der Besprengung des Altars eintreten), wurde das übrige Fleisch samt den übrigen Broten und Kuchen zu einer Malzeit an heiliger Stätte bereitet und verzehrt, doch so, dass an dieser Malzeit niemand außer den Priestern teilnehmen durfte (2 Mos. 29, 33). Die Reste der Malzeit waren, um Profanirung zu verhüten, zu verbrennen. Die Dauer der Weihe ist 2 Mos. 29, 35 ff. und 3 Mos. 8, 33 ff. auf sieben Tage angesetzt. In dieser ganzen Zeit sollten die Einzuweihenden Tag und Nacht am Eingang der Stiftshütte, also im Vorhof, verweilen. An jedem der sechs folgenden Tage sollte nicht nur eine Widerholung des Sündopfers (2 Mos. 29, 36), sondern one Zweifel auch der zwei anderen Opfer stattfinden; denn die 2 Mos. 29, 35; 3 Mos. 8, 33 vorgeschriebene tägliche Füllung der Hände geschah ja eben durch das Füllopfer, das selbst wider das Brandopfer zur Voraussetzung hat. Ob auch, wie die Rabbinen annehmen, die Salbung täglich erfolgte, muss dahingestellt bleiben, indem höchstens die Analogie der nach 2 Mos. 29, 36 f. sieben Tage hindurch stattfindenden Salbung des Brandopferaltars hiefür sprechen könnte. Am Tage nach der siebentägigen Weihezeit beginnen sodann die Priester ihre Funktionen mit Darbringung eines Kalbes zum Sünd- und eines Widders zum Brandopfer für sich, worauf Sünd- und Heilsopfer für das Volk folgen (3 Mos. 9, 1 ff.). Ebenfalls an diesem achten Tage wurde auch warscheinlich zuerst das beständige Pfannenopfer dargebracht, wovon 3 Mos. 6, 13 ff. handelt. Gegen die Beziehung der Worte בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ auf die Weihezeit selbst (wornach hier nur von einer an jenen sieben Tagen darzubringenden Mincha die Rede wäre) spricht schon der Umstand, dass dieses Speisopfer von Aaron und seinen Sönen selbst dargebracht werden soll, diese demnach bereits ausgeweiht sein mussten. (S. über diesen streitigen Punkt besonders Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus, S. 140 ff.). Dieses Speisopfer wird ausdrücklich als ein von Aaron und seinen Sönen darzubringendes bezeichnet. Nach der Tradition musste der Hohepriester diese Mincha von seinem Amtsantritte an jeden Tag darbringen, dagegen hatten die gemeinen Priester sie nur einmal beim Antritte ihres Dienstes zu opfern, und zwar wäre nach der Tradition dieses Speisopfer das einzige Stück der bisher geschilderten Ceremonieen gewesen, welches für die Zukunft auch bei der Einfürung der gemeinen Priester in ihr Amt beibehalten wurde, wogegen die ganze Reihe der Weiheakte später nur noch bei der Inauguration des Hohenpriesters vollzogen worden sei.

Die dienstlichen Verrichtungen der Priester werden im Unterschiede von denen der Leviten 4 Mos. 18, 3 kurz durch „Nahen zu den Geräten des Heiligen und zu dem Altare" bezeichnet. Sie betrafen im Heiligen das Anzünden des Räucherwerks auf dem goldenen Altare jeden Morgen und Abend, das Reinigen und Besorgen der Lampen und das Anzünden derselben gegen Abend, die Auflegung der Schaubrode am Sabbath; im Vorhofe die Unterhaltung des beständigen Feuers auf dem Brandopferaltar, die Reinigung des Altars von der Asche, die Darbringung des Morgen- und Abendopfers (3 Mos. 6, 1 ff.), das Sprechen des Segens über das Volk nach vollbrachtem täglichen Opfer (4 Mos. 6, 23—27), das Weben der Opferstücke, die Blutsprengung, das Auflegen und Anzünden aller Opferteile auf dem Altare. Ferner lag nach 4 Mos. 10, 8—10; 31, 6 den Priestern ob das Blasen der silbernen Posaunen an Festen und bei Opferfeierlichkeiten, sowie bei Kriegszügen (vgl. 2 Chron. 13, 12). Da nämlich die Bedeutung des Posaunenhalls die war, das Volk, dessen Gebetsruf er gleich-

sam aufwärts trug (vgl. 2 Chron. 13, 14), bei Gott in Erinnerung zu bringen (4 Mos. a. a. O.), so bildete das Blasen der Posaunen ein Stück der priesterlichen Intercession. (Wie seit David die priesterlichen Posaunen mit der levitischen Psalmodie in Verbindung gesetzt wurden, indem jene an gewissen besonders markirten Stellen einzufallen hatten, darüber vergl. Sommers bibl. Abhandlungen I, 38 ff.). — Nach 5 Mos. 20, 2 ff. hatte vor Beginn des Kampfes ein Priester eine Ermunterungsrede an das Volk zu halten; aber von einem besonders hierzu gesalbten Priester (כהן משוח מלחמה), dessen Würde mit Rücksicht auf 4 Mos. 31, 6 als die der hohenpriesterlichen nächste bestimmt wurde, weiß erst Mischna Sota VIII, 1. (Weiteres s. bei Wagenseil z. d. St.).

Was endlich den Lebensunterhalt der Priester betrifft, so wird derselbe nicht, wie bei der ägyptischen Priesterkaste (vgl. 1 Mos. 47, 22. 26), auf einen unantastbaren Grundbesitz gegründet. „Du sollst", wird zu Aaron 4 Mos. 18, 20 gesprochen, „in ihrem Lande nichts besitzen und keinen Teil haben unter ihnen; ich bin dein Teil und dein Erbgut unter den Sönen Israels" (vgl. Ezech. 44, 28). Später, unter Josua, wurden den Priestern von den Levitenstädten (vgl. Bd. VIII, S. 622) 13 mit ihren Bezirken durch das Los zu Wonsitzen angewiesen, sämtlich in Juda, Simeon und Benjamin, also in der Nähe des späteren Heiligtums gelegen, nämlich aus den beiden ersten Stämmen Hebron (zugleich Freistadt), Libna, Jatthir, Esthemoa, Holon, Debir, Ain, Jutta, Bethsemes, aus Benjamin Gibeon, Geba, Anathoth, Almon (Jos. 21, 4. 10 ff., verglichen mit der übrigens von Korruptionen nicht freien Aufzälung in 1 Chron. 6, 39 ff.). [Daß in diesen Verzeichnissen Jerusalem fehlt, wo seit David der Hauptsitz der Priesterschaft war, spricht für ihr hohes Alter.] Um nun aber doch den Priestern ihren Unterhalt zu verschaffen, bestimmt das Gesetz (die Hauptstelle ist 4 Mos. 18, 8 ff.), daſs alles, was Jehovah als Gabe geheiligt wird, den Priestern als Salbungsanteil (מָשְׁחָה oder מִשְׁחָה, s. über diesen Ausdruck Knobel zu 3 Mos. 7, 35 f.) gehören solle. Diese Priestereinkünfte ordnen sich nach folgenden Arten: a) von dem Zehnten, welchen die Leviten an Feld- und Baumfrüchten erhielten, hatten sie den Priestern wider den Zehnten abzugeben (4 Mos. 18, 25 ff.), worin einerseits die höhere Stellung der Priester über den Leviten ausgesprochen ist, andererseits aber auch ein wesentlicher Teil des Unterhalts der Priester von der Gewissenhaftigkeit der Leviten abhängig gemacht wurde. (Im Übrigen s. den Art. „Zehnte".) b) Weiter gehörten den Priestern alle Erstlingsgaben, nämlich α) die männlichen Erstgeburten, von denen die der Menschen mit fünf Sekeln, die von unreinem Vieh nach der Schätzung des Priesters mit Zulegung des fünften Teils des Wertes gelöst (3 Mos. 27, 26 f.; 4 Mos. 18, 16), die vom reinen Vieh aber, wenn sie fehllos waren, geopfert wurden, wobei dem Priester nach 4 Mos. 18, 18 das nach Anzündung des Fettes übrige Fleisch zufiel. Wenn dagegen nach 5 Mos. 12, 17 f.; 15, 19 ff. das Fleisch der Erstlingsopfer von den Darbringern zu einer Opfermalzeit verwendet werden soll, so werden hiernach diese Opfer wie die Heilsopfer zu behandeln gewesen sein, von denen den Priestern nur bestimmte Teile zufielen. Nur ist diese Beschränkung nicht schon in 4 Mos. 18, 18 enthalten; s. was gegen Hengstenberg, Beitr. III, 406 von Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 42 f. bemerkt wird. Die deuteronomische Vorschrift ist eine Modifikation der früheren, wie andere deuteronomische Vorschriften darauf berechnet, die Wallfarten des Volks zum Heiligtum zu befördern. Den Priestern gehörten ferner β) die Erstlinge von allem Bodenertrag des Landes, nämlich neben der Erstlingsgarbe und den Pfingstbroten (3 Mos. 23, 10. 20), die Hebe von Öl, Wein und Getreide (4 Mos. 18, 12 f.), von den Rabbinen die große Hebe genannt, nach 5 Mos. 18, 4 auch von der Schafschur, nach 4 Mos. 15, 18—21 auch vom Teige, vergl. Neh. 10, 36 ff. (Im übrigen vgl. den Art. „Erstlinge" Bd. IV, S. 317). Hierzu kamen c) die dem Heiligtum von den heiligen Weihungen, den Gelübden und dem Banne zufallenden Einnahmen (3 Mos. 27; 4 Mos. 18, 14), von den Brandopfern die Felle 3 Mos. 7, 8 (was wol auch bei den Schuld- und den Sündopfern niederen Grades der Fall war; bei den Heilsopfern gehörten sie den Darbringern), ferner das Fleisch der zu den Pfingstbroten als Heils-

opfer dargebrachten Lämmer (3 Mos. 23, 19 f.), endlich die Brust und die rechte Keule von sonstigen Heilsopfern (3 Mos. 7, 34, — s. den Art. „Opferkultus des A. T.'s Bd. XI, S. 50 f.). Eine Schwierigkeit scheint 5 Mos. 18, 3 zu bereiten, da nach dieser Stelle den Priestern מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח, es sei Rind oder Schaf, als Gebür gegeben werden sollen der Arm, die Kinnbacken und der Magen. Manche (vgl. Riehm a. a. O. S. 41 f.) sehen in der Stelle eine Abänderung der in den früheren Gesetzen bestimmten Opferdeputate. Die Stelle macht aber, indem V. 1 und 2 augenscheinlich auf 4 Mos. 18, 20 zurückweist, entschieden den Eindruck eines Zusatzes zu den früheren Bestimmungen. Neben dem, was den Priestern von Jehovah, sofern er ihre נַחֲלָה sein will, verliehen ist, soll ihnen auch noch „von Seiten des Volks“ eine Ehrengabe zu teil werden. Hiernach hätte die Beziehung der Stelle auf die Heilsopfer keine Schwierigkeit, und man könnte in 1 Sam. 2, 13 f. eine Bestätigung dieser Beziehung finden (s. Schultz, Das Deuteronomium erklärt, S. 59). Indessen hat die jüdische Tradition, so weit sie sich zurückverfolgen läßt (Jos. Ant. IV, 4, 4; Philo de sacerd. hon. § 3; Mischna Cholin X, 1; vgl. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch, II, 296 ff.), hier die Anordnung einer von g e w ö n l i c h e n S c h l a c h t u n g e n *) zu entrichtenden Abgabe gefunden, und es ist diese Vorschrift mit Ranke (S. 295) am einfachsten daraus zu erklären, daß den Priestern für den Ausfall des Einkommens, den sie durch die in 5 Mos. 12 enthaltene Abänderung des Gesetzes 3 Mos. 17, 1—9 erlitten, eine Entschädigung gegeben werden sollte. Wenn Riehm gegen diese Auffassung der Stelle die Unausfürbarkeit einer solchen Vorschrift geltend macht, so ist dagegen zu bemerken, daß von einer Verpflichtung, die bezeichneten Teile des Schlachtviehes ans Heiligtum zu bringen oder zu senden, entfernt nicht die Rede ist, wie denn auch die jüdische Tradition die Abgabe zu den קדשי הגבול und unter diesen zu denjenigen gerechnet hat, die irgend welchem Priester nach Belieben gereicht werden konnten **). Die Abgabe konnte in eine Priesterstadt gesendet oder sonst einem in der Nähe weilenden Priester verabreicht werden; daß, wo die Gelegenheit hierzu fehlte, die Ausfürung der Vorschrift unterblieb, wird ebenso angenommen werden dürfen, als z. B. das Gebot der Einladung der Leviten zu der Zehentmalzeit selbstverständlich auf der Voraussetzung beruht, daß wirklich Leviten in der Nähe sich befanden. Die Frage, warum vom Schlachtvieh gerade die genannten drei Stücke abgegeben werden sollen, ist verschieden beantwortet worden; die einfachste Deutung ist die von Fagius, daß dieselben die drei Hauptteile des Tieres, von denen sie Stücke bildeten, Kopf, Rumpf und Füße vertreten sollen. d) Endlich gehörte den Priestern, was von den Speisopfern und den Privatsünd- und Schuldopfern nicht auf dem Altare verbrannt wurde (3 Mose 6, 9—11. 22; 7, 6; 4 Mos. 18, 9 f.), sowie auch die abgenommenen Schaubrote ihnen zufielen (3 Mos. 24, 9). Hinsichtlich des unter d) Genannten wird bestimmt, daß es als Hochheiliges (קדש קדשים), das in nähere Berürung mit Gott gekommen war (vergl. Knobel zu 3 Mos. 21, 22) nur von den Männern priesterlichen Geschlechts, und zwar nur an heiliger Stätte, d. h. im Vorhofe des Heiligtums, verzehrt werden durfte. Was aber die übrigen heiligen Gaben betrifft, so erstreckt sich das Recht, davon zu genießen, auf die ganze priesterliche Familie im weiteren Sinne des Wortes.

---

*) Philo: *ἀπὸ τῶν ἔξω τοῦ βωμοῦ θυομένων*; oder, wie die Mischna es ausdrückt, diese Abgabe ist von חוּלִּין, Profanem, zu geben, unter welchen Gesichtspunkt a. a. O. XI, 1 auch die 5 Mos. 18, 4 erwänten Erstlinge der Schafschur gestellt werden.

**) Man unterschied nämlich unter den 24 Priestergaben (מתנות כהנה), die man zälte, 10 במקדש, 4 בירושלים, 10 בגבולין. Von den letztgenannten, den קדשי הגבול, konnten fünf je nach Belieben jedem Priester, fünf dagegen nur den gerade im Dienste befindlichen Priestern gereicht werden. S. das Verzeichnis aus Gemara Chollin f. 133 b und Gem. Hieros. Challa 60 b bei Reland, Antiq. sacrae ed. Vogel, p. 112 sqq., vergl. mit Ugol. sacerd. hebr. Thes. vol. XIII, p. 1070 sqq.

Daher verordnet 3 Mos. 22, 10—16, dass von dem Genusse ausgeschlossen sein solle der Beisasse und der Lonarbeiter des Priesters, da diese nicht zur Familie gehören, dagegen dazu berechtigt seien die Sklaven, sowol die erkauften als die im Hause geborenen. Eine Priesterstochter, die einen Nichtpriester geheiratet hat, wird als aus dem Familienverbande ausgetreten betrachtet; wird sie Witwe oder geschieden, so kehrt sie, wenn sie keine Kinder hat, in die väterliche Familie und an den Tisch derselben zurück, wogegen diejenige, die Kinder von einem Nichtpriester hat, ausgeschlossen bleibt. Natürlich ist unter den an sich zum Genusse Berechtigten ausgeschlossen, wer gerade in unreinem Zustande sich befindet; bei Strafe der Ausrottung wird einem solchen die Enthaltung vom Heiligen geboten (3 Mos. 22, 1—9. Das Weitere hierüber s. unter dem Art. „Reinigungen“). Wenn ein Nichtberechtigter aus Versehen vom Heiligen genoss, so hatte er dem Priester unter Hinzufügung eines Fünfteils des Wertes die Gabe zu erstatten (22, 14). Bei bedeutenderer Entziehung trat nach 5, 15 zugleich ein Schuldopfer ein. Das 1 Sam. 21, 4 ff. Erzälte ist etwas rein Exzeptionelles. — Durch diese Bestimmungen war für den Unterhalt der Priester ausreichend, aber keineswegs reichlich gesorgt; gegen die Ausstattung der Priesterkaste bei manchen anderen alten Völkern steht die der levitischen Priester weit zurück. Besonders ist zu beachten, dass der Unterhalt der Priester durchaus von dem blühenden Bestande des Jehovahkultus abhing, was geeignet war, den Eifer der Priester für denselben wach zu erhalten. Was freilich der tiefere Gedanke des Wortes ist, dass Jehovah allein Teil und Erbe der Priester sei, und was demgemäß der tiefste Grund des priesterlichen Sinnes und Lebens sein sollte, das ist aus der Anwendung jenes Wortes in Ps. 16, 5 leicht zu erkennen.

[Dass die neueste Pentateuchkritik das aaronitische Priestertum als mosaische Institution nicht will gelten lassen, ja sogar vorexilischen Ursprung ihm abspricht, wurde im Art. Levi Bd. VIII, S. 628 ff. bereits berürt, wo Näheres namentlich in Bezug auf das geschichtliche Verhältnis zwischen dem priesterlichen Stamme Levi und dem priesterlichen Hause Aaron zu finden ist. Wir haben dort festgehalten, dass innerhalb des im allgemeinen dem Dienste Jahves geweihten Stamme Levi ein bevorrechteter engerer Kreis, der Aaron zum Mittelpunkte hatte, das eigentliche Priestertum am Nationalheiligtum verwaltete, im Laufe der Zeit aber Schwankungen dieses Verhältnisses stattfanden. Die priesterliche Würde nämlich erfur zum teil eine weitere Ausdehnung unter Einwirkung äußerer Verhältnisse und auch fremder Kulte, zum teil wurde sie nach der mosaischen Idee wider mehr eingeschränkt. Dem Volke gegenüber bildeten Priester und andere Leviten eine Einheit. Wenn im Deuteronomium und anderwärts beide Wörter appositionell verbunden werden (הכהנים הלוים), so beweist das nicht, dass innerhalb des Stammes keine Auszeichnung der eigentlichen Priester, die am Centralheiligtume walteten, bekannt gewesen sei. Findet sich doch diese Redeweise außer bei Ezechiel, der gerade an jenen Stellen einen Unterschied feststellt (43, 19; 44, 15), noch in den spätesten Schriften, zu deren Zeit er auch nach jener kritischen Hypothese längst anerkannt sein musste (2 Chron. 5, 5; 23, 18; 30, 27; Esra 10, 5), und bei Maleachi noch, welchen man nur gezwungener Weise vor Esra setzen kann, wird Levi one weiteres als Anherr der Priesterschaft gefeiert, one dass von Aaron die Rede wäre, Mal. 2, 4—7. Siehe außer den Band VIII, S. 631 aufgefürten Schriften von Curtiß, Dillmann, Delitzsch noch die Abhandlungen von Riehm, Art. Priester im HWB., bes. S. 1221 ff.; Bredenkamp, Gesetz und Propheten (1881), S. 172 ff.; Delitzsch in Luthardts Ztschr. 1882, S. 117; R. Kittel, Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage in den Theol. Studien aus Württemberg, III (1882), S. 278 ff. Aber auch zwischen Priesterstamm und Volk bestand nach der mosaischen Idee selbst keine unübersteigliche Scheidewand, da vielmehr nach derselben eigentlich das ganze Volk Jahve priesterlich dienen sollte (2 Mos. 19, 6) und in jenem Stamm nur seine Stellvertretung fand (siehe den Anfang des Art.). So kann es nicht befremden, wenn wir in der Geschichte noch Überreste des allgemeinen Priestertums finden und namentlich von Gott zu seinem Dienste erkorene Männer der Priesterwürde teilhaftig wurden so gut wie jener

Stamm, der sein Vorrecht gleichfalls göttlicher Erwälung verdankte. Jemehr freilich die gesetzliche Organisation nach den Grundsätzen des Mosaismus, die erst nach dem Exil völlig durchdrang, ausgebildet wurde, desto mehr erhielt die Schranke zwischen Priesterschaft und Gemeinde Geltung. Doch hat gerade diese sog. Priesterthora der unveräußerlichen priesterlichen Würde des gesamten Volkes mannigfach Ausdruck gegeben. Alle männlichen Genossen desselben sollten nicht bloß beschnitten sein, sondern auch ihre Familien durch regelmäßiges Erscheinen vor Jahve vertreten, die Reinigkeitssatzungen beobachten und das Passahlamm als Hausopfer schlachten. Lehrreich ist in dieser Hinsicht die mit der Priesterweihe analoge Weihung des genesenen Aussätzigen, vgl. 3 Mos. 8, 23 ff. mit 14, 14 ff.]

Über die nachmosaische Geschichte des Priestertums ist nach dem, was bereits in den Artt. „Hoherpriester“ und „Leviten“ ausgefürt worden ist, hier nur noch Folgendes zu bemerken. Wie die Nachkommen der zwei Linien Eleasars und Itthamars in den ersten Jarhunderten die priesterlichen Funktionen unter sich verteilten, darüber ist lediglich nichts bekannt. Die Angabe der jüdischen Tradition (Taanith 27 a u. s. w.), dass bereits seit Moses die Priester in acht Klassen geteilt gewesen seien, vier aus Eleasar und vier aus Itthamar, und dass Samuel die Zal der Klassen auf 16 erhöht habe, verdient kaum erwänt zu werden. Dass das Priesterpersonal sich wärend der Richterzeit stark vermehrte, zeigt die Erzälung 1 Sam. 22, 18, wornach Saul an Einem Tage 85 Priester (nach V. 16 das Haus Ahimelechs, also aus der Linie Itthamar) ermorden ließ. David gab dem Priesterdienste eine feste Organisation, indem er die Priesterschaft in 24 Klassen (מַחְלְקוֹת oder מִשְׁמְרוֹת) teilte, von denen 16 zu Eleasar, 8 zu Itthamar gehörten (1 Chr. 24, 3 ff. vergl. mit 2 Chron. 8, 14; 35, 4 ff.). Jede Klasse hatte einen Vorsteher an der Spitze; dies sind die שָׂרֵי הַכֹּהֲנִים (2 Chr. 36, 14; Esr. 10, 5) oder רָאשֵׁי הַכֹּהֲנִים, LXX *ἄρχοντες τῶν ἱερέων* (Neh. 12, 7), auch שָׂרֵי קֹדֶשׁ genannt (1 Chr. 24, 5, vgl. Jes. 43, 28). Dagegen sind unter den זִקְנֵי הַכֹּהֲנִים (Jes. 37, 2; 2 Kön. 19, 2) wol die vermöge ihres Alters angesehensten Priester, und unter den שָׂרִים in Jer. 35, 4, die Movers (krit. Unters. über die Chronik S. 284) ebenfalls auf die Vorsteher der Priesterklassen deutet, überhaupt keine Priester zu verstehen. Was endlich die Annahme betrifft, dass unter den *ἀρχιερεῖς* im N. T. und bei Josephus die Vorsteher der 24 Priesterklassen zu verstehen seien, so siehe dagegen Wichelhaus, Versuch eines ausfürl. Commentars zur Leidensgesch., S. 32 ff., und Schürer in den Studien und Kritiken 1872, S. 593 ff. Vgl. auch R.-E. Bd. VI, S. 238. — Jede der 24 Klassen hatte eine Woche hindurch, von Sabbath zu Sabbath, den Dienst zu besorgen. (2 Chr. 23, 4; auch 2 Kön. 11, 9 weist, wie man immer das Verhältnis dieser Stelle zum Bericht der Chronik fassen möge, auf einen von Sabbath zu Sabbath am Tempel stattfindenden Dienstwechsel hin.) Die Reihenfolge der Klassen war durch das Los festgestellt worden, und zwar wurde (s. Bertheau zu 1 Chron. 24, 6) der Wechsel zwischen den Geschlechtern Eleasars und Itthamars warscheinlich in der Weise geordnet, dass je auf zwei Vaterhäuser des Eleasar eines des Itthamar folgte, wornach also, da mit Eleasar begonnen wurde, Jojarib und Jedaja zu Eleasar, Harim zu Itthamar gehört hätten u. s. w. Gegen Herzfeld (Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels, Bd. I, S. 381 ff.), der die Zurückfürung dieser Organisation der Priesterschaft auf David für eine Erdichtung des Chronisten erklärt, ist zu erinnern, dass in Ezech. 8, 16—18 eine deutliche Spur jener Einteilung der Priesterschaft aus vorexilischer Zeit vorliegt, denn jene 25 die Sonne anbetenden Männer, die nach der Lokalität nur Priester sein können, sind, wie die meisten Ausleger nach Lightfoots Vorgang mit Recht annehmen, auf den Hohenpriester und die 24 Priestervorsteher zu beziehen. — Nach der Spaltung des Reichs wurden die levitischen Priester aus dem Zehnstämmereich verstoßen und wanderten nach Juda hinüber (2 Chr. 11, 14; 13, 9). Bei den illegitimen Kulten ernannte Jerobeam Priester „aus sämtlichem Volk, die

nicht von den Sönen Levis waren, wie einer Lust hatte“ (1 Kön. 12, 31 f; 13, 33). „Wer da kam, um seine Hand zu füllen mit einem jungen Stier und sieben Widdern, der ward Priester der Nichtgötter“ (2 Chron. 13, 9, eine Stelle, welche auf eine der mosaischen verwandte Priesterweihordnung hinweist). Welcher sittlichen Zerrüttung später diese Priesterschaft des Zehnstämmereichs anheimfiel, zeigt Hos. 6, 9. Besser stand es längere Zeit mit dem legitimen Priestertum im Reiche Juda; namentlich zeigt sich in den ersten zwei Jarhunderten, so weit wir die Geschichte derselben kennen, von dem Gegensatze des Priestertums und des Prophetentums, wie er später hervortrat, keine Spur. König Josaphat verwendete Priester nicht nur bei der Organisation des Gerichtswesens (2 Chron. 19, 8—11), sondern auch bei der Kommission, die er im Lande umherschickte, um das Volk im Gesetze zu unterrichten (17, 8). Wie mächtig auch noch nach seiner Regierung der Einfluss des Priestertums blieb, zeigt der glückliche Erfolg des von dem Hohenpriester Jojada geleiteten Aufstandes, durch den Athalja gestürzt und Joas auf den Thron erhoben wurde (2 Kön. 11; 2 Chr. 23). Wie einträchtig in jener Zeit Priester und Propheten zusammenwirkten, lässt sich aus dem Buche Joel abnehmen. Dies wurde anders seit der Mitte des achten Jarhunderts v. Chr. Mit Mich. 3, 11 und Jes. 28, 7 beginnt das prophetische Zeugnis wider die Entartung der freilich durch falsche Propheten in ihrem Treiben geförderten Priesterschaft, wider ihre Feilheit und Sittenlosigkeit. Schon Ahas muss für seine abgöttischen Bestrebungen eine Stütze namentlich auch in den Priestern gehabt haben (2 Kön. 16, 10, vgl. Bertheau zu 2 Chron. 29, 34). Vollends findet sich von einem Widerstand der Priesterschaft gegen Manasses Greuel keine Spur; die Überlieferung weiß unter den Blutzeugen jener Tage nur Propheten besonders hervorzuheben (vergl. Jer. 2, 30; Jos. Ant. X, 3, 1). Nach 2 Kön. 23, 8 müssen neben den nach V. 5 von den Königen Judas bestellten כְּמָרִים auch levitische Priester bei dem abgöttischen Höhenkultus sich beteiligt haben. Ja wenn, wie Hitzig annimmt, die Schilderung Ezech. 8, 14 ff. auf Manasses Zeit zu beziehen wäre, so hätte damals die Priesterschaft in der Gesamtheit ihrer Häupter der Abgötterei sich hingegeben. Siehe ferner Zeph. 3, 4; Jer. 2, 8; 2 Chr. 36, 14. Allerdings dienten die Priester auch wider, wie früher, unter Hiskia (2 Chr. 29 ff.), als Werkzeuge der reformirenden Tätigkeit des Josia (2 Kön. 22; 2 Chr. 34). Wenn aber diese letzte Reform, so streng und durchgreifend sie war, keine wirkliche Erneuerung des Volks zu erzielen vermochte, wenn vielmehr bei diesem der beständige Wechsel von Rückfall in Abgötterei und äußerer Hinfürung zum Jehovahkultus mit einer allgemeinen Versumpfung des religiösen Lebens endete, so konnte bei der Priesterschaft, die je nach dem Gebote des gerade regierenden Königs sich bald in der einen, bald in der anderen Richtung verwenden ließ, das Ergebnis noch viel weniger ein erfreuliches sein. In tiefster Versunkenheit erscheint im allgemeinen die Priesterschaft wärend der letzten Zeit des Stats, wie dies besonders aus den Reden des Jeremia erhellt, der seinen Kampf von Anfang an namentlich auch wider die Priester zu füren hatte (1, 18), und darum, obwol selbst priesterlichen Geschlechts, fortwärend Gegenstand ihres Hasses und ihrer Verfolgung war (11, 21; 26, 7 ff.). Falschheit und Heuchelei, überhaupt ein roher profaner Sinn ist der Grundzug des Priestertums jener Zeit (5, 31; 6, 13; 8, 10; 23, 11). Wärend die Priester selbst das Gesetz geringschätzig behandeln, ja grobe Verletzungen seiner Ordnungen sich zu schulden kommen lassen (Ez. 22, 26), und durch die Art und Weise, wie sie das Gesetz deuten, es selbst in Lüge verwandeln (Jerem. 8, 8), pochen sie dabei auf das Gesetz und die dem State seine Fortdauer verbürgende gesetzliche Ordnung, deren Bestand eben durch sie gesichert sei, denn „nicht abhanden kommen kann das Gesetz den Priestern“ (18, 18; vergl. außerdem 7, 4 ff.; 8, 11 u. a.). Bei dem Allem sind aber Männer, wie Jeremia und Ezechiel, ein Beleg dafür, dass inmitten der entarteten Priesterschaft sich noch immer ein gesunder Kern bewart haben muss (s. auch Ezech. 44, 15); und wie sehr vollends wärend des Exils, in das schon bei der Deportation unter Jojachin (Jer. 29, 1; Ezech. 1, 3) ein

Teil der Priesterschaft abgefürt worden war, die Anhänglichkeit an die väterliche Religion gerade vorzugsweise bei den Priestern sich befestigte, zeigt der Umstand, dass bei der Rückkehr aus Babel sich die Priester verhältnismäßig, namentlich verglichen mit den Leviten (s. d. Art. Bd. VIII, S. 616), bei weitem am stärksten beteiligten. Nach Esr. 2, 36 ff.; Neh. 7, 39—42 kehrten bereits mit Serubabel aus vier Geschlechtern zusammen 4289 Priester zurück. Diese Geschlechter waren: 1) das Jedaja's, das nach der alten Eintheilung 1 Chron. 24, 7 die zweite Priesterklasse bildete (zu ihm gehörte der Hohepriester Josua); 2) das Immer's, das 1 Chr. 24, 14 als 16. Klasse aufgefürt wird; 3) das Paschur's, der nach 1 Chron. 9, 12; Neh. 11, 12 ein Son Malkija's war, nach dem 1 Chron. 24, 9 die fünfte Klasse benannt ist. (Diese drei Geschlechter repräsentirten, wenn die oben angegebene Deutung von 1 Chr. 24 richtig ist, die Linie Eleasars); 4) das Geschlecht Charim's, nach 1 Chron. 24, 8 die dritte Priesterklasse, also zu Ithamar gehörig. Außer den bisher Genannten kamen mit Serubabel nach Esr. 2, 61 f.; Nehem. 7, 63 f. noch Priester dreier Familien, von denen die erste, Habaja, warscheinlich mit der achten Klasse Abija, die zweite, Hakoz, one Zweifel mit der siebenten Klasse desselben Namens (1 Chr. 24, 10) identisch ist; da jedoch diese ihre Geschlechtsregister nicht aufweisen konnten, wurden sie vom Priestertum auf so lange zurückgestellt, bis über sie durch das Urim und Thummim (das aber bekanntlich im zweiten Tempel nicht widerhergestellt wurde) die göttliche Entscheidung eingeholt wäre. Dass unter den Zurückgekehrten außerdem gar keine Priester sich befunden haben, ist nicht gesagt; die Liste Esr. 2, 3 ff. kann, wie aus der Vergleichung ihrer Zalen mit der V. 64 angegebenen Hauptsumme erhellt, nicht vollständig sein; sie will warscheinlich nur die am stärksten vertretenen Geschlechter aufzälen. Es mögen aus den nicht erwänten Priestergeschlechtern immerhin einzelne bei dem Zuge sich befunden haben. Doch betrachtete man die Vierzal der oben genannten Geschlechter als die Grundlage der nachexilischen Priesterschaft, wie dies auch aus Esr. 10, 18—22 erhellt. Auch noch Josephus redet c. Ap. II, 8, 6 in einer freilich nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen Stelle von tribus quatuor sacerdotum, deren jede mehr als 5000 Köpfe befasse; dass der Text dieser Stelle korrupt und viginti quatuor zu lesen sei, wie Selden (de sacr. in pontif. p. 105) u. a. angenommen haben, ist schon deswegen unwarscheinlich, weil die Priesterschaft zur Zeit des Josephus schwerlich zu einer Menge von 120,000 Köpfen angewachsen sein konnte. — Wie haben sich aber nun aus diesen vier Geschlechtern die 24 Klassen gebildet, in welche die Priesterschaft auch in der nachexilischen Zeit geteilt war (Jos. Ant. VII, 14, 7 διέμεινεν οὗτος ὁ μερισμὸς ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας)? Nach der jüdischen Tradition in Hieros. Taanith f. 68 a, Tosaphta Taanith c. 11 (s. beide Stellen bei Ugolino a. a. O. S. 876), ferner Bab. Erachin f. 12 b (vgl. Lund, Jüd. Heiligthümer, S. 711) soll die Sache so zugegangen sein, dass auf die Weisung der damaligen Propheten, um die 24 Klassen wider herzustellen, jedem der oben genannten vier Geschlechter durch das Los fünf der noch nicht vertretenen Klassen zugewiesen und von jenem aus, aber unter Beibehaltung der alten Namen, besetzt wurden. Die Angehörigen der anderen Klassen, die noch aus Babel zurückkehren würden, sollten dann an die neu errichteten, ihren Namen tragenden Klassen sich anschließen. Dass dieser Überlieferung nicht die Bedeutung eines historischen Berichtes zugesprochen werden kann, bedarf kaum bemerkt zu werden. Das aber läßt sich doch auch aus den fragmentarischen Notizen der Bücher Esra und Nehemia abnehmen, dass man auf die Herstellung der alten Klasseneinteilung bedacht gewesen sein muss. Allerdings fürt das Verzeichnis der Priesterhäupter aus der Zeit des Hohenpriesters Josua (Nehem. 12, 1—7) nur zweiundzwanzig auf; ebenso viele werden auch in dem Verzeichnisse der Priesterhäupter aus der Zeit des folgenden Hohenpriesters Jojakim (12, 12—21) zu zälen sein, da aus dem dortigen Texte one Zweifel ein par Namen ausgefallen sind. Aber es ist leicht zu erraten, warum man die Zal vierundzwanzig nicht sogleich voll machte; waren doch nach dem oben Bemerkten von den zwei Priesterklassen Abija und Hakoz Repräsentanten anwesend, deren Einreihung in die Priesterschaft zwar suspendirt, aber doch

offen gelassen worden war; daſs man inzwischen diese Klassen nicht durch Priester anderer Geschlechter besetzte, ist begreiflich (vgl. Movers, Krit. Unters. über die Chronik, S. 282). Noch bei der von Esra und Nehemia veranstalteten Verpflichtung des Volkes auf das mosaische Gesetz wird die Verpflichtungsurkunde nur von 22 Priestern unterzeichnet. Ob man später die Zal 24 durch Beifügung der zwei Priesterfamilien, die nach Esr. 8, 2 mit Esra neu heraufgekommen waren (doch könnte der Esra 8, 2 erwänte Daniel mit dem Neh. 10, 7 genannten identisch sein) oder auf andere Weise vervollständigte, wissen wir nicht. — Ganz anders faſst die Sache Herzfeld a. a. O. S. 397 ff. Nach ihm sollen die 24 Priesterklassen überhaupt erst nach dem Exil sich gebildet haben, nämlich aus den 22 Familien, in welche die mit Serubabel heraufgekommenen vier Geschlechter zerfielen, und den zwei mit Esra zurückgekehrten. Die Zal 24 sei somit ganz zufällig entstanden; bei einer absichtlichen Einteilung würde man, meint Herzfeld, der Zal 25 den Vorzug gegeben haben, damit gerade in jedem halben Mondjare der Dienstwechsel zu Ende gekommen wäre. Die 1 Chron. 24 auf David zurückgefürten Namen seien erst etwa um 400 v. Chr. fixirt worden. Wenn aber die 24 Priesterklassen auf diese Weise entstanden sind, wie soll man dann erklären, daſs sie nicht nach ihren ältesten Vertretern, die in den Büchern Esra und Nehemia vorkommen, sondern groſsenteils nach späteren benannt und dann diese Benennungen mit älteren, ja mit einer Anzal solcher Namen, die unbedingt auf die vorexilische Zeit zurückgehen, vermischt worden wären? — Was die Aufeinanderfolge der 24 Klassen im Dienste betrifft, so ist allerdings warscheinlich, daſs man die in 1 Chr. 24 angegebene Ordnung beibehielt. Beweisen aber läſst sich die Sache nicht, und es ist schon aus diesem Grunde gewagt, auf den orbis hieraticus chronologische Berechnungen zu gründen, wie von Scaliger (de emend. temp. im Anhange S. 56 ff.) und anderen geschehen ist. Fest steht, daſs die Klasse Jojarib auch später noch an der Spitze der Klassen stand. Daſs dieselbe in höherem Ansehen als die übrigen stand, sodaſs die Abstammung von derselben als besondere Ehre galt (Jos. vita § 1), dazu mag noch besonders der Umstand, daſs die Makkabäer zu derselben gehörten (1 Makk. 2, 1), beigetragen haben. — Jede Klasse gliederte sich nach Hieros. Taanith a. a. O. (vgl. Lightfoot zu Luk. 1, 8) in Vaterhäuser nach verschiedener Zal, fünf, sechs, sieben, acht, neun; wo sechs waren, hatte jedes Vaterhaus einen Wochentag zu funktioniren; wo weniger oder mehr waren, würden die Tage in angemessener Weise verteilt; am Sabbath waren alle Vaterhäuser beschäftigt. (S. das Nähere bei Lightfoot, Minist. templi c. VI, opp. vol. I, pag. 693 sq.) — Ihren Wonsitz hatten die nachexilischen Priester groſsenteils in Jerusalem, wo sie ein besonderes Quartier inne hatten nach Neh. 3, 28. Nach der warscheinlich auf die spätere Zeit des Nehemia sich beziehenden Liste 1 Chr. 9, 10—13, vgl. Neh. 11, 10—14 (über das Verhältnis beider Rezensionen zu einander s. Bertheau im Comment. zur Chronik, und R. Smend, die Listen der Bücher Esra und Nehemia, Universitätsprogr., Basel 1881, S. 7) wonten zu Jerusalem sechs Priesterhäupter mit 1760 Priestern ihrer Geschlechter. Daſs auch die alten Priesterstädte wider aufgesucht wurden, scheint aus Esra 2, 70; Neh. 7, 73; 11, 3 sich zu ergeben. Nach Neh. 10, 35 ff. wurden unter Nehemia auch die Priestereinkünfte dem Gesetze gemäß festgestellt und nach 12, 44 die zur Verwaltung derselben erforderlichen Ämter geordnet. Daſs der strengen Zucht, welche Esra und Nehemia in Bezug auf die gemischten Ehen übten, vornehmlich auch die Priester unterworfen wurden, erhellt aus Esr. 10, 18 bis 22 und Neh. 13, 28 f. Solche Zucht war um so nötiger, jemehr der ärmliche Zustand der Kolonie auf den Kultus zurückwirkte und bei den Priestern Schlaffheit und Verdrossenheit erzeugte, wie aus Mal. 1, 6—2, 9 zu ersehen ist. Übrigens zeigt sich in dem restaurirten Priestertum der nachexilischen Zeit noch eine bemerkenswerte Veränderung. Zum priesterlichen Berufe gehört nach dem früher Bemerkten auch die Auslegung des Gesetzes. „Die Lippen des Priesters sollen Erkenntnis bewaren, und Gesetz soll man suchen aus seinem Munde" (Mal. 2, 7); wie auch noch bei Haggai 2, 11 ff. die Priester es sind, welche über Gesetzesfragen Bescheid erteilen. Hierbei ist immerhin möglich, daſs auch schon früher

unter den Priestern Einzelne vorzugsweise als Gesetzeskundige wirksam waren, wie denn Jer. 2, 8 die תֹּפְשֵׂי הַתּוֹרָה neben Priestern besonders genannt sind. Indem aber seit Esra ein besonderer Stand der Schriftgelehrten sich bildet, der, wenn auch Priester und Leviten zu ihm gehörten, doch keineswegs an levitische Abstammung gebunden war, geht dem priesterlichen Berufe ein wesentliches Stück verloren, und zwar gerade dasjenige, in welchem wärend der folgenden Jarhunderte die geistige Arbeit und das religiöse Interesse des Judentums sich konzentrirte. Die Priester als solche sind nun eben auf die Vollziehung der Kultusordnungen und der mit ihnen zusammenhängenden Verrichtungen beschränkt. Weil aber den schönen Gottesdiensten auf dem Zion, von denen der Siracide (50, 5—23) so begeistert zu reden weiß, die alten Unterpfänder der Einwonung Gottes in der Gemeinde fehlten, weiß das Priestertum sich nicht mehr als wirkliche Vermittelung zwischen Gott und dem Volke; um so geneigter wurde es, seine hierarchische Bevorrechtung zu Gunsten weltlicher, namentlich politischer Interessen auszubeuten. (Vgl. hierüber Jost, Geschichte des Judentums, 1857, Bd. I, S. 148). Doch findet sich unter den späteren Einrichtungen eine, welche sehr geeignet war, das Band zwischen dem Volke und der Priesterschaft enger zu knüpfen. Es sind die sogenannten מַעֲמָדוֹת, die hier um so mehr erwänt zu werden verdienen, da sie mit der Klasseneinteilung der Priester in engem Zusammenhange stehen, ja sogar von der jüdischen Tradition auf die erste Bestellung derselben zurückgefürt wurden. Diese Einrichtung geht von dem Gesichtspunkte aus, dass bei dem nach 4 Mos. 28 für die ganze Gemeinde darzubringenden täglichen Morgen- und Abendopfer auch die Gemeinde vertreten sein sollte; „denn", sagt Mischna Taanith IV, 2, „wie kann jemand darbringen, wenn er nicht dabei steht?" (daher eben der Name מעמד, der also durch Assistenz, Beistand, zu erklären ist). Man teilte demnach das Volk — wie und in welcher Ausdehnung, ist nicht bekannt — entsprechend den Priester- und Levitenklassen, in 24 Abteilungen, deren jede Vertreter (אנשי מעמד) aus sich zu wälen hatte, die zur Assistenz bei dem täglichen Opfer nach Jerusalem geschickt wurden; wogegen diejenigen, welche in der Heimat blieben, sich in der Synagoge zu versammeln hatten, um wärend des Opferaktes zu beten, ferner in der betreffenden Woche an vier Tagen fasten mussten u. s. w. S. Mischna Taanith a. a. O. und die Ausleger dazu, Hieros. Pesachim f. 30 u. a. talmudische Stellen bei Ugolino a. a. O. S. 943 ff.; vergl. Jost I, S. 168 f.; Herzfeld III, S. 188 ff. — Von den sonstigen Priesterordnungen des zweiten Tempels möge noch in der Kürze folgendes erwänt werden. Dem Hohenpriester stand in der Priesterschaft am nächsten der Sagan (סגן, s. über diesen Bd. VI, S. 242 f.); auf diesen folgten auf dritter Rangstufe zwei Katholikin (קתולקין), Befehlshaber über den ganzen Tempel; diesen waren viertens untergeordnet 3 bis 7 Amarkalim (אמרכלים), in deren Händen sich die Schlüssel des Vorhofs befanden; unter diesen standen fünftens 3 bis 7 Gisbarim (גזברים), Schatzaufseher, welche Einnahme und Ausgabe beaufsichtigten; dann folgten im Range die Klassenoberhäupter (ראשי משמר) und nächst diesen Familienoberhäupter, worauf dann der כהן הדיוט, der gemeine Priester, die Rangfolge schloss. Es waren also 8 Rangstufen, von denen die fünf ersten zusammen den Priesterrat, der בית דין של כהנים (Mischna Chetubh. I, 5) oder זקני כהנים (M. Joma, I, 5) genannt wird, gebildet haben sollen. S. über diesen Gegenstand besonders Lightfoot, Minist. templi hieros. c. 2 und 5 (opp. vol. I, p. 679. 687). Außerdem werden noch 15 ממונין, Präfekten, mit zum teil sehr speziellen Obliegenheiten erwänt; s. besonders M. Schekalim V, 1 und die Erläuterung dieser Stelle bei Herzfeld I, 406 f.; vgl. Jost I, 151 f. — Über die Verlosung der täglichen Geschäfte unter den einzelnen funktionirenden Priestern (vgl. Luk. 1, 9), s. Mischna Joma c. 2, wornach sie viermal des Tages stattfand, ferner Thamid. c. 3 und die erläuternden Talmudstellen bei Ugolino S. 948—963; zu diesem Behufe war ein über die Lose gesetzter Präfekt vorhanden. Über die tägliche Ordnung des priesterlichen Dienstes finden sich die bis ins geringfügigste Detail gehenden Satzungen zusammengestellt bei Ugolino S. 1019 ff. — Mit der römischen Zer-

störung des Tempels erreichte der priesterliche Dienst sein Ende; und zwar soll nach dem Talmud der Tempel von Titus erobert worden sein, als gerade die erste Priesterklasse Jojarib an der Reihe war. Übrigens tragen sich noch jetzt einzelne Juden mit der Abstammung von dem alten Priestergeschlechte; s. Saubert, De sacerdot. hebr. pag. 704 sq., und Gerson, Der Jüden Thalmud, I, Kap. 27 f., S. 257 f., wonach ein aus dem Geschlechte Aarons Stammender von einer menschlichen männlichen Erstgeburt fünf Sekel, dagegen aus Scheuer, Kelter und Viehstall nichts bekommen soll, aber auch keine andere Obliegenheit hat, als an den fünf Festen einen Segen über das Volk zu sprechen.

[Litteratur: Siehe die unter Levi Bd. VIII, S. 631 angefürten Werke. Außerdem seien genannt: Joh. Lund, Die alten jüdischen Heiligthümer, herausg. von J. Chr. Wolf, Hamburg 1738; Hadr. Reland, Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum ed. IV, Traj. ad Rhenum 1741, p. 72 sqq.; Joh. Lightfooti Ministerium templi, im Thes. Ugol. T. IX, p. 809 sqq.; Joh. Sauberti, De sacerdotibus et sacris Ebraeorum personis comm. im Thes. Ugol. Tom. XII, p. 1 sqq.; Bl. Ugolini, Sacerdotium Hebraicum im Thes. Tom. XIII (Venet. 1752), p. 135 sqq. Vgl. auch die Art. Priester u. s. w. in den biblischen Handwörterbüchern und von neuesten Veröffentlichungen Bredenkamp, Gesetz und Propheten, 1881, S. 172 ff.; E. Reuß, Geschichte des Alten Testaments, 1881, S. 361 ff.; Franz Delitzsch, Urmosaisches, in Luthardts Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchliches Leben, 1882, bes. S. 113 ff.; F. E. König, Offenbarungsbegriff des Alten Test.'s, II, S. 322 ff. Siehe auch oben S. 222.] **Oehler † (v. Orelli).**

Priestley, Joseph, der berühmte Physiker und Chemiker, wird hier erwänt wegen seines Eingreifens in die Theologie. Geboren im Jare 1733 im Schoße einer puritanischen Familie in Fieldhead bei Leeds, wurde er frühe durch das Studium der Schriften von Hartley und Lardner für die socinianischen Lehren gewonnen und verwaltete darauf das Predigtamt bei mehreren Dissidentengemeinden, zuletzt in Birmingham. Da er sich offen gegen die französische Revolution aussprach, entstand 1792 ein Volksauflauf gegen ihn; er musste fliehen, sein Haus wurde ein Raub der Flammen. Er siedelte mit seiner Familie nach Amerika hinüber, wurde Lehrer einer kleinen Gemeinde in der Stadt Northumberland, † 1804. — Er hat 150 Schriften hinterlassen; für uns sind nur diejenigen von Bedeutung, worin er seinen socinianischen Lehrbegriff darlegt und verteidigt. So seine Verteidigung des Unitarismus u. s. w., seine Geschichte der Verderbnisse der Christenheit, seine Geschichte der ursprünglichen Meinungen in Betreff Jesu Christi, sein theolog. reposit., 6 Bde. Unterweisungen über die natürliche und geoffenbarte Religion, seine Anmerkungen zur heil. Schrift, seine Kirchengeschichte in Vergleichung der Einrichtungen Mosis mit denen der Hindus und anderer alten Völker. Durch diese Schrift zog er sich heftige Angriffe zu. Allein, indem er so das positive Christentum angriff, verteidigte er das Christentum, so weit er es noch zuließ, gegen ungläubige Philosophen, gegen die Juden, gegen Gibbon, gegen die Swedenborgianer 2c. Seine Memoiren erschienen zu London im Jare 1806. **Herzog †.**

Primas heißt bei Profanscribenten so viel wie primus und wird in weltlichen Gesetzen von hochgestellten Beamten, sowie von Hauptstädten gebraucht. (Zeugnisse bei Jac. Gothofredus im Glossarium nominum zum Codex Theodosianus, bei Dirksen im Manuale u. a.) Kirchlich versteht man unter Primas in der Regel den ersten Geistlichen eines Landes oder Volks. Diese Bedeutung hat sich aber erst allmählich festgestellt.

Die hierarchische Ordnung schloss sich an die politische Einteilung des römischen Reichs an, die für die geistlichen Oberen gebrauchten Ausdrücke veränderten sich aber nach und nach. Im Oriente traten an die Spitze Patriarchen; unter diesen standen in den Diözesen (im Sinne der griechischen Kirche) Exarchen, in den Provinzen (Eparchien) Eparchen. Vgl. Bd. XI, S. 289. Im Occident entspricht dieser Gliederung das Verhältnis des Bischofs von Rom, der Primaten,

der Erzbischöfe. Primas heißt im Occident zuerst der episcopus primae sedis, dem Sinne nach gleichbedeutend mit Metropolit oder Erzbischof (s. d. Art. Bd. IV, S. 324). Im Anfange des 4. Jarhunderts kommt zuerst der Ausdruck prima cathedra episcopatus vor (Acta Conc. Cirtensis a. 305 c. 58 Conc. Elibert. c. 306, u. a. s. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts, I, 2, 182 Anm.). Die hervorragende Stellung des Bischofs war meistens an den Ort geknüpft, wärend, änlich wie in Pontus (Euseb. h. e. V, 23), in Afrika und Spanien, mit Ausnahme des Bischofs von Karthago (Conc. Carthag. III, a. 397, c. 45 bei Mansi III, 889), dieselbe vom Alter der Ordination des Bischofs abhing (vgl. Münter, Primordia ecclesiae Africanae [Hafniae 1828, 4°], cap. III. IV; Lembke, Gesch. von Spanien, Bd. I [Hamburg 1831], S. 127 f., verb. Bickell a. a. O. S. 184). Die technische Bezeichnung war und blieb in Afrika primae sedis episcopus (Conc. Hippon. a. 393, c. 25 [Carthag. III, c. 26, a. 397] in c. 3 dist. XCIX), primas (Conc. Hipp. a. 393, c. 6. Mans. III, p. 920; Carth. VI a. 401, can. 11 = Cod. can. eccl. Afr. c. 76. Mans. III, p. 778); Greg. M. ep. I, 77. Mans. IX, p. 1080), wol auch senex (s. u.).

Dabei hatte jedoch der Bischof von Karthago eine andere Stellung, als die Primaten der übrigen kirchlichen Provinzen: sie war analog der der orientalischen Patriarchen: er hatte ein Oberaufsichtsrecht über die sämtlichen Gemeinden der afrikanischen Provinzen (Aurelius auf der 3. karthag. Synode: ego cunctarum ecclesiarum . . . sollicitudinem sustineo Mans. III, p. 889); er berief die afrikanischen Generalsynoden und präsidirte auf ihnen (Carth. XI, a. 407, can. 1 = Cod. can. eccl. afr. c. 95. Mans. III, 799); die Wal eines Primas war an sein Vorwissen gebunden, eine zwiespältige Wal wurde durch ihn entschieden (C. Hipp. a. 393, can. 38. Mans. III, p. 925). Endlich hatte er das Recht, auf Verlangen der Gemeinden überall zu ordiniren (Conc. Carth. III, a. 397, can. 45. Mans. III, p. 889). Ein besonderer Amtsname war für ihn nicht ausgebildet: er hieß primas oder senex (C. Carth. XVI, a. 418 can. 19 = Cod. can. eccl. afr. c. 127. Mans. III, 823). Die Bezeichnung catholicae ecclesiae episcopus auf der achten karthag. Synode (a. 403, can. 3. = Cod. can. 92. Mans. III, 791) darf man kaum für einen stehenden Titel halten. In anderen Ländern der lateinischen Kirche wurde der „primatus“ überhaupt den Bischöfen der Metropolen noch fernerhin beigelegt (m. s. z. B. Conc. Taurinense a. 401. c. 1. 2 bei Mansi III, 860 sq.), doch wich mit der Zeit die Bezeichnung „primas“ dem allen Metropoliten erteilten Prädikate „archiepiscopus“ und wurde nur einigen derselben vorbehalten, nämlich den päpstlichen Vikaren (s. den Art. Legaten Bd. VIII, S. 522). Zwischen ihrer Stellung und der der Bischöfe von Karthago besteht der wesentliche Unterschied, dass die letzteren die Befugnisse des Primats unabhängig von dem Papste auf Grund der geschichtlichen Entwickelung der nordafrikanischen Kirche, die ersteren dagegen nur als päpstliche Vikare besaßen. Für diese, als über den anderen Metropoliten stehend, obgleich ihr Vorrang von denselben bestritten wurde, bediente sich Pseudo-Isidor des Ausdrucks „primas“ (c. 1. 2 dist. LXXX, c. 2. dist. XCIX: „Nulli archiepiscopi primates vocentur nisi illi, qui primas tenent civitates, quarum episcopos et successores eorum regulariter patriarchas vel primates esse constituerunt, nisi aliqua gens deinceps ad fidem convertatur, cui necesse sit propter multitudinem episcoporum primates constitui. Reliqui vero qui alias metropolitanas sedes adepti sunt non primates sed metropolitani nominentur. Diese dem päpstlichen Interesse entsprechende Auffassung eignete sich schon Nikolaus I. an (ep. ad Rod. arch. Bitur. Mans. XV, 389 = c. 8. C. IX. qu. III. a. 864), und demgemäß suchten seitdem die römischen Bischöfe in den einzelnen Ländern sich durch Ernennung von Primaten größeren Einfluss zu verschaffen. Über die einzelnen also ernannten Primate s. m. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina. P. I. lib. I. cap. XXX—XXXVIII; Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts, I, S. 597 ff.

Die Primaten erlangten eine bevorzugte Stellung in der Hierarchie der Jurisdiktion. Indem die Bischöfe von Rom den höchsten Primat in der Kirche

beanspruchten, legten sie den alten Patriarchen einen geringeren bei und nannten sie Primaten überhaupt, so daſs sie auch beide Ausdrücke gleichbedeutend brauchten (s. die angef. Dekret. Nik. I., vgl. Gratian von dist. XCIX: Primates et patriarchae diversorum sunt nominum, sed ejusdem officii — c. 9 X de officio jud. ord. I. 31. Innocent. III. a. 1199). Allerdings legte Innocenz III. in Aussicht auf die Widervereinigung der Kirche des Orients mit der des Occidents den vier alten Patriarchen nach einem Beschlusse des Laterankonzils von 1215 höhere Rechte bei (c. 23 X. de privilegiis. V. 33), indessen ist diese Einheit nicht hergestellt und die von Rom ernannten Primaten nahmen daher in der Hierarchie die zweite Stelle ein. Den Umfang ihrer Rechte bestimmten teils die älteren Kanones, teils das Herkommen, sowie besondere päpstliche Privilegien (s. die vorhin citirten Stellen; vgl. Gonzalez Tellez zum c. 9 X. de off. jud. ord. I, 31). Es gehörten dazu 1) die Bestätigung der Wal der Bischöfe und Erzbischöfe ihres Sprengels; 2) die Berufung von Synoden (Nationalsynoden) und deren Leitung; 3) die Aufsicht über ihren Distrikt; 4) das Recht der höheren Instanz; 5) die Krönung der Könige des Landes. Ein Teil dieser Befugnisse, insbesondere die Konfirmation der Bischöfe und Erzbischöfe, welche auf den Papst überging, ist späterhin fortgefallen, und es blieben im wesentlichen nur gewisse Ehrenvorzüge. Das Prädikat „Primas“ hat sich für mehrere Erzbischöfe bis jetzt erhalten und ist selbst in neuester Zeit vom Papste wider ins Gedächtnis zurückgerufen (Erneuerung des Primats von Gnesen durch Pius IX, 1871).

In Spanien war Primas der Erzbischof von Toledo, in Frankreich von Bourges und von Lyon; in Rheims und Narbonne war die Bezeichnung Primas ein bloßer Titel; in Italien der Erbischof von Pisa (für Sardinien und Corsica); in Ungarn der von Gran; in Böhmen der von Prag; in Polen der von Gnesen; in Schweden der von Lund; in England der von Canterbury; in Schottland der von St. Andrew; in Irland der von Armagh. Was Deutschland betrifft, so nahmen die Würde die drei geistlichen Kurfürsten in Anspruch und neben denselben die Erzbischöfe von Magdeburg und Salzburg; der letzte Erzbischof von Mainz, Karl von Dalberg (s. den Art. Bd. III, S. 464) fürte nach der Auflösung des deutschen Reichs den Titel „Fürst-Primas des Rheinbundes“. Gegenwärtig fürt den Titel Primas von Deutschland der Erzbischof von Salzburg, dessen Würde Papst Pius IX. durch Motu proprio vom 25. Nov. 1854 besonders anerkannt hat.

Aus der römisch-katholischen Kirche hat sich auch nach der Reformation in der evangelischen den Titel „Primas“ für mehrere frühere Primaten erhalten. So in England für die Erzbischöfe von Canterbury und York; in Schweden von Upsala.

Man vergl. außer dem schon angefürten Thomassin besonders Jo. Frid. Mager (praes. Jo. Jac. Mascov), Diss. de primatibus, metropolitanis et reliquis episcopis ecclesiae Germanicae, Lipsiae ed. III. 1741, 4°; Vitriarius illustratus, Tom. I, p. 1162 sq.; Damianus Molitor, De primatibus eorumque juribus speciatim de primate Germaniae, Gotting. 1806, 4°, Bingham, Origenes I, p. 203 sqq.; Ziegler, Pragmat. Gesch. der kirchl. Verfassungsformen; Phillips Kirchenrecht, Band II, § 72; Hinschius, System des kathol. Kirchenrechts, I, S. 581 ff. — Über die Versuche, einen südgallischen Primat in Arles zu gründen, Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, I, S. 463 ff.

H. F. Jacobson † (Hauck).

Primicerius (πριμμικήριος) erklären die Lexikographen: qui primus notabatur in cera, in tabula cerata, sive in albo vel catalogo munere aliquo fungentium ideoque fuit magister vel princeps cuiuscunque publ. officii: (Du Fresne s. h. v.). Jeder erste Beamte einer gewissen Kategorie heißt daher Primicerius, im Unterschiede von den darauffolgenden secundocerius, tertiocerius u. s. w., wie aus der Notitia dignitatum et administrationum tam civilium quam militarium in partibus Orientis et Occidentis in den mannigfachsten Anwendungen erhellt (m. vgl. deshalb Böckings Ausgabe mit den speziellen Nachweisungen). Für die

Beamtenhierarchie der späteren Zeit ist das Muster des Hofstats von Byzanz entscheidend geworden, insbesondere auch in Italien, namentlich in Rom, dessen Bischof wie für seine kirchliche, so auch für seine weltliche Administration eine große Anzal Beamte anstellte, unter denen sich auch mehrere Primicerien befanden. (Man s. z. B. den ältesten ordo Romanus bei Mabillon, Museum Italicum. Tom. II. p. 4. 6. 7 u. a.). Da für sie die päpstliche Pfalz (palatium), der Lateran, den Mittelpunkt bildete, wurden sie als officia palatina bezeichnet. Der oberste weltliche Beamte hieß anfangs superista (Papencordt, Gesch. d. St. Rom im M.A., 1857, S. 147), später Primicerius (m. s. die Urkunden bei Galletti del primicerio). In Gemeinschaft mit dem Archidiakonus und Archipresbyter des Papstes übernahm er die Stellvertretung desselben wärend der Sedisvakanz (vgl. Liber diurnus Cap. II. tit. 1. superscriptio, dazu die Anmerkung von Garnerius; Thomassin, V. ac n. eccl. disc. P. I. lib. II. cap. CIII. nro. V). Er erscheint am Ende des 10. Jarhunderts als der erste unter den sieben päpstlichen Pfalzrichtern (judices ordinarii palatini), primicerius, secundicerius, arcarius u. s. w., welche mit dem Klerus den Papst wälen und den Kaiser ordiniren (vgl. v. Savigny, Gesch. des römischen Rechts im M.A., Bd. 1 [2. Ausg.] S. 378 f., Bd. VII, S. 12 f.; Giesebrecht, Deutsche Kaisergesch. Bd. I, S. 805. 824. 825). In späterer Zeit ist primicerius nur in der Bedeutung von primus gebräuchlich, der erste Richter (primicerius judicum), der erste Notar (primicerius notariorum), der erste Defensor u. s. w. (s. Papencordt a. a. O. S. 150 Anm. 5). Die Zusammenstellung des primicerius mit dem Archidiakonus und Archipresbyter findet sich aus einem alten ordo Romanus auch im cap. un. X. de officio primicerii (I, 25). Darin wird verordnet, dass er dem Archidiakonus unterworfen sei und dass ihm obliege: „ut praesit in docendo diaconis vel reliquis gradibus ecclesiasticis in ordine positis, ut ipse disciplinae et custodiae insistat . . ., ut ipse diaconibus donet lectiones, quae ad nocturna officia clericorum pertinent . . .“ (vgl. c. 1. § 13. dist. XXV). Hier erscheint demnach der Primicerius als der Vorsteher des niederen Klerus, dem insbesondere die Leitung des Chordienstes obliegt, identisch mit dem Praeceptor (s. c. 6 X. de consuetudine I. 4), welchem in den Kapiteln eine Dignität oder ein Personat zu gebüren pflegte (c. 8 X. de constitut. I. 2. c. 8 X. de rescriptis I. 3). In manchen Stiftern bekleidete er die Stelle des Scholasticus und war Vorsteher der Domschule (Ferraris bibliotheca canonica sive Primicerius nro. 2). Ein Teil der Funktionen der Primicerien ist später auf den Dekan übergegangen, wärend besondere Praecentores noch öfter in den Kapiteln beibehalten sind. **H. F. Jacobson † (Mejer).**

Priscillianisten. Vom 4. bis 6. Jarhundert hat sich in Spanien und Gallien eine Religionspartei dieses Namens vorgefunden, welche von der katholischen Kirche als häretische Sekte verfolgt wurde. Ihre Lehre ist etwa folgende gewesen. Gott ist ein einiger. Die Trinität ist eine Offenbarungsdreifaltigkeit. Aber von Gott emaniren Geister, welche sich stufenweise von Gottes Vollkommenheit entfernen. Von Wichtigkeit sind himmlische Mächte, welche unter dem Namen der zwölf Patriarchen dargestellt werden. Sie stehen in Beziehung zu Sterngeistern, den zwölf Zeichen des Tierkreises, welche großen Einfluss auf die Welt ausüben. Die Welt hat nicht den höchsten Gott zum Schöpfer, sondern ein unvollkommenes Gottwesen, das wir vielleicht auch in dem „Gott des alten Gesetzes“, welcher dem Gott der Evangelien entgegengesetzt ist, erkennen müssen. Die menschlichen Seelen sind aus der Substanz Gottes hervorgegangen und haben in einer von der Welt verschiedenen Wonstätte existirt. Sie haben in dieser Präexistenz gesündigt und sind deshalb, zur Strafe dafür oder zur Läuterung, in menschliche Körper auf die Erde herabgeworfen worden. Damit kamen sie in die Sphäre der Wirksamkeit des Teufels. Der Teufel ist nie ein guter Engel gewesen, ist nicht von Gott ausgegangen, sondern aus dem Chaos und der Finsternis aufgetaucht, hat keinen Urheber, ist Prinzip und Substanz des Bösen. Von dem Teufel werden einige Kreaturen in der Welt hervorgebracht, ebenso alle Landplagen und alle Übel. Die Gestaltung des menschlichen Körpers ist ein Gebilde des Teufels.

Die Konzeption im Mutterleibe wird durch Einwirkung von Dämonen (Emanationen aus dem Teufel) geformt. Überhaupt ist die Erschaffung alles Fleisches ein Werk der bösen Engel. Deshalb sollen wir nicht die Auferstehung des Fleisches hoffen. Die oben genannten zwölf Patriarchen und Zeichen des Tierkreises stehen in enger Beziehung zur Menschheit und zu jedem Menschen und selbst zu einzelnen Gliedmaßen des Menschen. Sie bestimmen sein Geschick und fördern die Befreiung und Rückkehr der Menschenseele. Zur Erlösung ist Christus auf der Erde erschienen als Mensch und als Kind der Jungfrau Maria. Erst dazu und dabei tritt Christus in Existenz (denn erst jetzt beginnt die Periode der Offenbarung des einen Gottes als Son, als Christus, oder es ist ein zum Zwecke der Erlösung aus Gott emanirter Äon). Christus hat nur das Fleisch der Menschen, nicht die Seele angenommen, ist durchaus nicht in das ganze Wesen, die Beschränkung und den Entwickelungsprozeſs des Menschen eingetreten. Er ist nicht in der waren Natur eines Menschen geboren. Man kann gar nicht sagen, daſs er geboren wurde. Er ist unfähig, geboren zu werden. Ist aber gar keine ware Menschheit Christi vorhanden, so hat sich Christus als Gottwesen unmittelbar irdischer Unvollkommenheit und den irdischen Leiden anbequemen müssen. Wir finden also menschliche Schranken und Leiden an einem Wesen, das nur Gottheit ist, sich zu jener Passivität eines menschlichen Körpers, aber keiner Seele bedient und somit aus Gottheit und Fleisch in einer Natur besteht.

Nach dieser Lehre haben die Priscillianisten ein streng asketisches Leben füren, sich besonders des Fleischgenusses enthalten und sich hüten müssen, zu menschlichen Geburten Veranlassung zu geben. Dabei waren die Greuel der Fleischeslust noch immer möglich und sie sind den Priscillianisten durchweg vorgeworfen worden. Vielleicht haben sie Pantheismus und Mystik zur Rechtfertigung angewandt. An heidnisches Wesen erinnert Astrologie und Magie, die sie trieben.

Sie stellten sich übrigens, als wären sie katholische Christen und feierten die Gottesdienste und Feste der Kirche. Nur fasteten sie an den Sonntagen und am Feste der Geburt Christi, und bei dem heil. Abendmale vermieden sie es, das Brod zu verzehren. Daneben haben sie im Geheimen ihre besonderen Gottesdienste gehabt, bei welchen sie auch den Weibern erlaubten, sich am Vorlesen und am Gesange zu beteiligen. Daſs gerade hier Magie und Unzucht vorgekommen sei, ist die Meinung ihrer Ankläger. Sie hielten ihre Lehre geheim und erachteten es für erlaubt, zu diesem Zwecke zu lügen und Meineide zu schwören. Die Begründung ihrer Lehre suchten sie in der heil. Schrift alten und neuen Testaments, deren Text sie aber verdarben und die sie allegorisch deuteten. Außerdem bedienten sie sich vieler apokryphischer Bücher. Eigentümlich scheint ihnen ein Hymnus gewesen zu sein, den Jesus auf dem Wege nach Gethsemane gesungen haben soll; ferner memoria apostolorum und orientalische Geheimschriften. Die Priscillianisten haben auch eine eigene, aber ganz untergegangene Litteratur zur Rechtfertigung ihrer Sache hervorgebracht. Außer dem Stifter der Sekte, von welchem gleich weiter die Rede sein soll, sind noch Latronianus, Tiberianus und Dictinnius als Schriftsteller bekannt gewesen.

Die Geschichte der Sekte ist folgende. Im Jare 379 wurde ihre Existenz in Spanien zuerst bekannt. Als ihr Haupt trat Priscillianus hervor, ein vornehmer, sehr reicher, beredter, belesener, gewandter und zu jeder Verantwortung bereiter Mann. Von Jugend auf hatte er mit Verachtung sinnlicher Genüsse und nicht one große geistige und körperliche Anstrengungen durch Studium aller ihm vorkommenden Schriften und durch Übung geheimer Künste, die er sich lehren ließ, die Warheit in ihrer eigensten und verborgensten Gestalt erforschen wollen. Dabei ist er wol selbst auf pantheistisch-mystische Deutung klassischer Dichter und Philosophen und auf magische und gymnosophistische Abenteuerlichkeiten gekommen. Aber er muſste auch mit diesem seinem Triebe ebenso wie Augustinus zu derselben Zeit den Mathematikern und den Manichäern in die Hände fallen. Die hohe Stellung, die er in der bürgerlichen Gesellschaft durch Abkunft und Reichtum einnahm, ferner seine große Eitelkeit und sein Bewuſstsein, seine

Umgebung und den größten Teil seiner Landsleute und Zeitgenossen an Wissen und Geisteskraft weit zu überragen, haben ihn nun freilich einen ganz anderen Weg gefürt, als der große Kirchenvater gegangen ist. Er ließ sich durch zwei nach religiöser Neuerung und Absonderung begierige Leute, welche ihre Weisheit von einem nach Spanien gekommenen Ägyptier Markus ableiteten, mit geheimen Lehren bekannt machen, welche alsobald in ihm ihren Propheten finden sollten. Elpidius und Agape haben ihn unterwiesen. Aus der oben gegebenen Darstellung der endlichen Gestalt des Priscillianismus erkennt Jeder, dass der Manichäismus seine Grundlage ist. Am Anfang war die Verwandtschaft noch auffälliger (hierher gehören einige oben nicht mitgeteilte Lehren, welche mit dem erörterten Systeme nicht übereinstimmen), und so sind die Priscillianisten immer mit den Manichäern zusammengestellt worden. Aber zum Anhänger einer schon bestehenden Sekte hätte sich Priscillian nicht hergegeben. Manichäische Lehren mischten sich hier mit gnostischen zu einem neuen Systeme, das Priscillian selbst durch eigene Zutaten ausbaute. Jetzt hielt er sich für berufen, ware Weisheit und ganz geistliches asketisches Leben zu verbreiten und als Pflegestätte derselben eine besondere geheime Genossenschaft der Wissenden und Heiligen in der katholischen Kirche zu gründen. Sein Unternehmen hatte Erfolg. Viele Frauen, aber auch zwei Bischöfe, Instantius und Salvianus, wurden gewonnen. Außer der manichäischen Propaganda wird wol die sehr verbreitete Sehnsucht nach der verborgenen Warheit, der schlechte Zustand der katholischen Christenheit und die geistige und ethische Verkümmerung der Hierarchie der Statskirche an diesem Erfolge beteiligt gewesen sein. Der Bischof Hyginus von Cordova hat die Priscillianisten zuerst zum Gegenstand des kirchlichen Bekehrungseifers gemacht. Er scheint auch der Einzige gewesen zu sein, der eine Art von Berechtigung ihrer religiösen Bestrebungen anerkannte und sie ihres Irrtums zu überfüren im Stande gewesen wäre. Aber es traten nach ihm ganz andere Advokaten des katholischen Kirchenglaubens auf, welche in ihrer Person und in ihrem Auftreten selbst gegen die katholische Kirche zeugten. Bischof Idacius von Emerida verfur gleich so fanatisch und one alles Verständnis der geistigen Bewegung, dass Hyginus selbst sich gegen ihn der Priscillianisten annahm. Im Oktober 380 wurde nun eine Synode zu Saragossa gehalten, welche die Häupter der Sekte, die vorgeladen, aber nicht erschienen waren, exkommunizirte, einige Verordnungen gegen priscillianistischen Unfug erließ und dem Bischof Ithacius von Sossuba die Ausfürung ihrer Beschlüsse übertrug. Das war ein ausschweifender, genussüchtiger, ungebildeter, unbesonnener und gewalttätiger Mann. Ihm galten die Liebe zu Büchern und das Fasten als die Hauptmerkmale der Ketzer. Diese ließen sich natürlich durch solche Gegner nicht überwinden; ihr Mut und ihre Anzal konnten vielmehr nur wachsen. Priscillian wurde jetzt zum Bischof von Avila geweiht. Darauf suchten Ithacius und Idacius Hilfe beim Kaiser Gratianus, der auch wirklich den Ketzern in einem Edikte mit Verbannung drohte. Priscillian begab sich nun in Begleitung des Instantius und Salvianus über Gallien, wo es ihm gelang, unter den Frauen (Euchrotia und Procula) Anhang zu gewinnen, nach Italien. Hier wollte er den römischen Bischof Damasus und den mailändischen Ambrosius mit seiner Lehre bekannt machen und sie zu ihrer Billigung überreden. Aber beide wollten überhaupt nichts mit ihm zu tun haben. Nun wurde Bestechung am kaiserlichen Hofe und bei dem spanischen Prokonsul angewandt. Alsbald nahm Gratian sein Edikt zurück und der Prokonsul suchte sich des Ithacius zu bemächtigen. Aber bald darauf empörte sich Maximus und Gratian wurde ermordet. Zu dem neuen Imperator, der in Trier Hof hielt, begab sich der flüchtige Ithacius und bestimmte ihn leicht, die Sache der Priscillianisten einer neuen Untersuchung, welche auf einer Synode geschehen sollte, zu unterwerfen. Die Synode ist 384 zu Bordeaux gehalten worden. Sie verurteilte den Instantius zur Absetzung. Priscillian forderte sein Urteil von dem Kaiser, vor dessen Tribunal in Trier der Fall verhandelt wurde. Bischof Martin von Tours erklärte es für ein Verbrechen, dass ein weltlicher Richter über eine Kirchensache zu Gericht sitze. Mehr als genügend wäre Exkommunikation und Amtsentsetzung, verhängt von Bischöfen

auf Synoden. Ithacius sollte von der Anklage abstehen. Der aber wagte es, öffentlich den Bischof Martin selbst der Ketzerei zu beschuldigen. Warscheinlich geschah das nicht bloß wegen der erbetenen Schonung, sondern wegen des Mönchtums Martins, welches vom katholischen Abendlande damals noch als orientalische Schwärmerei mit Misstrauen betrachtet wurde und leicht der Askese Priscillians gleichgestellt werden konnte. Bischof Martin ließ sich vom Kaiser versprechen, dass Priscillian nicht mit dem Tode bestraft werden sollte, und verließ Trier. Sogleich wandten sich die Dinge anders, und nach einer sehr strengen Untersuchung glaubte sich der Kaiser berechtigt und verpflichtet, auf Grund von Geständnissen schändlicher Dinge das Todesurteil mit Güterkonfiskation über Priscillian und sechs Genossen auszusprechen. Priscillian ist im Jare 385 in Trier hingerichtet worden. Das war das erstemal, dass ein Christ wegen Ketzerei am Leben gestraft worden war, und es entstand eine große Aufregung darüber in der Christenheit. Ambrosius von Mailand hat derselben Worte gegeben. Nur die in Trier versammelten und von Ithacius angefürten Bischöfe billigten, was geschehen war und weiter geschehen sollte. Der Kaiser hatte nämlich, nachdem er sich schriftlich vor dem römischen Bischof gerechtfertigt hatte, eine militärische Kommission zu weiterer Verfolgung der Priscillianisten nach Spanien geschickt. Martin von Tours eilte herbei; man wagte nicht vor dem heiligen Strafprediger die Tore zu verschließen. Er sagte sich von der Kirchengemeinschaft der elenden Bischöfe los und forderte vom Kaiser die sofortige Zurückberufung jener Kommission. Er hat sie nur um die Wideraufnahme des Ithacius und seiner Genossen in die Kirchengemeinschaft erlangt. Der Priscillianismus aber fand erst jetzt eine große Verbreitung in Gallien und Spanien und richtete eine auch durch die Synode von Toledo (im Jare 400) nicht beendete heillose Verwirrung an. Diese wurde noch ärger, als die arianischen Germanen hereinbrachen, welche sich der katholischen Kirche sehr feindlich bewiesen und aus Mangel an Bildung leicht von den Priscillianisten getäuscht wurden. Damals (415) hat Orosius sein commonitorium gegen die Ketzer geschrieben und den Augustinus bewogen, dieselben zu bekämpfen. Das ist auch in dem Buche de mendacio ad Consentium und in einigen Briefen Augustins geschehen. Später hat sich Bischof Turribius von Astorga in derselben Angelegenheit an Leo den Großen von Rom gewandt. Leo nahm sich der Sache mit großem Eifer an und gab Instruktionen, nach welchen auf einer spanischen Synode 447 kräftige Maßregeln gegen die Ketzerei getroffen wurden. Dennoch erhielten sich die Priscillianisten bis nach der Mitte des sechsten Jarhunderts, bis zu der Zeit, in welcher die katholische Kirche in Spanien den Sieg über den Arianismus davontrug. Als der Suevenkönig Theodemir in die katholische Kirche übertrat, wurde 563 zu Braga eine Synode gehalten, welche den letzten Streich gegen den Priscillianismus gefürt hat. Dieser Name wurde seitdem nicht mehr gehört. Aber die pantheistisch-gnostischen und die manichäisch-gnostischen Lehren der Sekte verschwanden nicht, sondern ließen sich in den späteren Jarhunderten oft genug noch vernehmen.

Quellen: Sulpicius Severus, Hist. s. 2, 46—51. dial. 3, 11 sqq. — Die schon angefürten Schriften des Orosius und des Augustinus. — Einige Briefe des Hieronymus. — Leonis Magni epistola ad Turribium. Pacati Drepanii panegyricus Theodosio I. dictus a. 391. Zu vergleichen: S. van Fries, Dissertatio critica de Priscillianistis eorumque fatis doctrina moribus, Ultraj. 1745. — Walch, Ketzerhistorie III, S. 378 ff. — Lübkert, De haeresi Priscill., Havn. 1840. — Mandernach, Gesch. des Priscillianismus, Trier 1851. — Neander's K.-G. I, 812—816. — Kurtz, Handb. d. Kirchengesch. I, 2, 228—238. — Hefele, C.-G. I u. II. **Albrecht Vogel.**

Probabilismus nennt man im allgemeinen die Denkweise, welche bei Beantwortung wissenschaftlicher Fragen mit einem höheren oder geringeren Grade von Warscheinlichkeit sich zufrieden gibt. Der für uns hier allein in Betracht kommende moralische Probabilismus besteht in dem Grundsatze, bei Akten sittlicher Selbstbestimmung sich nicht nach dem Gewissen, sondern nach dem warscheinlich Richtigen, d. h. nach dem durch irgendwelche vorbildliche oder Lehr-Autorität Em-

pfohlenen, zu richten. Praktisch wird diese Denkweise überall hervortreten, wo menschliche Selbstsucht und Leidenschaft das sittliche Handeln beeinflusst; aber auch theoretisch hat man sie frühzeitig auszubilden und zu begründen gesucht. Die Moral der hellenischen Sophisten war wesentlich eine durch Probabilismus infizirte Kasuistik; auch Cicero (De off. I, 3) kennt und duldet neben dem strengen Pflichtbegriff (dem perfectum officium, κατόρθωμα) eine Maxime sittlicher Probabilität, ein medium officium, quod cur factum sit, ratio probabilis reddi potest. Eine bedeutende Rolle spielen, neben Mentalreservationen und sonstigen Äußerungen eines sittlichen Laxismus, die Probabilitäten, הֲלִיכוֹת genannt, in der Moral des talmudischen Judentums; sie dienen hier dem Zwecke, das eigentliche Sittengesetz möglichst zu lockern, um dabei einer peinlich genauen Beobachtung der äußerlichen Satzungen des Ceremonialgesetzes den Weg zu ebnen. Vgl. Bartoloccii Bibl. Rabb. III, 315 sq.; Stäudlin, Gesch. der Sittenl. Jesu I, Gött. 1799, S. 441 f.

In der Kirche kündigt eine Tendenz zum sittlichen Laxismus und damit auch zum Probabilismus schon frühzeitig in mancherlei Abweichungen von der ursprünglich allgemein herrschenden rigoristischen Denk- und Lehrweise sich an. So in der Theorie griechischer Väter seit Chrysostomus von der Zuläßigkeit einer gewissen „Ökonomie“ (pia fraus) gemäß angeblichen apostolischen Vorbildern (Gaß, Gesch. d. chr. Eth. I, 234 ff.); in dem weiten Spielraum, den die mittelaltrige Bußbücher-Litteratur, durch die öfter gebrauchte Formel nihil nocet, dem Gebiete des moralisch Gleichgültigen oder Indifferenten zuweist; ganz besonders aber in der scholastischen Kasuistik der drei letzten Jarhunderte des Mittelalters mit ihren die Gewissen verwirrenden Untersuchungen über die Widersprüche der Autoritäten und der so erzeugten scheinbaren oder wirklichen Pflichtenkollisionen (ebend. 392 ff.). Anknüpfend an diese spätmittelaltrigen Vorgänger, sowie an dominikanische Theologen des 16. Jarh. (wie Barthol. Medina um 1577; Ludov. Lopez, 1585 2c.), haben die Morallehrer des Jesuitenordens seit Anfang des 17. Jarh. den Ruhm erworben, die probabilistische Doktrin zum höchsten Grade subtiler Denkschärfe und systematischer Konsequenz, zugleich aber auch zur äußersten sittlichen Verderblichkeit und Verwerflichkeit ausgebildet zu haben. Nachdem Gabriel Vasquez 1598 mit Einfürung des Probabilismus ins moraltheologische Lehrsystem den Anfang gemacht und nach einem schwachen Versuche des Generals Vitelleschi (1617) zu seiner Widerbeseitigung, ergoss sich ein immer breiterer und trüberer Strom gefärlicher Lehr- und Grundsätze probabilistischer Art durch die Summen und Kompendien des Ordens. Schon bei Escobar († 1633) erscheint die spezifisch jesuitische Probabilitätsdoktrin — d. h. die Lehre, dass eine durch das Zeugnis eines doctor gravis et probus als „warscheinlich“ (opinio probabilis) beglaubigte Meinung über ein sittliches Verhalten einer anderen, warscheinlicheren und sichereren, unbedenklich vorgezogen werden dürfe — voll ausgebildet und in üppiger Blüte stehend. Escobar zieht aus dem Grundsatze bereits die Konsequenz für den Beichtstul: berufe das Beichtkind sich auf eine probable Meinung, wonach es in einem bestimmten Falle gehandelt habe, so sei der Beichtvater, selbst wenn er anderer Ansicht sei, zu absolviren verpflichtet. Ebenderselbe dehnt mittelst probabilistischer Räsonnements die Lehre vom Genügen bloßer natürlicher Reue (attritio) statt vollkommener Reue (contritio) bis dahin aus, dass er die letztere selbst beim Tode für nicht nötig erklärt. Bei Prüfung der Frage: wann im Leben man Gott zu lieben verpflichtet sei, verhört er über ein halb Dutzend Autoritäten seines Ordens (mit Meinungsäußerungen wie: einmalige Gottesliebe kurz vor dem Tode genüge (Vasquez), oder: einmalige jedes Jar hinreichend (Hurtado de Mendoza), oder: es genüge, alle 3—4 Jare einmal Gott zu lieben (Coninch); letztlich entscheidet er sich für Henriquez Meinung: dreimal im Leben sei genug, nämlich beim ersten Erwachen der Vernunft, in der Todesstunde, sowie dazwischen einmal alle fünf Jare. Von demselben Escobar rürt der Ausspruch her: die große Anzal verschiedener moralischer Lehrmeinungen bilde einen Hauptbeweis für Gottes gütige Vorsehung, weil dadurch Christi Joch so leicht werde. Mehrere andere hiehergehörige Proben stellt Huber (s. u.) zusammen. Nach Valentia soll zur Erlangung der Hauptwirkung des Altarsakraments vorherige völlige Zerknir-

schung des Herzens nicht bloß unnötig, sondern sogar hinderlich sein! Nach Moja sündigt der nach der probableren Meinung befragte Beichtvater, falls er nicht, auch seiner eigenen strengeren Ansicht entgegen, sich des Fragenden Neigung anbequemt. Busenbaum (Medulla, l. I, tr. 1, c. 3) rät, die Skrupel eines feinfülenden Gewissens zu verachten und sich Befolgung der jeweilig mildesten und sichersten einmal für allemal anzugewönen. — Selbstverständlich dienten probabilistische Argumente dazu, auch die übrigen Exzesse des jesuitischen Laxismus zu stützen und zu fördern; so die Methode der Absichtslenkung, die Distinktion zwischen philosophischer und theologischer Sünde, die Mentalreservation ꝛc.

Nachdem die Sorbonne schon 1620 einen Protest gegen die Probabilitätslehre erlassen, richtete Pascal in seinem Lettres provinciales 1656 seinen bekannten kräftigen Angriff wider diese und die übrigen anstößigen Lehren der jesuitischen Moralisten. Ein Dekret Alexanders VII. vom folgenden Jare verurteilte diese Angriffsschrift; doch sah derselbe Papst einige Jare später (1659) andererseits zur Censurirung einer äußerst laxen und ungeschickten „Apologie pour les Casuistes“ von dem Jesuiten Pirot sich genötigt. Zweimalige neue Erklärungen der Sorbonne wider den Laxismus (1658 und 65) bestimmten ihn später zu einer entschiedener gehaltenen Missbilligung des Probabilismus und der damit zusammenhängenden schädlichen Morallehren (24. Sept. 1665). Noch energischer trat Innocenz XI. in der Bulle Contra 65 propositiones laxorum moralistarum auf (1679). Er gab damit der 13. Generalkongregation des Ordens im J. 1687 Anlass zu der feierlichen Erklärung, dass die Gesellschaft Jesu, wenn sie probabilistische Lehren in ihrem Schoße dulde, darum der entgegengesetzten strengeren Denkweise nicht im mindesten entgegentreten wolle; „sie habe niemals verhindert noch verhindere sie jetzt, dass die, welchen die antiprobabilistische Lehre besser scheint, dieselbe vortragen“ (Inst. Soc. J. I, p. 667). Als indessen bald darauf der antiprobabilistisch gesinnte General Tyrso Gonzalez seine Fundamenta theol. moralis (geschrieben 1684, publizirt 1691) wider die anstößigen Lehren seiner Ordensgenossen ausgehen ließ, bekam er heftige Anfeindungen zu bestehen und wäre beinahe abgesetzt worden. Nach ihm verteidigten die Jesuiten Gisbert zu Toulouse und Camargo den antiprobabilistischen Standpunkt, wärend Andere teils den entschiedenen Probabilismus, teils verschiedene gemilderte Nebenformen desselben zur Geltung zu bringen suchten. Dieser raffinirteren Modifikationen des Probabilismus ließ die jesuitische Kasuistik im vorigen Jarhundert besonders drei hervortreten: 1) den Äquiprobabilismus (ausgebildet hauptsächlich durch A. M. da Liguori), wonach von zweien sittlichen Meinungen nur dann die eine befolgt werden darf, wenn sie ganz ebenso probabel ist, wie ihr entgegenstehende; 2) den Probabiliorismus, wonach es Fälle von gleicher Probabilität der Meinungen nicht gibt, vielmehr jedenfalls eine wirklich probablere Meinung maßgebend fürs Handeln werden muss; 3) den Tutiorismus, wonach nicht die probablere, sondern die sicherere Meinung zu befolgen ist. — Noch Stattler († 1797) suchte derartige bescheidenere probabilistische Lehren zu verteidigen; bei Gury aber ist der gröbere, seit Mitte des 18. Jarhunderts ziemlich allgemein perhorreszirte Probabilismus wider aufgelebt. Vgl. auch Ludwigs, Zur Frage über das Moralsystem (Innsbrucker Ztschr. f. kath. Theol. 1878, II. 1), wo eine „Alleinberechtigung des tutioristischen und des probabilistischen Prinzips in ihrer Sphäre“ darzutun versucht wird.

Zur Geschichte und Kritik des Probabilismus s. überhaupt: Sam. Rachel, Examen probabilitatis Jesuiticae, Helmstad. 1664; Cotta, De probabilitate morali, Jenae 1728; Concina (Dominikaner in Venedig, † 1756), Storia del probabilismo e rigorismo, Lucc. 1748, 2 voll.; Stäudlin, Gesch. der chr. Moral seit dem Wideraufleben der Wissenschaften, 1808, S. 448. 489. 523 ff.; Joh. Huber, Der Jesuitenorden, Berlin 1873, S. 284 ff.; Wuttke-Schulze, Handb. der chr. Sittenlehre, Lpz. 1874, I, 284 ff. **Zöckler.**

Probst (praepositus) heißt im allgemeinen jeder weltliche wie geistliche Vorgesetzte. Vornehmlich aber wurde der dem Vorsteher eines Klosters untergebene,

einer einzelnen Zelle vorgesetzte Beamte so genannt. So schon in der Regel des Pachomius, nach der Erklärung des Hieronymus: „una domus quadraginta plus minusve fratres habeat, qui obediant Praeposito sintque pro numero fratrum triginta vel quadraginta domus in uno monasterio“; vgl. auch cap. 2. dist. LVIII (Concil. Carthag. a. 398) u. a. (s. Stellen bei Du Fresne s. v. praepositus). Nach der Regel Benedikts ist der Präpositus der unmittelbar auf den Abt folgende Obere des Klosters, neben dem dann auch ein Dekan bestellt wurde (s. Alteserra, Asceticon sive origin. rei monast. lib. II, cap. IX). In den Frauenmünstern findet sich in änlicher Weise nach der Äbtissin auch eine Praeposita oder Priorissa (a. a. O. lib. II, cap. XII). Bei der den klösterlichen Einrichtungen nachgebildeten Institution der Kapitel behielt Chrodegang den Präpositus bei und übertrug ihm die Verteilung der Gaben an die Stiftsglieder (Reg. Chrodeg. c. XLVI [bei Hartzheim, Concilia German. I, 110), wörtlich widerholt in der 816 erweiterten regula Aquisgranensis c. CXXXIX [a. a. O. I, 511]). Er sollte aber auch zugleich unter der oberen Leitung des Bischofs Disziplin üben, nach cap. X der ursprünglichen Regel (a. a. O. I, 100). Hier wird der praepositus auch als archidiaconus bezeichnet, was sich daraus erklärt, dass der zum bischöflichen Presbyterium gehörende Archidiakonus seine Funktionen mit dem Amte der Probstei (praepositura) vereinigte, wärend in gleicher Weise der Archipresbyter im Kapitel Dekanus wurde. An der bischöflichen Kirche (cathedra, domus) wurde der Archidiakonus Domprobst, in den Kapiteln anderer Kirchen behielt er den einfachen Namen Probst. Probst und Dekan bekleideten seitdem die beiden höchsten Stellen in den Kapiteln und wurden Dignitäten der Prälaten, ihre Stellung selbst war in den einzelnen Stiftern nach den Statuten derselben verschieden. (Beispiele bei Schmidt, Thesaurus juris eccles. T. II, p. 730. 731; Mayer, Thesaurus novus juris eccl. T. I, p. 61 sq.; F. J. L. Meyer, De dignitatibus in capitulis, Gottg. 1782, 4. § XIII; Binterim, Denkwürdigkeiten III, 2, 361 f.). Da die Verwaltung der Temporalien den Probst häufig an der Residenz verhinderte und er sich anderen Geschäften des Kapitels nicht widmen konnte, schied er bisweilen ganz aus dem Kapitel aus und der Dekan trat an dessen Spitze. Hieraus erklären sich die neueren verschiedenen Organisationen.

Wie ursprünglich, so sind auch späterhin Pröbste mehrfach als Vorsteher von Klöstern beibehalten, so bei den Augustinern, Dominikanern (praepositus vel prior), Cisterciensern (praepositus vel custos). Von diesen zu den Regularen gehörenden Pröbsten unterscheiden sich weltliche Klosterpröbste, welche als Pfleger und Vögte (advocati) das Vermögen der Klöster zu verwalten oder als deren Schutzherren zu wirken hatten. (Du Fresne s. h. v.; J. H. Böhmer, Jus parochiale sect. VI, cap. I, § XIII—XV). Der Ausdruck „Probst“, insbesondere Kirchen- oder Zechprobst, bezeichnet zuweilen auch andere Pfleger, welche den Kirchenräten der einzelnen Gemeinden als Mitglieder angehören.

Der Titel „Probst“ ist auch in die evangelische Kirche übergegangen. Bisweilen füren ihn Superintendenten. So in dem früheren schwedischen Pommern (Richter, Die Kirchenordnungen II, 386). Eine ausfürliche Instruktion enthalten die Leges Praepositorum Pomeraniae von 1621 (öfter gedruckt, unter anderen bei Moser, Corpus juris Evangelicorum ecclesiastici, Tom. II, p. 763 sq.) und spätere Verordnungen (s. Cit. bei Balthasar, Tractatus de libris seu matriculis ecclesiasticis, Gryphiswald. 1748, 4°, p. 22. 53 sq. 304 und mehrere im Anhange dieses Werkes abgedruckte landesherrliche Gesetze). Ebenso in Mecklenburg, wo die Präpositi eigentlich die Stelle eines Vice-Superintendenten bekleiden und järliche Synodalkonferenzen in ihrem Zirkel hielten. (Präpositenordnung vom 25. Juni 1671 u. a. s. (Siggelkow) Handbuch des mecklenb. Kirchenrechts, Schwerin 1783, S. 104 f.). Die Stellung eines Generalsuperintenden über die Militärgeistlichen hat in Preußen der Feldprobst (s. die Militär-Kirchenordnung vom 12. Februar 1832 in der Gesetzsammlung für 1832, S. 69 f. § 1, 2). In Stiftern, welche aus der vorreformatorischen Kirche beibehalten wurden, dauerte das Amt des Probstes fort; so z. B. beim Domstifte in Hamburg, und aus anderem historischen Grunde in Berlin. Müller, Geschichte der Reformation in der

Mark Brandenburg, Berlin 1839, S. 212 f.; Spieker, Gesch. der Einf. der Reformation in die Mark Brandenburg, Frankf. a. d. O. 1839, S. 205 f., verb. mit dem Visitationsabschied von 1574, im Corpus Constit. Marchicarum von Mylius, Theil I, Abth. II, Vol. XI. Auch Klosterpröbste sind der evangelischen Kirche nicht unbekannt. Man versteht darunter Beamte, welchen die Aufsicht über das Vermögen evangelischer Frauenstifter anvertraut ist, und die auch unter der Bezeichnung Klosterkuratoren vorkommen. (M. s. z. B. die Klosterordnung für das adelige Fräuleinkloster zu Barth von 1835, Stralsund 1836, 4⁰, § II f.).

H. F. Jacobson † (Mejer).

Professio fidei Tridentinae. Dem Protestantismus gegenüber, der in seinen beiden Zweigen seine Lehre bekenntnismäßig fixirt hatte, machte sich auf römischer Seite alsbald die Notwendigkeit eines spezifisch römischen Bekenntnisses bemerklich. Denn es bedeutete nichts, wenn die tridentinische Synode in ihrer 3. Sitzung vom 4. Febr. 1546 „dem Beispiele der Väter folgend, die auf ihren heiligen Konzilien im Beginn ihrer Verhandlungen diesen Schild gegen alle Ketzereien vorzuhalten pflegten", das nicäno-konstantinopolitanische Symbol feierlich widerholte (Danz, Lib. symb. eccl. rom.-cath. p. 17), da ja alle Protestanten sich ebenfalls zu demselben bekannten. Deshalb ließ Pius IV. schon im Jare 1556 eine formula christianae et catholicae fidei aufstellen, die der polnischen Proinzialsynode zu Lowicz (11. Sept. 1556) durch seinen Legaten Aloys Lipposmani vorgelegt und von ihr angenommen wurde. Diese Formel (Danz p. 317; Streitwolf et Klener, II, p. 321) umfasst 36 Artikel; an der Spitze steht das Bekenntnis zu den drei sog. ökumenischen Symbolen; es folgt Art. 2—5 der Glaube an die Trinität, dann Art. 6—24 die Sakramentslehre, wobei von der Rechtfertigung im Anschluss an das sacramentum poenitentiae gehandelt wird, Art. 25—29 die Lehre von der Kirche, endlich Art. 30—36 vom Fasten, den Heiligen, Reliquien, Bildern, dem Fegefeuer, den Gelübden. Die römische Überzeugung ist kurz und bestimmt ausgesprochen; der Gegensatz gegen die protestantische Überzeugung scharf hervorgehoben (vgl. besonders Art. 14: fides qua quis firmiter credit et certo statuit propter Christum sibi remissa esse peccata, seque possessurum vitam aeternam, nullum habet in scripturis testimonium, immo eisdem adversatur). Ein zweites unter Pius verfasstes Bekenntnis sind die Decreta et articuli fidei jurandi per episcopos et alios praelatos in susceptione muneris consecrationis, publizirt am 4. Sept. 1560 im Konsistorium der Kardinäle; Danz p. 321; Streitw. et Klener II, p. 321 sq.). Hier tritt sachgemäß das Bekenntnis zum Traditionsprinzip der römischen Kirche und zum päpstlichen Primat an die Spitze, es folgen die Sakramente, Sünde, freier Wille und Rechtfertigung, die Traditionen (Fasten, Heiligendienst rc.). Den Schluss bildet gegenüber dem Glaubenszwiespalt der Gegenwart das Bekenntnis zu dem, was „die heil. römische Kirche hält, glaubt und bekennt", und die Verdammung der Häretiker, namentlich der Reformatoren. Ein drittes Bekenntnis findet sich in den XVII Canones super abusibus sanctissimi sacramenti ordinis (Danz p. 325; Streitwolf et Klener p. 330 sq.), welche am 29. April 1563 dem Konzil übergeben und darauf in Beratung gezogen wurden. Der 17. Kanon leitet es ein mit den Worten: „Quoniam lupis naturale est in vestimentis ovium venire . . Synodus rogat et obtestatur . . omnes . . Principes, Dominos et Rectores, ac . . . praecipit et mandat, ne deinceps ullum ad ullam dignitatem, magistratum, aut aliud quodcunque officium promoveant aut admittant, de cujus fide et religione antea non curaverint inquiri, et a quo sincere, distincte ac libenter non fuerit haec summaria fidei nostrae catholicae formula lecta, confessa et jurata, quam hic duxit approbandam: et postulat in singulis dominiis lingua vulgari transferri et publica . . . proponi. Die Formel selbst schließt sich in der Reihenfolge der Gegenstände den decreta et articuli fidei ziemlich genau an, unterscheidet sich aber von ihnen dadurch, dass sie beinahe überall zu einem Bekenntnis zu dem, was die Kirche hält, zusammenschrumpft (vgl. z. B. über die Sakramente: eorum usum, virtutem et fructum sicut hactenus catholica docuit ecclesia firmiter credimus et confitemur; über die Traditionen: omnia quae a majoribus pie, sancte

ac religiose ad nos usque observata sunt, firmissime retinemus, nosque ab illis dimoveri nullatenus patiemur). Sie ist als Laienbekenntnis gedacht. In Trient erregte sie große Bedenken und rief sie Widerspruch hervor, da durch sie auch die weltlichen Behörden eidlich in Pflicht und Gehorsam gegen den Papst und die Kirche genommen werden sollten, und die Synode beschloss daher, diesen Kanon über die confessio fidei für jetzt aus den Beschlüssen fortzulassen. Die 23. Session des Konzils de sacramento ordinis etc. vom 15. Juli 1563 enthält daher keinen die confessio fidei betreffenden Artikel. Die sessio XXIV. cap. 1 und 12 de reform. (Danz p. 188 u. 197) spricht zwar davon, dass die Bischöfe und Kanoniker eine professio fidei abzulegen hätten; aber eine Formel wird nicht aufgestellt; ebensowenig in der 25. Sitzung, die im decret. de reform. c. 2 (Danz p. 227) Anordnungen über die allgemeine und dauernde Verpflichtung auf die Beschlüsse der Synode trifft. An den Beschlüssen der 24. Sitzung nahm Pius IV. Anlass, eine neue Bekenntnisformel aufstellen zu lassen. Dieselbe ist nicht so ausschließlich formal wie die der XVII canones, one dass sie doch auf die Lehren so weit einginge, wie die früheren Formeln; der beherrschende Gesichtspunkt ist nicht mehr in erster Linie der Gegensatz gegen den Protestantismus, sondern die Verwirklichung der päpstlichen Monarchie. Über die Rechtfertigung heißt es nur: omnia et singula quae de peccato originali et de justificatione in ss. Tridentina synodo definita et declarata fuerunt, amplector et recipio (art. V). Dagegen Art. 10: sanctam catholicam et apostolicam Romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco, Romanoque Pontifici, beati Petri apostolorrum principis successori ac Jesu Christi vicario veram obedientiam spondeo ac juro. Das Bekenntnis beginnt mit der Widerholung des nicänisch-konstantinopolitanischen Symbols, wie im Concil. Trid. sess. III, enthält die Verpflichtung gegen apostolische und kirchliche Traditionen und Konstitutionen, die alleinige Auslegung der Schrift durch die Kirche, die Annahme der sieben Sakramente, der tridentinischen Lehre vom Fall und der Rechtfertigung, des Messopfers, des Fegfeuers, der Bilder und Indulgenzen, Gehorsam gegen den Papst, als Christi Vikarius, unbedingte Annahme der Entscheidungen der Konzilien, vornehmlich des Tridentinums, Verwerfung aller von der Kirche verdammten Häresien und das Gelübde, den bekannten Glauben unverbrüchlich zu halten „atque a meis subditis vel illis quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri, doceri et praedicari, quantum in meo erit curaturum“. (Über die sich daran anschließende eidliche Obedienzpflicht s. d. Art. „Obedienz“ Bd. X, S. 675).

Das Bekenntnis wurde (13. Nov. 1564) durch die Bulle Injunctum nobis als Ausfürung des Beschlusses der 24. Sitzung der tridentinischen Synode publizirt, durch die Bulle In sacrosancta unter dem gleichen Datum motu proprio als von allen Lehrern an Universitäten und Gymnasien, wie von allen Graduirten abzulegendes Bekenntnis bestimmt. (Beide Bullen im Magn. Bull. Roman. Lyon. Ausg., II, p. 127 sq.; Danz p. 307 sq.; Streitwolf et Klener p. 315 sq.; hinter der Ausgabe des Conc. Trid. von Richter und Schulte Nr. L. LI, p. 573 sq.). Die Bezeichnung im Bullarium ist forma professionis fidei catholicae, wofür die Bezeichnung professio fidei Tridentinae, wegen des Gebrauchs als Konvertitenbekenntnis auch Forma juramenti professionis fidei üblich geworden ist.

Mit Unrecht ist die symbolische Bedeutung der Professio bezweifelt worden. Römischerseits ist sie stets anerkannt worden, wie denn auch die professio in der zweiten Sitzung des vatikanischen Konzils feierlich bekannt wurde. Zur eidlichen Leistung der Professio sind verpflichtet Erzbischöfe und Bischöfe vor der Konsekration, Stiftsgeistliche vor der Übernahme der Präbende, jeder Benefiziat vor der kanonischen Institution, Lehrer der Theologie (s. Conc. Trid. sess. XXV, c. 2 de reform., die Bulle Sacrosancta und viele andere Erlasse bei Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. fidei professio, Richter und Schulte in der Ausgabe des Tridentinums ad ll. cc.).

Mohnike, Urkundliche Geschichte der sog. Professio fidei Tridentinae, Greifswald 1822. Vgl. außerdem die Werke über Symbolik.

H. F. Jacobson † (Hauck).

Proles, Andreas, Augustiner-Generalvikar, Vorgänger von Staupitz, geboren den 1. Oktober 1429 zu Dresden, bezog 1446 die Universität Leipzig, wo er 1447 als Baccalaureus und 1451 als Magister der freien Künste promovirte. In demselben Jar, nachdem er schon die niederen Weihen empfangen hatte, nahm er das Mönchsgewand und wurde Augustinereremit in Himmelspforte bei Wernigerode, einem der fünf Klöster der strengen Observanz, zu denen auch das Augustinerkloster seiner Vaterstadt gehörte *). Am 22. Dezember 1453 zum Priester ordinirt, wurde er im folgenden Jare zu seiner weiteren Ausbildung nach einer der vielen Studienanstalten des Ordens in Italien gesandt und verweilte anderthalb Jare auf dem vielbesuchten Studium zu Perugia, wo er schließlich mit Erlaubnis des Generals zum Lektor befördert wurde. Nach Deutschland zurückgekehrt wurde er 1456 als Professor der Theologie an das Studium zu Magdeburg berufen, damals das einzige Studium der Observanten **), dem noch Dr. Heinrich Zolter, zugenannt Psalterii, als Regens und erster Lesemeister vorstand, der Mann, der sich die Reformation der deutschen Augustinerklöster, d. h. die Zurückfürung derselben zur strengen Ordensregel, zur Lebensaufgabe gemacht hatte und, schon gealtert, nun an dem jungen, von glühendem Eifer für die Reformation erfüllten, ebenso energischen wie gewandten Bruder Andreas einen glücklichen Nachfolger in der Betreibung derselben finden sollte. Noch in demselben Jar 1456 zum Prior in Himmelspforte erwält, wurde er bald die Seele einer neuen Agitation für die Observanz. Nachdem es ihm auf einer Reise nach Italien im Jar 1459 gelungen war, vom Ordensgeneral die Bestätigung der fast vergessenen, seiner Zeit den reformirten Konventen gewärten Privilegien und eine neue Regelung des Vikariats zu erwirken, wonach der auf einem Kapitel immer für drei Jare zu erwälende Vikar die Autorität des Generals für sie haben und sie also vom Provinzial eximirt sein sollten, wurde er selbst Ostern 1460 oder 61 zum Vikar erwält und fungirte als solcher zuerst bis 1467 und wider nach dem Abgang seines Nachfolgers vom Jare 1473 an beständig, indem er unermüdlich mit rastloser Energie für die Sache der Reformation als eine heilige Sache Gottes, wie sie ihm erschien, tätig war. Er hatte es nicht bloß mit den gegen die Strenge der alten Regel als eine Neuerung sich sträubenden Klosterbrüdern, sondern auch mit dem Widerstand der Provinziale, die, auch wenn sie sonst der Observanz zugetan waren, sich doch die Exemtion der reformirten Konvente von ihrer Autorität nicht gefallen lassen wollten, wie mit der schwankenden Haltung des Generals zu tun; daher suchte er besonders seit 1473 einen Rückhalt bei der weltlichen Macht, zunächst bei dem sächsischen Fürstenhause und vor Allem seinem Gönner Herzog Wilhelm von Sachsen, der ihm bereitwillig seine obrigkeitliche Autorität lieh, um, wenn es sein muſste, mit Gewalt die Klöster seines Gebietes zu reformiren oder bei der Reformation zu erhalten. Auf die Klagen der gemaßregelten Konventualen und des in seinen Gerechtsamen geschädigten Provinzials kassirte nun freilich der General sein Vikariat und verhängte über den Widerspenstigen 1476 den Bann; aber Proles wandte sich an Papst Sixtus IV. und ging als Sieger aus dem Kampfe hervor: durch den unter päpstlicher Vermittlung nach Pfingsten 1477 zu Stande gebrachten Vergleich von Halle sah er sich in seiner Stellung neu befestigt und durfte nun fortfaren mit seiner Propaganda, die sich immer mehr über die Grenzen der thüringisch-sächsischen hinaus auch auf die übrigen drei Provinzen des Ordens im regnum Alemaniae, die bairische, rheinisch-schwäbische und kölnische erstreckte — mit dem Erfolg, daſs aus der kleinen sächsischen Union eine mächtige deutsche Kongregation der Observanz erwuchs, die eine Menge zum Teil der reichsten und angesehensten Augustinerklöster in Deutschland und den Niederlanden in sich vereinigte, und deren Ge-

*) Außerdem noch diejenigen zu Magdeburg, Waldheim und Königsberg in Franken.

**) Observanten, später auch, weil sie einem besonderen Vikar des Generals unterstellt waren (s. u.), Vikarianer hießen die Anhänger der strengen Observanz im Gegensatz zu den „Konventualen“.

nossen auf drei deutschen Hochschulen, außer auf der zu Erfurt auch auf den neugestifteten Universitäten Tübingen und Wittenberg den Ton angaben. Ausgezeichnet durch Beredsamkeit, Frömmigkeit und Sittenreinheit, wegen seiner Strenge und seines rücksichtslosen Eifers von Vielen gefürchtet, im allgemeinen aber hoch angesehen und verehrt bei seinen Zeitgenossen, — einen Mann großen Namens und Glaubens, der von Vielen für heilig gehalten wurde, nennt ihn Luther, der ihn aus der Tradition seines Ordens und wol auch aus Staupitz' Erzälungen kannte, vielleicht auch als Jüngling zu Magdeburg noch selbst gesehen hatte; — ein welterfarener Mann, dessen Rat und Vermittelung man auch in weltlichen Händeln gern suchte; der in regem Verkehr stand wie früher mit Herzog Wilhelm, so später mit Kurfürst Friedrich und dessen Bruder Johann und wider mit dem unter den Kirchenfürsten der Zeit durch seine ernste kirchliche Gesinnung hervorragenden Bischof von Meißen Johann VI. von Salhausen *); vor Allem auch ein beliebter Prediger, der häufig und auf seinen Visitationsreisen an manchen Orten mitunter dreimal an einem Sonntag die Kanzel betrat, den auch Herzog Georg gern hörte, — starb er nach einem langen, tatenreichen Leben im Augustinerkloster zu Kulmbach am dritten Pfingsttag, den 6. Juni 1503, nachdem er am vorhergehenden Sonntag Jubilate wegen Abnahme der Kräfte auf dem Kapitel zu Eschwege sein Vikariat niedergelegt und auf seinen Wunsch Staupitz zum Nachfolger erhalten hatte.

Er hat aber noch eine eigentümliche Nachgeschichte. Schon Luther hatte ihm eine tadelnde Äußerung über den von den Ordensgenossen wegen eines angeblich über Hus zu Konstanz erfochtenen Sieges hochgefeierten Augustiner Dr. Johann Zachariä, die bloß der Hinterlist desselben galt, fälschlich als Sympathie mit dem Ketzer ausgelegt **). Darauf hat Flacius im Catal. test. verit. P. II, p. 908 sq., indem er auf das Gerede eines alten Mönchs zu Himmelspforte hin zum Teil ganz fabelhafte Dinge von Proles erzält, denselben zu einem Zeugen der Warheit vor Luther gestempelt, und seitdem figurirt er als solcher in der protestant. Kirchengeschichtschreibung, so bei Seckendorf, Hist. Lutheranismi, 1692, I, fol. 113; Löscher, Act. Reform. I, p. 151; Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, I, B. 15, Kap. 2, § 8 u. s. w. bis auf Gieseler, Kirchengesch., 2. Bd., 3. Abth., S. 501 f., ebenso in den Lebensbeschreibungen von Schöttgen, Dresden 1734, Gottfr. Schütze, Leipzig 1744 (vgl. Chr. Fr. Eberhardt, Zusätze zu Schütze's Leben des Proles, Allgem. lit. Anzeiger 1799, Nr. 11, S. 97 ff.) und noch neuerdings von Pröhle, Gotha 1867. Die völlige Grundlosigkeit dieses Ruhmes ist endlich aufgedeckt bei Kolde, die deutsche Augustiner-Kongregation und Joh. von Staupitz, Gotha 1879, wo S. 96—165 das bis dahin so gut wie ganz unbekannte Leben und Wirken des Proles als eines bedeutenden Mannes der vorreformatorischen Zeit zum erstenmal ins Licht gestellt ist. Darnach sind die von ihm überlieferten Aussprüche, die angeblich seine evangelische Gesinnung beurkunden sollen, zu würdigen. Die „große und kräftige Reformation" des Christentums, die er nötig fand und im Geist kommen sah, war eine Reformation des Mönchsstandes als des echten oder doch allein vollkommenen Christenstandes, bei der es sich ihm nach Allem, was vorliegt, um die kleinlichsten, äußerlichsten Dinge handelte. Nur so wie mancher Bettelmönch, der im Bettelmönchstum als der Nachfolge des armen Lebens Christi das Ideal christlicher Vollkommenheit sah, hat er über das Verderben der Kirche und des Papsttums geklagt und unbeschadet seiner persönlichen Devotion gegen den allerheiligsten Vater einen Sturz des allzuhoch und schnell emporgekommenen regnum papae verkündet. Und so hat ihn auch die Exkommunikation nicht wegen seiner antihierarchischen Gesinnung, als Kämpfer für die Sache der evangelischen Freiheit, sondern als Eiferer für mönchische Ideale getroffen. Als ernsten, frommen, aber beschränkten, in den

*) Vgl. Pasig, Johannes VI., Bischof von Meißen, Leipzig 1867.

**) Luther's Werke, Erl. Ausgabe LXVIII, S. 81, vgl. LXV, S. 80 f., de Wette, Luthers Briefe, II, 493.

Voraussetzungen unevangelischer Werkheiligkeit, in den Vorstellungen magischer Heilswirkung ganz befangenen Mönch zeigt ihn auch das Wenige, was von ihm Schriftliches auf uns gekommen ist. Es sind hauptsächlich Predigten. 1) Eine Predigt über die Kindertaufe, zuletzt noch 1580 von J. Rabus, Stadtpfarrer zu Straubing, wider aufgelegt, auch in einer niederdeutschen Ausgabe erschienen, Magdeburg 1500, nach einer Augsburger Ausg. von 1511 abgedruckt in den „Unschuldigen Nachrichten“ 1713, S. 928 ff. und darnach bei Schütze a. a. O. S. 38 ff., worin zuerst die siebenfache Woltat der Taufe (Öffnung des Himmels, Herabkommen der heil. Dreieinigkeit, Annahme zur Gotteskindschaft und das göttliche Wolgefallen nach Matth. 3, 16. 17, ferner das Auftun des geistlichen Gehörs, die Salbung des Geistes und die Weihe zu Gottes Eigentum als durch das Salz, das Chrisam und die Bezeichnung mit dem Kreuze angedeutet) und sodann die Art, wie dafür Gott zu danken ist, in neun Regeln für die Eltern, einer für den taufenden Priester, sechsen für die Gevattern und vieren für den Täufling vorgehalten wird. Es ist eine Predigt, welche durch Einfachheit, eine gewisse Sinnigkeit und verhältnismäßige Freiheit von gelehrtem Beiwerk vor anderen Produkten der vorreformatorischen Predigtlitteratur, wie auch Kolde bemerkt, sich vorteilhaft auszeichnet. 2) Zwei Predigten, die von Proles Zeit- und Ordensgenossen Paltz in seinem supplementum coelifodinae, Erford 1504, mitgeteilt sind, nach Kolde, der zuerst auf sie aufmerksam gemacht hat, und den von ihm aus der ersten, „vom Nutzen der Jungfräulichkeit“ handelnden a. a. O. S. 154 ff. mitgeteilten Proben, „Predigten eines Mönchs vor Mönchen gehalten“. 3) Sermones dominicales des gnadenreichen Predigers A. Prolis u. s. w., in verschiedenen Sammlungen herausgegeben von Petr. Sylvius, katholischem Pfarrer in Dresden, zuerst Leipzig 1530, die aber vom Herausgeber eingestandenermaßen im Interesse der Polemik gegen Luther bearbeitet und daher als Quelle nicht wol zu brauchen sind. Außerdem hat Kolde a. a. O. S. 417 ff. elf Briefe von ihm, besonders an Herzog Wilhelm, nebst einigen des letzteren mitgeteilt. Endlich wird auch die Bearbeitung eines Missale, 1495, und Breviarium, 1502, für die Meißener Diözese ihm zugeschrieben. **Mallet.**

Propaganda. A. Das Missionswesen war seit etwa dem 13. Jarhundert in der Hand verschiedener Orden gewesen. Auch die Jesuiten betrieben Mission und Ignatius Loyola regte außerdem den Gedanken an, als Bildungsanstalten für Missionare „Nationalkollegien“ zu stiften, zur Erziehung junger Leute aus den Gegenden selbst, in denen zu missioniren war; damit sie dahin als wolgerüstete Streiter für den katholischen Glauben zurückgesendet werden möchten. Jede dieser Anstalten und jeder sich mit der Mission beschäftigende Orden bearbeitete das ihm zugewiesene Feld seine Tätigkeit selbständig; bis — nach Anfängen, die von P. Gregor XIII. stammen — der erste Jesuitenzögling, welcher Papst geworden ist, Gregor XV., am 21. Juni 1622 eine Kardinalskongregation De Propaganda Fide, d. i. für das Missionswesen, errichtete, und in ihrer Hand dasselbe centralisirte. Sowol diese Kongregation, wie eine in ihrem Pallaste befindliche Erziehungsanstalt der genannten Art, wie gelegentlich auch das ganze von der Kongregation betriebene Missionswesen heißt Propaganda.

Über die allgemeinen Einrichtungen einer Kongregation s. den Art. „Kurie“ Bd. VIII, S. 320. Die Propaganda besteht aus einer bald größer, bald geringer gewesenen Anzal Kardinäle — anfangs 13, jetzt gegen 30 — und zwei Prälaten, d. i. dem Sekretär und dem Protonotar. Einer der Kardinäle ist Präfekt der Behörde, ein zweiter Vorstand ihrer Ökonomie; ihre zu Rom nicht anwesenden Mitglieder, denn auch auswärtige Kardinäle sind darin, dienen als Vertrauensmänner. Präfekt und Sekretär haben den eigentlichen Geschäftsbetrieb, man wält zu beiden Ämtern Personen, die sich ausgezeichnet haben. Als Gehilfen hat die Kongregation einesteils das nötige Expeditions-, Rechnungs-, Archivpersonal, sog. „Offizialen“, anderseits eine Anzal sachkundiger Hilfsarbeiter, denen Einzelsachen zur Bearbeitung gegeben werden, sog. „Konsultoren“. Letztere sind, so weit zweckmäßig, aus den Mission treibenden Orden entnommen. Sie referiren entweder

dem Präfekten, oder in den Sitzungen der Kongregation, haben aber bei der Beschlussfassung keine Stimme.

Wo die Propaganda einen Bezirk, immer gedacht mit geographischer oder ethnographischer Umgrenzung, in Angriff nimmt, da beginnt sie mit Absendung einer Anzal sei es durch einen Orden, sei es durch die Nationalkollegien ihr gelieferter Missionare dahin, unter einem praefectus apostolicus, wovon der angewiesene Bezirk eine Präfektur heißt. Alle Abgesendeten, auch der Präfekt, sind Priester, die nun suchen, auf dem ihnen anvertrauten Präfekturgebiete zunächst feste Standorte für je einen oder einige von ihnen (missiones, stationes) zu gründen, deren jeder eine Unterabteilung dieses Gebietes als künftigen Pfarrsprengel zugewiesen erhält. Im Falle das Unternehmen Erfolg hat, werden neue solche Sprengel abgezweigt, und ist dies so weit fortgeschritten, dass der Bedarf an Priestern nicht wol mehr von außen hingesendet werden, sondern man hoffen kann, ihn ganz oder zum Teil aus der bekehrten Bevölkerung zu erziehen; wird also, um solche Priester weihen zu können, ein dort residirender Bischof nötig, so wird doch noch kein neues Bistum gestiftet, denn dies geschieht erst, wenn man mit Sicherheit annehmen kann, die neue kirchliche Gründung werde dauernden Bestand haben; aber man entwickelt die apostolische Präfektur zum apostolischen Vikariat, d. h. der Papst, der als Episcopus universalis auch in ihrem Gebiete Bischof ist, lässt sich fortan als solcher dort durch einen Episcopus in partibus vertreten, der, wie der bisherige Präfekt, jeden Augenblick amovibel bleibt. Ein solcher heißt apostolischer Vikar. Auch die apostolischen Vikariate werden, da ein kleinerer Bezirk energischere Bearbeitung ermöglicht, im Laufe der Zeit noch weiter zerteilt, und im glücklichen Falle schließlich zum Bistum entwickelt.

Die Lage der Missionare und der Zweck, für den sie arbeiten, machen notwendig, dass teils ihnen selbst erlassen wird, alle Regeln ihres Standes genau zu beobachten, z. B. in der Kleidung, im Brevierbeten, in der Zeit, zu welcher sonst allein Messe gelesen werden darf u. dgl. m., teils ihnen erlaubt wird, auch von ihren neubekehrten Pfarrkindern keine vollkommen strenge Einhaltung der katholisch-kirchlichen Lebensordnung zu verlangen, vielmehr abweichender Volkssitte oder änlichen Motiven einiges nachzusehen, z. B. in Betreff der Fasten, der Ehehindernisse u. dgl. m. — In beiderlei Richtung wurden die Missionsoberen schon seit dem 13. Jarhundert her mit mancherlei Privilegien ausgestattet, sog. facultates, die nun auch die Propaganda, auf Grund päpstlicher Vollmacht, ihren Sendlingen erteilt, oder nur vom Papste vermittelt. Selbstverständlich geht sie darin niemals weiter, als durch die Verhältnisse des betreffenden Arbeitsfeldes geboten ist; daher lauten die Fakultäten gewönlich nur auf eine bestimmte Zal Jare, nach deren Ablauf dargetan werden muss, dass jene Verhältnisse noch fortbestehen. Der prinzipiell dabei entscheidende Punkt ist das Verhältnis zur Kirche, welches der Stat einnimmt; denn aus römischen Gesichtspunkten kann jene relative Unterordnung der kanonischen Regel unter die Zweckmäßigkeit erst dann ganz aufhören, wenn auch er dazu bekehrt ist, den Dienst für Aufrechthaltung der kirchlichen Ordnungen zu übernehmen, der nach kurialer Anschauung seine Pflicht ist. So lange diese Katholizität noch mit Missionsmitteln erstrebt wird, leitet die Propaganda diese Bestrebungen, und damit die dortige Kirchenregierung; die Behörde, deren Wirken für die eingetretene volle Katholizität charakteristisch ist, ist die Inquisition (siehe den Artikel Bd. VI, S. 736). Wo diese in ihrer Weise für Aufrechthaltung reiner Lehre und lehrgemäßen Lebens Sorge zu tragen vermag und von den Statsgewalten darin teils unbehindert gelassen, teils nach offiziell katholischer Norm unterstützt wird, wo in diesem Sinne Sct. Officium exercetur, da ist terra catholica; wo dies nicht der Fall ist, wo vielmehr impune grassantur haereses, da ist terra missionis, und alle solche Missionsländer sind „Provinzen der Propaganda“ (provincie della S. Congr. di Propaganda), weil mehr oder minder das ganze Kirchenregiment dort vom Interesse der Bekehrungstätigkeit beherrscht wird. Allerdings ist die Unterscheidung der terrae missionis und catholicae in neuerer Zeit fast nur noch eine historische; denn auch

in den catholicae fällt die alte Statsunterstützung weg. Allein tatsächlich unterscheiden sich die beiderlei Gebiete doch noch immer sehr merkbar; und in Hoffnung, dass man die Statsgewalten, welche sich emanzipirt haben, wider zum Dienste zurückfüren und den „Unsinn" der Gewissensfreiheit, wie Gregor XVI. in seiner Encyclica vom 12. Sept. 1831 und änlich auch Pius IX. im Syllabus von 1864 sich ausdrückt, widerum beseitigen werde, hält man dissimulando die Unterscheidung zu Rom fest.

Allerdings gibt es ehedem katholische Gebiete, welche wegen dauernden Ungehorsams der Regierungen in der Tat Missionsland geworden sind, nämlich die protestantischen. Die kuriale Ansicht zält auch die griechischen dahin; obwol man bei ihnen von ehemaliger Katholizität nicht ebenso reden kann. Jedenfalls sind sie gleichfalls Missionsgebiet, und Papst Pius IX. hat sogar eine eigene Propaganda-Kongregation (per gli affari di Rito orientale) für sie, oder doch wesentlich für sie abgezweigt. Hier wird es jedoch genügen die protestantischen terrae missionis in Betracht zu ziehen, und von den griechischen nur zu bemerken, dass sie änlich behandelt werden.

In den Augen der offiziellen katholischen Kirche ist der Protestantismus eine Häresie. Protestantische Kirchen gibt es nicht, sondern überhaupt nur eine, die sichtbare römisch-katholische Kirche, welche als einzige Kirche Pflicht und Recht hat, wider jeden getauften Christen, der sich, sei es als Häretiker, sei es als Schismatiker, ihrem Gehorsam entzieht, zu verfaren. Dies Verfaren, welches also auch gegen die Protestanten das normale sein würde, richtet sich nach den mittelalterlichen Vorschriften über den Ketzerprozess. Keine seiner Vorschriften ist bisher aufgehoben. Zunächst also ist der Ketzer zu belehren; hält er aber dem gegenüber seinen Irrtum fest, so ist er durch die weltliche Macht zum Gehorsam zu bringen, eventuell unschädlich zu machen. Dieses Verfaren schlug man auch im Reformationszeitalter kirchlicherseits ein, jedoch versagte sich die Statshilfe, erst seitens der protestantisch gewordenen Landesherrschaften, dann — im Augsburger Religionsfrieden von 1555 — zugleich seitens des Reiches; und wenn dies der römischen Kurie auch als eine jedes rechtlichen Fundamentes entbehrende Tatsache erschien, so musste sie doch damit rechnen. Reichsgesetzlich war das bischöfliche Kirchenregiment für die protestantischen Gebiete suspendirt worden; die evangelischen Landesherrschaften duldeten in ihnen keine katholische Religionsübung; so weit also vor der Reformation dort Bischofssitze bestanden hatten, waren dieselben jetzt sedes impeditae, und die Sorge für diese Diözese devolvirte zuletzt an den Papst; so weit sie Teile von noch bestehen gebliebenen Bistümern waren, konnten die Bischöfe ihr kirchliches Regiment in diese Gebiete öffentlich nicht mehr erstrecken. Die katholische Seelsorge war also in Betreff ihrer Mittel auf dasjenige beschränkt, womit sie in der Mission arbeitet, und die Leitung dieser Arbeit gelangte bald an die in Wien (1581), Köln (1582) und Luzern (1583) gegründeten ständigen Nuntiaturen, deren Verwalter zu diesem Zwecke erhielten, was ihnen an Missionsfakultäten nötig war. Als Missionare wurden vorzugsweise teils Mitglieder des Jesuitenordens, teils Zöglinge des im Jare des Passauer Vertrages entstandenen ältesten unter den „Nationalkollegien", des Coll. Germanicum zu Rom und änlicher anderwärts entstandener Anstalten verwendet. Die oberste Aufsicht und Direktion aber war anfangs in den Händen der sechs Kardinalprotektoren dieses deutschen Kollegiums, seit 1622 in denen der Propaganda, deren Stiftungsbulle ihr die Mission gegen den Protestantismus gerade so wie die gegen das Heidentum untergibt.

Zwar 1622 hoffte man noch, auch die Statsgewalten in Deutschland durch den damaligen Krieg wider zu unterwerfen; als dies aber nicht gelang, vielmehr im westfälischen Frieden (1648) die Lage im allgemeinen aufrecht erhalten und noch eine Toleranzbestimmung hinzugefügt wurde (s. d. Art. „Toleranz"), vermöge deren, wie sie einerseits den Katholiken für die protestantischen Territorien zugute kam, so andererseits auch den Protestanten für kathol. Territorien gewärleistet wurde, dass sie dort, so lange sie nicht turbationibus ansam praebent, ungestörten Aufenthalt und Hausgottesdienst, und wenn der Besitzstand von 1624

günstig war, noch mehr hätten, wodurch also auch in diesen Territorien das sanctum Officium exercere gehindert ward, ließ man die eingerichtete Mission selbstverständlich bestehen. Ja man entschloss sich, die bis dahin nur den Nuntien erteilten Missionsfakultäten jetzt auch den deutschen Bischöfen zu geben, in deren Sprengeln allerdings jetzt auch Protestanten Platz finden konnten; und sie erhalten diese Fakultäten, die von ihrer Erteilung allemal nur auf fünf Jare „Quinquennalfakultäten" heißen, bis auf den heutigen Tag, ausdrücklich „zur Mitteilung an diejenigen der ihnen untergebenen Geistlichen, welche in der Mission arbeiten".

Gelegenheit in der Organisation des deutschen Missionsfeldes weiter fortzuschreiten ergab sich dadurch, dass ein Prinz aus dem braunschweig-lüneburgischen Hause, der katholisch geworden war, Herzog Johann Friedrich, in Hannover zur Regierung kam, und sich im Jare 1665 einen katholischen Hofgottesdienst einrichtete, sein Beichtvater wurde zum Bischofe in partt. und apostolischen Vikar ernannt, und ihm ein von dem Missionsgebiete des Kölner Nuntius abgezweigter Vikariatssprengel angewiesen, der anfangs bloß die herzoglichen Lande, bald auch weitere Kreise, einschließlich Scandinavien umfasste, und der, nachdem widerholt Präfekturen, Vikariate, wie wir sehen werden auch Bistümer von ihm abgezweigt worden sind, in einem Reste noch besteht. Ebenso besteht noch ein zu Ende des 17. Jarhunderts, als das Kurhaus Sachsen katholisch wurde, gestiftetes apostolischer Vikariat für das Bistum Meißen und einige angrenzende Gebiete. Solche apostolische Vikare auf protestantischem Boden vertreten den päpstlichen Episcopus universalis nicht minder, als die auf heidnischem; aber nicht weil hier noch kein Bistum errichtet wäre, sondern weil das bestehende Bistum als sedes impedita, wie schon erwänt, dem Papste zur Verwaltung devolvirt ist. Denn diese durch die Reformation beseitigten Bischofssitze gelten der offiziellen katholischen Kirche, da sie nicht nach kanonischem Rechte durch den Papst beseitigt sind, für keineswegs aufhoben, sondern für von rechtswegen durchaus fortbestehend.

Die solchergestalt auf dem deutschen Missionsgebiete ausgebildeten Zustände haben fortgedauert bis in die Zeiten der Desorganisation der deutschen katholischen Kirchenverfassung durch die Bulle Qui Christi vom 29. Nov. 1801 und durch die Folgen des Reichsdeputationshauptschlusses vom 1803. Erkennbar sind sie noch in den älteren preußischen Provinzen, da bei Widerherstellung jener Kirchenverfassung durch die Circumscriptionsbulle De Salute vom 16. Julius 1821 die preußische Regierung nicht gestattete, dass die Gebiete, in welchen durch den Augsburger Religionsfrieden und den westfälischen Frieden das bischöfliche Kirchenregiment ausgeschlossen worden war, zu den neuumgrenzten Diözesen gezogen, aber zugab, dass daraus zwei besondere, vom nordischen apostolischen Vikariate abgezweigte apostolische Vikariate formirt, und „zu immerwärender Administration" mit den Stühlen von Breslau und Paderborn verbunden wurden. Ebenso sind jene Zustände noch in dem sächsischen und dem norddeutschen apostolischen Vikariate erkennbar. Letzterer, von welchem Scandinavien schon früher abgezweigt war, besteht, nachdem 1869 auch Schleswig-Holstein zu einem besonderen Misionsbezirke gemacht ist, jetzt noch aus Mecklenburg, Lauenburg und den Hansestädten. Den 1840 vor preußisch-dänischem Widerstande zurückgezogenen Versuch, ihn zum Bistum Hamburg fortzuentwickeln, hat man vertagt. In Hannover und in der oberrheinischen Kirchenprovinz ist bei den Verhandlungen über Widerherstellung der katholischen Kirchenverfassung dasjenige gelungen, was Preußen nicht erlaubt hatte. Die Statsregierungen selbst brachten es der Kurie entgegen. Die Bullen Provide sollersque vom 16. Aug. 1821 und Impensa Romanorum Pontiff. vom 28. März 1824 haben auch diejenigen Gebiete der Staten der oberrheinischen Kirchenprovinz und Hannovers, in welchen das bischöfliche Kirchenregiment seit 1555 und 1648 suspendirt war, wider den katholischen Diözesansprengeln eingegliedert, die Bulle Provida sollersque unterstellt ausdrücklich alle „Christen" dieser Sprengel den Bischöfen. Die Kölner Nuntiatur, die man der Revolution gegenüber zurückgezogen hatte, wurde nicht wider aufgerichtet.

Die Bistümer auf protestantischem Boden — nicht bloß die deutschen, son-

dern ebenso die in neuerer Zeit gegründeten nordamerikanischen, englischen, niederländischen, — sind Missionsbistümer, d. h. ihren Bischöfen ist die Seelsorge nicht bloß über die Katholiken, sondern auch über die Protestanten ihrer Sprengel übertragen. Eine offizielle Anerkennung dieses heute nicht mehr bestrittenen Faktums ist schon erwänt, — eine bekannte zweite ist in dem „bischöflichen Worte an die Protestanten rc." des Bischofs Martin von Paderborn (1864) enthalten, wo er sich den „rechtmäßigen Oberhirten der innerhalb seines Bistums wonenden Protestanten" nennt; andere Anerkennungen lassen sich in Menge anfüren. Diese Bischöfe stehen daher fortwärend unter der Propaganda, und erhalten in schon berürter Weise die nötigen Missionsfakultäten von ihr. Ob die Kurie diejenigen vorreformatorischen Bischofsstüle, mit deren Sprengeln solche neu umgrenzte sich teilweise decken, für nichtsdestoweniger de jure fortbestehende hält, ist nicht völlig klar, ist aber nicht anzunehmen. Dagegen erachtet sie Bistümer, deren Diözesen noch heute durch apostolische Präfekten und Vikare verwaltet werden, unzweifelhaft für nicht aufgehoben. Sie hat sich z. B. nach dem Verbleiben des Vermögens des ehemaligen Bistums Schwerin noch vor wenigen Jaren aufmerksam erkundigt.

Hand in Hand mit dieser, wie es aus dem Gesichtspunkte der Propaganda erscheint, Widerherstellung der deutschen bischöflichen Hierarchie ist eine beträchtliche Vermehrung der deutschen Missionsstationen gegangen. Dergleichen Gründungen wurden selbstverständlich in die Hand genommen, sobald der von den protestantischen Regierungen angenommene, nach Gregors XVI. Meinung „unsinnige" Grundsatz der Gewissensfreiheit freie Bewegung darin ermöglichte (s. d. Art. „Parität" Bd. XI, S. 223). Bei der Leichtigkeit, mit welcher in Staten gemischter Bevölkerung nicht bloß die Beamten, sondern auch sonstige Statsangehörige in neuerer Zeit den Wonsitz wechseln, konnte es nicht fehlen, dass eine nicht geringe Zal Katholiken in bisher rein protestantische Gegenden einwanderte. Indem für ihre Pastorirung neue Pfarrsysteme gegründet werden mussten, schritt damit die Neugründung der Missionen fort; denn der Pfarrer bekommt zu Pfarrkindern, die er allerdings erst bekehren soll, auch die Protestanten seines Bezirkes. Hat diese Vervollständigung des deutschen Propaganda-Apparates, so bedeutend sie ist, auch noch nicht von nennenswerten Bekehrungserfolgen zu melden, so hofft sie dieselben doch von der Zukunft.

Zugleich verfolgt die offizielle katholische Kirche noch einen anderen Gesichtspunkt. Papst Pius VI., indem er eine Äußerung Papst Benedikts XIV. widerholt, sagt in einem Schreiben von 1791 (Collect. Brevium, quae ad praesentes Gallicanar. Ecclesiar. calamitates pertinent tom. 1, p. 34): discrimen intercedit inter homines, qui extra gremium Ecclesiae semper fuerant, quales sunt Infideles atque Judaei, atque inter illos, qui se Ecclesiae ipsi per susceptum baptismi sacramentum subjecerunt. Primi etenim constringi ad catholicam obedientiam praestandam non debent, contra vero alteri sunt cogendi. Da die protestantischen Taufen als sakramental wirkende anerkannt sind, so gehören die Protestanten zu denen, deren katholische Obedienz, wenn der Versuch sie zu bekehren nicht von Erfolg ist, hiernach allerdings erzwungen werden soll. Das protestantische Deutschland besitzt, wie sich oben gezeigt hat und wie unbestritten ist, nur deswegen und nur auf so lange der Charakter als terra missionis, weil und wie lange daselbst der weltliche Arm zu solchem Zwange die Hilfe versagt. Zur Zeit der Gegenreformation und noch im 17. Jarhundert hoffte man ihn durch Bekehrung der protestantischen Landesherren wider zu gewinnen. Heute haben sich, nach einem Übergange, den wir außer Betracht lassen dürfen, neben den landesherrlichen Gewalten die der Volksvertretungen als eine Macht entwickelt, durch welche der Wert solcher Bekehrungen für die Propaganda wesentlich herabgesetzt wird. Aber eben diese Veränderung gibt ihr eine neue Aussicht. Die Volksvertretung auf ihren verschiedenen Stufen entscheidet allemal durch Majorität. Wem es gelingt, die meisten Vertreter seiner Interessen in eine solche Versammlung zu entsenden, der beherrscht sie. Es kommt also auf Walen und Walsiege an, und hier ist es ein Grundgedanke des konstitutionellen Systems,

daſs, indem die Walſiege durch ſozialen Einfluſs entſchieden werden, dieſer auf ſolchem Wege zu politiſcher Geltung zu gelangen ein Recht hat. Wenn nun jede Genoſſenſchaft ſolchen Einfluſs beſitzt und gebraucht, ſo iſt es das politiſche Recht der Genoſſenſchaft der römiſch-katholiſchen Kirche, auch den ihren in ſolcher Weiſe zu handhaben. In die Gemeinde-, Kreis-, Provinzialvertretungen, in den Landtag und Reichstag bringt ſie dadurch von ihr geleitete Vorkämpfer ihrer Intereſſen. Daraus geht die heute ſich „Centrum“ nennende kirchlich-politiſche Partei hervor, die, da es die kirchliche Abſicht iſt, nicht bloß die verſchiedenen Volksvertretungen, ſondern durch ſie auch die Regierungen zu beherrſchen, mit der fortgeſchrittenen Linken das ſogenannte parlamentariſche Syſtem, nach welchem die Regierungen der Volksvertretung zu gehorchen haben, teilt. Die Stellung über allen Statsregierungen, welche die offizielle römiſch-katholiſche Kirche als die ihr von Gott zugewieſene beanſprucht, hofft ſie auf ſolche Weiſe Schritt für Schritt wider zu gewinnen. Daſs ſie, ſobald ihr dies glücken ſollte, ſich verpflichtet halten wird, ſie auch zu zwangsweiſer Herſtellung der Glaubenseinheit zu gebrauchen, iſt keine Frage; und ſo iſt auch die politiſche Aktion, deren wir gedacht haben, in ihrer Weiſe Miſſionsarbeit. Daſs die proteſtantiſchen Bundesgenoſſen und Freunde des Centrums Ziele unterſtützen, welche der evangeliſchen Kirche abſolut feindliche ſind, darüber können ſie ſich kaum täuſchen.

Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, mit beſonderer Rückſicht auf Deutſchland dargeſtellt, zwei Teile, Göttingen 1852 f.; Bullarium Congregationis de Propaganda fide, Roma 1839 sqq. **Mejer.**

Propaganda B. Der folgende Teil des Artikels ſtimmt nicht ganz genau mit der Überſchrift Propaganda. Einerſeits gibt er mehr, als die letztere vermuten läſst. So ſehr uns der beſchränkte Raum zwingt, nur die allgemeinſten Umriſſe zu zeichnen, ſo nötig halten wir es, hier der katholiſchen Miſſion bis in ihre Anfänge zu folgen, da wo ſie ſich von der mittelalterlichen ſondert, und das iſt nahezu ein Jarhundert vor der Stiftung der Congregatio de Propaganda Fide. Andererſeits aber iſt, was die folgenden Zeilen bieten, viel beſchränkter, als was die Überſchrift erwarten läſst. Die ganze Thätigkeit der katholiſchen Kirche zur Widergewinnung der Ketzer und Schismatiker ſetzen wir hier beiſeite, um ausſchließlich von der katholiſchen Heidenmiſſion zu handeln, und verſuchen es, dieſelbe in folgendem kurzen Umriſs darzuſtellen.

Weſtafrika. — Die katholiſche Miſſion in Weſtafrika reicht mit ihren Wurzeln in die mittelalterliche Miſſion zurück. Die Portugieſen, welche in der zweiten Hälfte des 15. Jarhunderts jene Küſtenländer entdeckten und unter der Aegide des Papſtes in Beſitz nahmen, pflanzten durch Dominikaner und Franziskaner, welche die Entdeckungsexpeditionen begleiteten, ſofort die chriſtliche Kirche in den neuen Beſitzungen. Dieſe Pflanzungen in Oberguinea ſind meiſtenteils bald wider eingegangen, nachdem das Klima reichliche Opfer gefordert hatte. Mit der politiſchen Macht Portugals verſchwand auch das Chriſtentum: ſo z. B. in dem einſt mächtigen Königreiche Benin. Nur an ein par unbedeutenden Punkten hat ſich beides erhalten, das Chriſtentum zum teil in großer Entartung und mit heidniſchen Momenten vermiſcht.

Erfolgreicher ſchien die Miſſion in dem Königreiche Kongo, wo unter der Gunſt des bekehrten Königs und durch die Schärfe der Inquiſition das Chriſtentum die weiteſte Verbreitung fand. Die Hauptſtadt, in der im 2. Jarzehent des 16. Jarhunderts ein Biſchofsſitz errichtet wurde, prangte mit zalreichen Kirchen und Klöſtern. Dabei blühte der Sklavenhandel. Unter dem Klerus eingeriſſene Zuchtloſigkeit war ſchon um die Mitte des genannten Jarhunderts nahe daran, den Verfall dieſer Miſſion herbeizufüren; der Eintritt der Jeſuiten (1547) hielt denſelben auf. Jemehr jedoch die Portugieſen, die in Kongo lange vergeblich nach Gold geſucht hatten, ihren politiſchen Einfluſs aufgaben, deſto mehr erlamte die Miſſion. Im 18. Jarhundert hörte aller europäiſche Verkehr in Kongo auf, und es wurde wider ein elendes Heidenland, wenn auch manche chriſtliche Formen ſich dort erhalten haben. Erſt nachdem infolge der Stanleyſchen Entdeckung in

Kongo eine evangelische Mission begründet war, hat sich dort wider die katholische nun als Rivalin eingestellt, auch diesmal unter dem Schutze der portugiesischen Flagge.

Die katholische Mission in Westafrika war jedoch schon früher wider aufgenommen, indem im Anschluss an die französischen Besitzungen in Senegambien 1765 eine ap. Präfektur gegründet war, welche die Jurisdiktion hatte über die ganzen Küstenländer, bis über Niederguinea hinaus. Die Leistungen dieser Mission, welche sich etwa seit Anfang unseres Jarhunderts in den Händen der Kongregation vom hl. Geiste befand, blieben sehr gering. Von Christianisirung der Eingeborenen ist bis gegen Mitte unseres Jarhunderts so gut wie nichts zu berichten. Erst seitdem durch den für das Heil der Neger begeisterten P. Libermann die Kongregation zum heiligsten Herzen Mariä gestiftet war, welche 1848 mit der vorgenannten vereinigt die westafrikanische Mission übernahm, begann dieselbe Lebenskräfte zu entfalten. Unter vielen Schwierigkeiten waren die Erfolge zunächst gering. Nachdem im ersten Jarzehnte der Arbeit von 75 Missionaren 42 dem Klima erlagen, betrug die Zal der Bekehrten nur 280. Um diese Zeit wurde die Präfektur geteilt und folgende vier ap. Vikariate gegründet.

1. Senegambien mit den Stationen St. Louis, Gorée und Dacar (in der Nähe des Cap Verde), von dort 12 Meilen südöstlich St. Joseph von Ngasobil, Joal und Sa. Maria von Gambia (Bathurst) in der englischen Kolonie am gleichnamigen Strome. An einigen dieser Punkte bereiten die Laster der Weißen der Mission ein schweres Hindernis; an andern sind die aufopferungsvollen Arbeiten in Krankenpflege und Kinderzucht erfolgreicher. Für das Jar 1878 wurde die Zal der Bekehrten in diesem Sprengel auf 10000 angegeben, zu deren Verständnis freilich die kathol. Taufpraxis zu berücksichtigen ist.

2. Sierra Leone. Über die dortige gleichfalls von der genannten Kongregation getriebene Mission finden sich nur sehr wenig Berichte. Die 1000 Bekehrte, welche sie gesammelt hat, sind sämtlich nicht aus den Heiden, sondern aus evangelischen Gemeinden gewonnen. Außer Freetown und Umgebung besteht eine Station am Rio Pongas.

3. Die Beninküste (ap. Vikariat von Dahome) vom Volta bis Bonny reichend. Als Stationen sind zu nennen Lagos und Portonovo, — wo ein großer Teil der gesammelten Gemeindeglieder aus bereits in der Kindheit getauften brasilianischen Negern besteht, deren christlicher Charakter viel zu wünschen übrig läſst, — ferner Ague (Aghwey) westlich von Weida und Tokpo, letzteres eine neuangelegte Pflanzung, aus der ein christliches Dorf gebildet werden soll. In neuester Zeist ist auch in Abeokuta eine kathol. Station errichtet. Die frühere Station Weida (Whydah) ist in den neueren Berichten nicht aufgefürt. Die Missionen dieses Vikariats stehen in Verbindung mit dem Missionsverein zu Lyon.

4. Das ap. Vikariat der beiden Guinea hat seinen Mittelpunkt in der Station am Gabun, woselbst unter dem Schutze der dortigen französischen Kolonie der eifrige Pater (später Bischof) Bessieux mit hingebender Arbeit verschiedene christliche Anstalten gegründet hat, die als die blühendsten in Westafrika gepriesen werden. Bei der Begründung der Mission (1849) fand er keinen kath. Eingeborenen vor; bei seinem Tode (1876) trauerten deren 2000. Eine weitere Station ist neuerlichst am Ogowe gegründet (St. Xaverius). Im J. 1872 (?) wurde von Gabun aus der Versuch gemacht, die Kongo-Mission zu erneuern. Es entstanden jedoch nur einige Stationen an der Küste, die unter vielen Schwierigkeiten nicht recht gedeihen wollten. Der Mittelpunkt dieser Mission, welche jetzt eine besondere ap. Präfektur (von Kongo) bildet, ist Landana an der Loango-Küste. In Banana und Mboma hat sie es besonders mit den Mulatten zu tun, die an diesen Handelsstationen aus den europäischen Verkehr mit den Eingeborenen hervorgehen, wärend sie zu St. Anton Namenchristen, die völlig ins Heidentum zurückgefallen sind, wider zu beleben sucht. Wie neuerlichst auch die Mission in Kongo selbst (San Salvador) aufgenommen worden ist, wurde be-

reits erwänt. Außerdem bemüht man sich, auf dem Wege, den Stanley am Kongo eröffnet hat, eine Mission nach Innerafrika vorzuschieben.

Noch wird eine ap. Präfektur von Corisco erwänt, die auf der gleichnamigen Insel sowie auf Fernando Po Missionsstationen gründete. Von letzterer Insel wurden die Jesuitenpatres von der spanischen Regierung ausgewiesen. — Auch ist das ap. Vikariat Liberia zu nennen, das mehrere Jarzehnte nur auf dem Papiere gestanden hat, in neuester Zeit aber ins Leben getreten ist. Doch liegen darüber keine genaueren Nachrichten vor.

Südafrika blieb bis in die neueste Zeit für die katholische Mission ein recht ungünstiger Boden. Unter der holländischen Herrschaft war der katholische Gottesdienst nicht geduldet; aber auch unter der englischen ließ das holländisch-reformirte Gepräge der Bevölkerung den Katholizismus nur sehr langsam eindringen. Erst im Anschluß an eingewanderte Irländer konnten in den dreißiger Jaren katholische Sendboten ihre Arbeit beginnen.

Das ap. Vikariat des Kaplandes wurde 1847 errichtet und neun Jare später durch Stiftung eines zweiten in die beiden Vikariate des westlichen und östlichen Kaplandes geteilt. Die mittleren Distrikte sind 1874 zu einer ap. Präfektur, Central-Kapland, abgesondert, welche auch das Namaqualand mitumfaßt. Schon 1852 war das ap. Vikariat Natal gestiftet. Die Missionswirksamkeit wandte sich hier in erster Linie überall an die zerstreuten Katholiken in der Kolonialbevölkerung. Die direkte Heidenmission ist verhältnismäßig sehr beschränkt geblieben. Am meisten findet sich davon im östlichen Kaplande, dessen Bischof in Grahamstown ein Seminar zur Ausbildung eingeborener Gehilfen errichtet hat. Es findet sich jedoch kein Anhalt, um zu schätzen, wie viel von den 5300 Katholiken, welche sein Sprengel im Jare 1880 zälte, Eingeborene waren. Der überwiegende Teil jener Zal kam auf die 3 Städte Port-Elisabeth, Grahamstown und Kingston. Die 21 Missionspriester, welche hier arbeiteten, gehörten verschiedenen Orden an. Es wurden namentlich Jesuiten, Maristen und Trappisten erwänt. Die Schweigsamkeit der letzteren dürfte nicht gerade der Wirksamkeit unter den Kafern förderlich sein *). Auch Schwestern mehrerer Orden, namentlich Dominikanerinnen, waren dort tätig. — Von Natal aus wird das Bekehrungswerk auch jenseits der Drakenberge unter den Basuto getrieben, woselbst mehrere Stationen bestehen, von deren Erfolgen viel Rühmliches berichtet wird. Wie viele von den dortigen Bekehrten (700 im Jare 1880) durch die Arbeiten der evangelischen Pariser Missionare bereits dem Heidentum entrissen waren, ist nicht zu bestimmen. — Die Wirksamkeit des ap. Vikariats Natal erstreckt sich weiter auf den Oranje-Freistat und Transvaal. Im letzteren Gebiete haben die katholischen Missionare erst mit der englischen Annexion Eingang gefunden. Besondere Heidenmissionen scheinen dort und im Freistate noch nicht organisirt zu sein.

Die oben erwänte Präfektur des mittleren Kaplandes **), welche dem afrikanischen Seminar zu Lyon überwiesen ist, hat ihren Mittelpunkt in Georgetown. Im Jare 1876 zälte sie 390 Katholiken. Ein Jar zuvor war im Klein-Namaqualande, wo bekanntlich seit Jarzehnten die rheinische Mission arbeitet, eine Station angelegt. Ein Versuch von Jesuiten-Patres, auch in das Missionsfeld derselben Gesellschaft unter den Hereró einzudringen (1881), wurde durch den Widerstand der Häuptlinge vereitelt.

Die am weitesten vorgeschobene katholische Mission ist die der Jesuiten am oberen Zambesi, welche, 1879 begonnen, bisher mit vielen Nöten zum kämpfen hat. Ihre Hauptstation ist vorläufig die Hauptstadt des Matebelenreiches ***). Eine andere etwas jüngere Mission desselben Ordens in den por-

---

*) Die großartig angelegte Trappisten-Kolonie Dunbrody-Abtei befand sich 1880 in drückender Not.

**) Auch die Insel St. Helena gehört zum Sprengel derselben.

***) Neuerlichst hat diese Mission auch im Barotselande Eingang gefunden.

tugiesischen Besitzungen am unteren Zambesi fürt uns schon auf ein anderes Gebiet:

Ostafrika. Auch hier hatten bereits die portugiesischen Entdecker in den Küstenländern das Christentum gepflanzt und Dominikaner und Karmeliter hatten zum teil ausgedehnte Erfolge zu verzeichnen. Zu Inhambane, Quilimane und Mozambique war das Christentum eingefürt. Auch in dem bedeutenden Reiche Monomotapa war dasselbe ein halbes Jarhundert hindurch herrschend. Allein mit dem Verfall der portugiesischen Macht schwanden auch hier die Früchte der Mission dahin. Dazu kam, daſs dies Gebiet dem Erzbistum Goa unterstellt ist und die Portugiesen infolge ihres Patronats-Konfliktes (siehe unten) keine andern als von dort gesandte Geistliche zulieſsen. Die oben erwänte Expedition der Jesuiten nach dem unteren Zambesi scheint der erste Versuch zu sein, die katholische Mission in den östlichen portugiesischen Besitzungen zu erneuern. Seit 1863 dagegen besteht unter dem Schutze des Sultans von Zanzibar eine Mission, die zunächst auf der genannten Insel eröffnet, 6 Jahre später aber mit ihrem Schwerpunkt nach dem Festlande verlegt wurde, wo zu Bagamoyo erfolgreiche Erziehungsanstalten der Kongregation vom heiligen Geiste und vom heiligen Herzen Mariä bestehen. Zanzibar bildet bis jetzt eine apostolische Präfektur.

In Abessynien hatten schon einmal im 17. Jarhundert Jesuiten Eingang gefunden und, politische Verhältnisse benutzend, die Vereinigung der schismatischen Kirche dieses Landes mit Rom durchgesetzt. Wenige Jare später erfolgte der Rückschlag, und bis 1838 durfte kein katholischer Missionar das Land betreten. Doch auch seither waren die politischen Wirren ihrer Wirksamkeit nicht günstig. Zu Keren im benachbarten Bogozlande dagegen konnten Lazaristen eine erfolgreichere Tätigkeit entfalten. Mit dieser Mission ist das 1853 gegründete ap. Vikariat Abessinien verbunden. Sieben Jare älter ist das ap. Vikariat der Gallaländer, in dem Kapuziner missionirten, unter dem Schutze des Königs von Schoa, bis sie 1879 nach der Unterwerfung des letzteren unter Kaiser Johannes von diesem vertrieben wurden *). Über die Ausdehnung der Erfolge dieser Missionen finden sich keine Angaben. — Weiter haben wir auch

Centralafrika unter den ap. Vikariaten aufzufüren. Der erste Versuch, dorthin vorzudringen, wurde 1848 von Jesuiten gemacht. Die Mittel beschaffte größtenteils ein Marienverein in Österreich. Khartum wurde besetzt und weit im Süden Gondokoro und Heiligenkreuz gegründet. Des mörderischen Klimas wegen wurde die Mission nach zehnjärigem Bestande an die Grenze Nubiens, nach Schellal, zurückgezogen. Nachdem sie 1861 den Franziskanern übertragen war, wurden die verlassenen Stationen wider aufgenommen. Aber auch dieser Versuch mislang, und 1865 finden wir nur noch 2 Missionare in Khartum, nachdem im ganzen ihrer mehr als 40, meistens Deutsche, ihr Leben daran gegeben hatten. Die mit diesen Opfern erkauften Erfolge waren sehr gering. Von nun an trat der Gedanke, Afrika durch Afrikaner zu christianisiren, in den Vordergrund. Eine Erziehungsanstalt in der Nähe von Kairo (seit 1867) soll Neger zu Missionaren heranbilden. Aber auch europäische Kräfte werden für diese Mission ausgebildet in dem afrikanischen Institute zu Verona, das besonders für diesen Zweck gegründet wurde. Seit 1872 ist nicht nur die Station Khartum wider stärker besetzt, sondern auch ein par neue in Kordofan gegründet. Die ganze Mission hat aber noch immer mit viel Schwierigkeiten zu kämpfen.

Die neuen Entdeckungen in Centralafrika haben weitere katholische Unternehmungen hervorgerufen. Die von Westen und Süden her vordringenden Expeditionen sind schon erwänt; hier haben wir nur noch die beiden von Osten aus unternommenen Missionen anzufüren, beide veranlaſst von dem Erzbischof von Algier, der zum Zwecke der Bekehrung Afrikas eine besondere Kongregation gegründet hat. Die eine versucht, am Victoria-Nyanza beim Könige Mtesa die schon bestehende Mission der Church Missionary Society zu verdrängen; die

---

*) Nach neueren Berichten ist diese Mission wider aufgenommen worden.

anderen hat ein par Stationen am Tanganjikasee angelegt. Diese jungen Unternehmungen sind noch nicht über die Anfänge hinausgekommen.

Nordafrika. Die frühesten Versuche in den von Muhammedanern unterjochten Küstenländern des Mittelmeers, die christliche Kirche wider aufzurichten, gehören der mittelalterlichen Mission an. Wir deuten hier nur die Arbeiten der Franziskaner an, die in Ägypten sich bemühten, die schismatische koptische Kirche dem römischen Stule zu unterwerfen. Nach Stiftung des Jesuitenordens trat dieser in die Arbeit ein. Gegen das Ende des vorigen Jarhunderts waren 15000 unirte Kopten gewonnen, die unter ihrem Bischof ihren Ritus beibehielten. Daneben wurde 1837 das ap. Vikariat Ägypten mit lateinischem Ritus gegründet. In Tunis fand die Mission an den Christensklaven einen Anknüpfungspunkt. Noch ehe der hl. Vincenz von Paula mit seinen Lazaristen sich derselben als erster ap. Vikar von Tunis annehmen konnte, hatten schon 1624 Kapuziner die Arbeit begonnen. Auf die muhammedanische Bevölkerung gewann die Mission keinen Einfluss. Es lässt sich auch kaum vermuten, dass dies in neuerer Zeit geschehen sei, obwol durch die französische Herrschaft in Algier den Christen auch in Tunis größere Sicherheit erwuchs und ihre Zal durch den steigenden europäischen Verkehr sich mehrte. Seitdem hat sich die katholische Mission gehoben und zält 10 Stationen mit verschiedenen Anstalten. Die ganze Tätigkeit aber hat mehr den Charakter der Seelsorge für die vorhandenen 15,800 Christen (deren 12000 in der Stadt Tunis), als den der Bekehrung von Nichtchristen. Das benachbarte Algier ist nicht mehr zu den Missionsgebieten zu rechnen. Hier ist infolge der französischen Besitznahme die katholische Hierarchie allmählich widerhergestellt. Dem Erzbistum Algier (seit 1867) sind die beiden Bistümer Oran und Constantine-Hippo unterstellt. Dennoch dürfen wir die Wirksamkeit einer ganzen Reihe von Kongregationen mit verschiedenen Anstalten für Eingeborene nicht übersehen. Auch ist für die noch unabhängigen Stämme im Süden (Tuaregs) 1868 die ap. Delegation der Sahara errichtet. Wie viel Bekehrte als Früchte dieser Missionen zu zälen sind, ist aus unseren Quellen nicht ersichtlich.

Von den **afrikanischen Inseln** ist Madagaskar die wichtigste auch in Bezug auf die katholische Mission. Die Versuche der Portugiesen waren dort sehr vorübergehend gewesen. Im folgenden Jarhundert (1642) gründeten die Franzosen an der Südküste Fort Dauphin, von wo aus Lazaristen die Eingeborenen zu bekehren suchten. Die dabei gegen einen der Häuptlinge angewendete Waffengewalt fürte zur Zerstörung der Kolonie (1674). Die abgebrochene Mission ruhte mehr als anderthalb Jarhunderte. Erst 1832, veranlasst durch die Erfolge der Londoner Mission, machte der ap. Präfekt von Bourbon einen neuen Versuch auf Madagaskar, bei dem er selbst das Leben verlor. In den nächsten Jaren war die Insel unter dem Schreckensregiment der Ranovalona den Europäern verschlossen. Als Zwischenstation wurde 1837 das benachbarte französische Inselchen Ste. Marie, und als zwei Jare später auch Nossibe französisch wurde, auch diese Insel besetzt. Die 1844 errichtete und den Jesuiten übertragene ap. Präfektur Madagaskar wurde mit dieser Mission verbunden. In der Folge wurden verschiedene Unternehmungen gemacht, um auf Madagaskar selbst Fuß zu fassen, — doch alle vergeblich. Erst nach dem Tode der Königin 1861 erlangten die Europäer wider Zutritt, und die Jesuiten beeilten sich sofort, mit den zurückkehrenden Londoner Missionaren sich auf deren blutgetränktem Arbeitsfelde niederzulassen. Seitdem suchten sie unter wechselnder Gunst der politischen Verhältnisse Anhänger zu gewinnen. Frankreich hat durch politischen Einfluss 1868 sie vor diesem Wechsel gesichert, obgleich bekanntlich das evangelische Bekenntnis zur Statsreligion erhoben ist. Die Angabe, dass seitdem järlich 15—1700 Erwachsene und 7—800 Kinder getauft wurden, scheint jedoch übertrieben. Der hauptsächlichste Schauplatz dieser Mission ist die Hauptstadt Tananariso, doch suchen die Jesuiten auch in der Provinz Betsileo den lutherischen Norwegern Konkurrenz zu machen.

Auf den Inseln Réunion (Bourbon), Mauritius und den Seychellen

arbeiten Missionare mehrerer Kongregationen unter der gemischten Negerbevölkerung, auf den Seychellen auch unter den von englischen Kreuzern befreiten Sklaven.

Auch die Mission unter den Eingeborenen der kanarischen Inseln reicht noch mit in die Grenzen unserer Darstellung. Leider fand sie ihren Schluſs mit der Ausrottung der noch heidnischen Guanches, zu der die 1532 eingefürte Inquisition kräftig mitwirkte.

Asien. — Die katholischen Missionen in Kleinasien, Syrien und Persien übergehen wir, da sie sich vorwiegend mit der Gewinnung von Christen anderer Konfessionen beschäftigen und über die warscheinlich nur geringe Wirksamkeit unter den Muhammedanern keine besondern Berichte vorliegen. Wir wenden uns daher sofort nach

Vorderindien. Auch hier wie in West- und Ostafrika ging die früheste katholische Mission Hand in Hand mit der politischen Macht der Portugiesen. Für beide bildete Goa den Mittelpunkt, wo wir schon in den ersten Jaren des 16. Jarhunderts Franziskaner und Dominikaner finden, die jedoch bei den Eingeborenen wenig Eingang hatten. Auch die Inquisition mit ihrer Schärfe vermochte nicht viel auszurichten. Nur wo die Macht der Portugiesen zu fülen war, entstanden Christengemeinden, die dem 1534 errichteten Bistum Goa unterstellt wurden. Erst mit Franz Xaver beginnt eine ins Volksleben eingreifende Missionswirksamkeit. Als er mit zweien seiner Ordensbrüder (Jesuiten) in Goa 1542 eintraf, fand er dort eine furchtbare sittliche Verwarlosung. Mit gewaltiger Beredsamkeit predigend und hingebend in Werken barmherziger Liebe entfaltete er eine seltene Wirksamkeit. Mit noch größerem Erfolge arbeitete er später in der südlichsten Landschaft Indiens, Tinnewelli, wo die Eingeborenen, um sich vor muhammedanischen Angriffen zu sichern, die Portugiesen herbeigerufen hatten. Hier war es besonders die Fischerkaste (Paraver), welche sich auch dem Glauben ihrer Beschützer mit Eifer zuwandte. Die hingebende Wirksamkeit Xavers, der hier z. B. in einem Monate 10000 Heiden taufte, ist von der Legende mit manchen Wundern ausgestattet worden. So anerkennenswert auch der Eifer dieses Glaubensboten sein mochte, so ist er doch nicht über die Pflanzung eines äußerlichen Namenchristentums hinausgekommen. Schon nach wenigen Jahren verließ er dieses Missionsfeld *), um auf den Inseln in Japan und China, wohin besonders sein Streben stand, zu arbeiten. Andere Jesuiten traten in Indien in seine Fußstapfen, und schon 1565 zälte man in den portugiesischen Besitzungen Indiens 300,000 Christen. Goa war 1557 zum Erzbistum erhoben und demselben die Suffraganbistümer Cochin (Kotschin) und Malakka unterstellt. Die Thätigkeit der Jesuiten erstreckte sich übrigens nicht bloß auf die Heiden. Zu nicht geringem Erstaunen hatten die Entdecker auf dem südlichen Teile der Küste Malabar zalreiche Christen vorgefunden, in ihnen aber alsbald Schismatiker entdeckt. Die Einfürung dieser Thomaschristen in den Schoß der römischen Kirche hat viel Missionsarbeit in Anspruch genommen. Unterstützt durch die Inquisition, unter Anwendung von Gewalt und List, gelang die Vereinigung eines Teils dieser Christen mit Rom auf der sogenannten Synode zu Diamper 1599. Die Unirten behielten ihren Bischof, dessen Sitz nach Cranganore (Kranganûr) verlegt wurde.

Die oben erwänten Massen der Heidenchristen stammten aus den niedrigsten Kasten der Bevölkerung; die höheren blieben für die Mission unnahbar. Um diesem Übelstande abzuhelfen, erschien 1606 der Jesuit Roberto de' Nobili als angeblicher Brahmane höchsten Ranges und produzirte ein mit unglaublicher Meisterschaft angefertigtes heiliges Buch (V Veda), in dem er die christliche Lehre den Brahmanen mundrecht gemacht hatte. Wie auch zu anderen Zeiten Sekten-

---

*) Auch auf Ceylon hat Xaver vorübergehend gewirkt. Seine Nachfolger haben dort, begünstigt von der politischen Macht der Portugiesen, dem katholischen Glauben weiten Eingang verschafft.

stifter in Indien, fand auch Roberto seinen Anhang, der schließlich bis auf 30000 Seelen stieg. Das Accomodationsverfaren wurde zwar vom Papste verdammt, aber erst nach langen Streitigkeiten von den Jesuiten aufgegeben. Die Qualität des durch dasselbe erzielten Christentums wird man sich vorstellen können.

Eine zeitlang hatten die Jesuiten auch im Reiche des Großmoguls eine hoffnungsvolle Wirksamkeit unter Akbâr, der sie als Leute der Kunst und Wissenschaft herbeigerufen. Bei seinem Tode 1606 fand diese Mission one bleibende Erfolge ihr Ende. Erst später wurde von dem genannten Orden die Mission in Bengalen im Anschluß an die französische Kolonie Tschandernagar begonnen und entfaltete sich zu Anfang des 18. Jarhunderts zu bedeutender Ausdehnung. Schon in Dakka und Tschittagong im Osten waren Stationen gegründet.

Neben der regen Tätigkeit der Jesuiten nahmen die Missionen der anderen Orden (von denen wir nur die unbeschuhten Karmeliter [Barfüßer] und die Kapuziner erwänen), eine mehr oder weniger untergeordnete Stellung ein. Die ganze katholische Mission sank daher zu einem Schatten herab, als 1773 jener Orden aufgehoben wurde. Freilich hatte die Aufklärung, welche diesen Sieg über den verhaßten Orden gewann, schon lange zuvor daran gearbeitet, auch die Stützen der Mission überhaupt morsch zu machen. Die großen Massen der in Indien gesammelten Heidenchristen verwarlosten; an weitere Bekehrung von Heiden war fast nicht mehr zu denken. Das Bild des Katholizismus in Indien, wie es zu Anfang unseres Jarhunderts ein sachkundiger Katholik entwarf, war höchst trostlos, und dies um so mehr, als auch die Streitigkeiten der portugiesischen Krone mit dem päpstlichen Stule über das Patronatsrecht der Erzdiözese Goa ein Schisma hervorgerufen hatten, das die ärgerlichste Verwirrung zuwege brachte, indem die goanischen Geistlichen und die von Rom gesandten ap. Präfekten sich gegenseitig nicht anerkannten und ihre Amtshandlungen für ungültig erklärten. Dies Schisma wärte bis auf die neueste Zeit. Zwar versuchte schon Papst Gregor XIV. mit großer Schonung für die einstigen Beherrscher Indiens durch die Bulle Multa praeclare 1838 die kirchliche Einteilung neu zu ordnen, indessen die Portugiesen waren nicht damit zufrieden, daſs die Erzdiözese Goa auf das nun sehr beschränkte portugiesische Gebiet und Gudscherat beschränkt sein sollte. Es kam noch mehrfach zu unangenehmen Erörterungen, bis endlich Papst Pius IX. nachgab und durch das Breve Ad reparanda damna 1861 durch außerordentliche Vollmacht eine Anzal von Gemeinden in den neugegründeten Vikariaten der Jurisdiktion des Erzbischofs von Goa, der sie von altersher unterstellt waren, zurückgab.

Inzwischen war ein neuer Missionseifer innerhalb der katholischen Kirche erwacht. Seit dem 3. Jarzehnte unseres Jarhunderts beginnt die Restauration der indischen Missionen. Fur unsere Zwecke genügt folgende Übersicht über den Bestand derselben in neuester Zeit, welche wir der illustrirten Monatsschrift, „Die katholischen Missionen“, 1880, S. 10 f., entnehmen.

Die Erzdiözese Goa umfaſst die Städte Goa und Neu-Goa (Pandschim) nebst dem umliegenden portugiesischen Gebiet (72 Q.-Meilen), sowie eine Anzal von Gläubigen in dem apostolischen Vikariaten Madras, Pondichery, Madura, Quilon, Verapoli, Mangalûr, Bombay und Ost-Bengalen. — Die Bistümer Kranganûr, Kotschin, Meliapur und Malakka sind aufgehoben. — Irische Weltpriester haben die Seelsorge des apstol. Vikariats M a d r a s (err. 1832), das die Ostküste von Kistna bis zum Palar umfaſst *). — Das Seminar der auswärtigen Missionen zu Paris leitet drei sehr blühende Vikariate, welche unmittelbar aneinander grenzen: P o n d i c h e r y (err. 1836), M a i s s u r und K o ï m b a t u r (beide seit 1845), die beiden letzteren reichen bis zur Westküste. Dem Mailänder Missionsseminar ist die Verwaltung zweier ap. Vikariate anvertraut. H a i d e r a-

*) In früheren Zeiten bildete dies Gebiet das 1606 von Kotschin abgezweigte Bistum Meliapur.

bad, welches 1851 von Madras, und Central-Bengalen, welches 1870 von West-Bengalen abgetrennt wurde. Ersteres erstreckt sich zwischen den Flüssen Kistna und Godavery bis weit über die Mitte der Halbinsel hinein, letzteres dehnt sich zwischen den Mündungen des Ganges und Brahmaputra nach Bhutan und Asâm hinauf. — An Haiderabad grenzt nördlich das ap. Vikariat Vischagapatam, welches sich zwischen den Flüssen Mahanady und Godavery noch weiter als jenes nach Westen erstreckt, seit 1845 von Missionaren aus der Kongregation des heil. Franz von Sales zu Annecy verwaltet. — Oblaten der unbefleckten Empfängnis leiten das ap. Vikariat Dschaffna im nördlichen Ceylon seit 1847; die unbeschuhten Karemliter aber, die dem Flächenraume nach kleinsten ap. Vikariate Verapoli und Quilon, deren ersteres jedoch die größte Anzal Katholiken zält, 310,000. Es sind die unirten Syrer, von denen die meisten, 210,000, erst 1879 aus dem Schisma, in das sie wider verwickelt waren, zurückgekehrt sind. — Die Benediktiner haben 2 ap. Vikariate: Kolombo im südlichen Ceylon (1849) und Ost-Bengalen (Dakkha), 1850 vom übrigen Bengalen abgetrennt, 1870 um Arrakan erweitert und 1875 von den Vätern vom hl. Kreuz auf die Cassinenser Benediktiner-Kongregation übertragen. — Die Kapuziner verwalten neben der 1672 entstandenen ap. Präfektur Pondichery die zwei ap. Vikariate Agra (1822) und Patna (1845), welche das Gebiet von der Himalayakette bis zum Nerbaddaflusse, vom Indus bis zum unteren Ganges umfaſst.

Die Jesuiten arbeiten in folgenden vier ap. Vikariaten: 1) Bombay-Puna, an der Westküste vom Indus bis Goa, seit 1856 geleitet von deutschen Missionaren; 2) Mangalur, zwischen Bombay und Verapoly (gegr. 1853, den Jesuiten zugewiesen 1878); 3) Madura, die östlichen Landschaften der Südspitze umfassend, seit 1846; 4) West-Bengalen, vom Gangesdelta bis zum Mahanaddy reichend, gegr. 1834. Seit 1879 endlich haben Missionare aus dem Seminare von Mill-Hill bei London die Arbeit in dem neuerrichteten Vikariat Afghanistan-Beludschistan übernommen.

Die Zal der Katholiken in den einzelnen Vikariaten nach dem Stande von 1879 zeigt folgende Tabelle:

Kolombo	108,400	Transp.	1,067,000
Dschafna	67,500	Goa	245,000
Madura	169,000	Bombay-Puna	51,000
Quilon	87,600	Haiderabad	9000
Verapoly	310,000	Vischagapatam	10,000
Maissur	27,000	West-Bengalen	14,100
Koïmbatur	21,000	Central-Bengalen	1200
Pondichery	144,000	Ost-Bengalen	11,300
Madras	48,500	Patna	9500
Mangalur	84,000	Agra	14,300
	1,067,000	Sa.	1,432,400

Es ist sehr schwierig, den Wert dieser Zal auch nur annähernd zu bestimmen. Den größten Teil derselben bilden — abgesehen von den hier mitgezälten Europäern und Eurasiern — die Nachkömmlinge der in früherer Zeit für die katholische Kirche gewonnenen Volksmassen, welche unter den sozialen Verhältnissen Indiens sich zu einer besonderen Kaste gestalteten und sich eben dadurch auch wärend der für den Katholizismus höchst ungünstigen Zeit konservirt haben. Vielfach stehen diese Massen auf einer sehr niedrigen Stufe und erheben sich nur wenig über die sie umgebende heidnische Bevölkerung. Daſs die kathol. Mission seit ihrer Widerbelebung auch in Indien nicht one Erfolg die Heidenbekehrung getrieben hat, ist außer Zweifel. Es fehlt uns aber an genauen Daten, um die Früchte dieser Arbeiten erkennen zu können. Genauere statistische Daten würden uns die wirklichen Leistungen zur Christianisirung der Heiden Indiens doch in einem anderen Lichte erscheinen lassen, als sie nach den großen Zalen auf den ersten Anblick erscheinen, wie schon das Beispiel der 210,000 in den

Schoß der römischen Kirche zurückgefürten syrischen Christen beweisen mag. — Die sämtlichen katholischen Schulen Vorderindiens zälten 1868 nur 31,436 Schüler *).

Hinterindien war in der Periode der portugiesischen Herrschaft nur wenig von den europäischen Einflüssen berürt. Malakka, schon seit Jarhunderten ein Stapelplatz internationalen Handels, wurde 1511 erobert und bildete den Mittelpunkt für die weiteren Niederlassungen im Archipel, wurde auch 1557 zum Bistum erhoben, nachdem Xaver in diesem Gebiete von 1545—1547 missionirt hatte.

Im Reiche Barma war die ältere Mission nur unbedeutend. Bis 1722 stand es unter dem Bischof von Meliapur; dann wurde es zu einem ap. Vikariate erhoben. Verschiedene Kongregationen arbeiteten im vorigen und in diesem Jarhundert one sonderlichen Erfolg, bis endlich nach der englischen Eroberung die Verhältnisse sich günstiger gestalteten. Seit 1856 befindet sich die Mission in den Händen des Pariser Missionsseminars. Das Gebiet ist in drei ap. Vikariate geteilt: Süd-Barma mit 10,000 Katholiken — unter denen sich nicht wenige durch die evangel. Mission bekehrte Karenen befinden. — Nord-Barma (2000 Kath.), das unabhängige Gebiet umfassend, und das erst 1870 begründete Ost-Barma mit dem Hauptplatze Toungu, das dem Mailänder Missionsseminar übergeben ist und sich östlich bis an die Grenzen Tonkins erstreckt und jetzt 4000 Bekehrte zält. Auch hier wird der längst bestehendenden evang. Karenenmission Konkurrenz gemacht.

In Siam war die Mission im vorigen Jarhundert schon einmal zur Blüte gelangt, die jedoch durch Unterwerfung des Reiches seitens Barma zugrunde ging. Erst 1840 wurde die Mission wider aufgenommen und das ap. Vikariat Ost-Siam gegründet, welches auch das östliche Küstenland der malaischen Halbinsel in sich schließt, wärend die Westküste bis zum 10.° nördl. Breite die wenig passende Bezeichnung: ap. Vikariat West-Siam trägt. Beide sind dem Pariser Seminar zugeteilt; ersteres soll 12,000, letzteres (Pulo Pinang, Malakka und Singapur) 8,800 Katholiken zälen.

Weit zalreicher waren die Missionen schon in den ersten Jarzehnten des 17. Jarhunderts in den östlichen Reichen Hinterindiens. Kotschintschina (Cochin China), Annam und Tongkin sind zwar mit Märtyrerblut getränkt — mehr als 200 Missionare haben dort ihr Leben hingegeben **), — aber trotz aller Verfolgungen ist die christliche Kirche nicht wider ausgerottet worden, sondern bis in die neuesten Zeiten gewachsen. Von den dort zuerst wirkenden Jesuiten verdient wenigstens Alexander von Rhodes, einer der erfolgreichsten kathol. Missionare, erwänt zu werden. Infolge der Christenverfolgungen schritt Napoleon III. 1858 mit den Waffen ein. Es wurde die franz. Kolonie Kambodscha mit der Hauptstadt Saigeon gegründet. Doch haben sich später in den nördlichen Gebieten die Verfolgungen mehrfach widerholt. Neben den Jesuiten waren schon 1693 in Ost- (resp. Mittel-) Tongkin spanische Dominikaner eingetreten, und zwischen den Vertretern beider Orden sind unangenehme Streitigkeiten vorgekommen. Das Gebiet der Jesuiten kam in der Folge an das Pariser Seminar. Nach dem Stande von 1880 umfaßt das Gebiet folgende ap. Vikariate:

			Transp.		105,200
Kambodscha	10,000	Kathol.	Süd-Tongkin		71,500
West-Kotschintschina	38,500	„	West-	„	140,000
Ost- „	31,500	„	Mittel-	„	142,600
Nord- „	25,200	„	Ost	„	67,000
	105,200	„		Sa.	526,300

*) Die evangel. Missionsschulen hatten einige Jare später 115,735 Schüler bei einer Christenzal von 229,135.

**) Leider sind sie in manchen Fällen von politischer Einmischung nicht freizusprechen, auch werden dem evangel. Christen die Sympathieen für die Märtyrer durch den sie umgebenden Sagenkreis getrübt.

Die entsprechende Zal (excl. Kambodscha) wurde 1868 auf 481,554 angeben, sodass auf den Zeitraum von 12 Jaren ein Zuwachs von etwa 35,000 kommt.

Auf den Philippinen wurde das Christentum durch spanische Dominikaner gepflanzt. Schon um die Mitte des 16. Jarhunders hatte die Mission, in der später auch Jesuiten arbeiteten, weite Ausdehnung gewonnen und erhielt noch vor Ablauf desselben die kirchliche Organisation. Neben dem Erzbistum Manila waren die Bistümer Nueva Caceres, Cebu und Nueva Segovia errichtet. Von der letzteren ist neuerlichst die Diözese Jaro abgezweigt. Auf diesen Inseln sollen 5,502,000 Katholiken leben. Die Christianisirung der Eingeborenen geschah jedoch vielfach nur sehr äußerlich. „Ihre Gebräuche wurden in der mildesten Weise geschont" und „die leichtlebigen Indios an ein geordnetes Leben gewönt, one dass die Last der Pflicht durch allzuhohe Forderungen auf einmal zu drückend geworden wäre". Hiernach wird man ermessen, dass noch viel Missionsarbeit zur Vertiefung des Christentums bei den gesammelten Massen übrig bleibt. Aber auch extensiv ist die Mission noch nicht abgeschlossen. Ein nicht unbedeutender Teil der Bevölkerung ist noch nicht der Kirche einverleibt. Der obigen Zal steht die Bevölkerungszal der Philippinen mit 7,451,000 gegenüber. — Was in neuerer Zeit dort von Heidenmission in engerem Sinne getrieben wird, läßst sich nicht ermitteln.

Die Inseln des indischen Archipels sind infolge der holländischen Herrschaft der kathol. Mission verschlossen gewesen. Zur Zeit der Portugiesen gab es auch dort schon ausgedehnte Gemeinden. Z. B. auf Java zälten sie im Jare 1596 30—35,000 Mitglieder. Im folgenden Jarhundert ward der Katholizismus dort völlig verdrängt. Erst nachdem in Holland die Religionsfreiheit zur Geltung kam (1807), konnte man mit Erneuerung der Mission vorgehen. Die Anfänge aber geschahen nur langsam. Batavia wurde 1842 zum apostolischen Vikariat mit dem großen, die holländischen Kolonieen umfassenden Sprengel. Außer auf Java wurden auf Flores, Sumatra und Banka Stationen angelegt. Auch auf Celebes unter den bereits evangelisirten Alifuren der Minahässa sind katholische Missionare eingedrungen. Wie sich die von unsrer Quelle (Kath. Missionen) angegebenen 23,600 Katholiken dieses Vikariats auf die verschiedenen Missionsfelder verteilen, ist nicht ersichtlich.

China. Wir übergehen die erfolgreiche Franziskanermission im chinesischen Reiche (Johannes von Monte Corvino), die nach achtzigjärigem Bestande 1370 unter Kriegsunruhen zugrunde ging. Wider aufgenommen wurde die Arbeit von den Jesuiten. Franz Xaver zwar erreichte nicht das Ziel seiner glühenden Wünsche, sondern starb an der Schwelle des Arbeitsfeldes (1552). Von seinen Nachfolgern, die sich stützend auf die portugiesische Kolonie Makao (seit 1576 Bistum) weiter vordrangen, ist besonders Matteo Ricci (1582—1610) zu nennen. Er verstand es, mit großer Geschicklichkeit durch Geschenke und durch Verwertung seiner mathematischen Kenntnisse hohe Beamte sich günstig zu stimmen und mit ihrer Hilfe (1601) selbst die Gunst des Kaisers zu gewinnen, ja die Stellung eines hohen Staatsbeamten zu erlangen. Seine Missionsmethode ist mit der des Robert de'Nobili verwandt. Mit schlauer Accomodation ließ er Anenverehrung und Anenopfer, ja selbst die Verehrung des Khungfutsz (Confucius) bestehen, und es wurde ihm leicht, den Gebrauch der Kruzifixe, Marienbilder, Gebetsformeln u. s. w. einzufüren. Änlich wirkte Adam Schall (1628—1666), Verbiest (bis 1688) und mehrere andere, die sich als Künstler, Urmacher, Drechsler, Maler, Kanonengießer, Kalenderschreiber, Kartographen unentbehrlich machten und eine große Anzal von ihren Ordensgenossen ins Land zogen. Wenn sich auch zeitweise die Verhältnisse verdunkelten und hier und da Verfolgungen entstanden, so mehrten sich doch die Anhänger der Jesuiten, besonders seitdem der Kaiser Kwanghi durch ein Gesetz die christliche Religion für gut erklärt und ihre Annahme seinen Untertanen gestattet hatte. Es soll gegen Ende des 17. Jarhunderts 300,000 Christen in China gegeben haben. — Neben den Jesuiten aber waren seit 1630 zalreiche

Dominikaner und Franziskaner in das Arbeitsfeld eingetreten, welche die Accomodationsmethode angriffen. Darüber kam es zu heftigen ärgerlichen Streitigkeiten. Ja als der Papst zur Beseitigung der verwerflichen Praxis einen Legaten nach China sandte, brachten sie es dahin, daſs er ins Gefängnis geworfen wurde. Ein zweiter wurde in Peking mit Hon und Spott abgewiesen. Bald darauf starb der Kaiser Kwanghi (1723). Sein Son und Nachfolger Yungtſching ſah in der Einmiſchung des Papſtes etwas ſtatsgefärliches, und verbot das Chriſtentum. Unter den nun entſtehenden Verfolgungen ſchmolz die Zal der Chriſten ſchnell zuſammen. Trotzdem hielten ſich die Jeſuiten noch lange und achteten nicht der päpſtlichen Bulle, welche ihre Praxis aufs neue verdammte, wärend die Prieſter der anderen Orden ausgewieſen waren. Durch die Aufhebung des Jeſuitenordens und die Ungunſt der Revolutionszeit kam die Miſſion immer weiter zurück. Dazu widerholten ſich bis gegen die Mitte unſeres Jarhunderts immer wider die Chriſtenverfolgungen.

Erſt als China im Frieden von Nangking (1842) ſich demütigen muſste, erlangte der franzöſiſche Abgeordnete auch einen Duldungserlaſs für die Katholiken, welcher im Frieden von Peking (1860) ſogar dahin erweitert wurde, daſs den Katholiken alle ihre früheren Kirchengüter zurückerſtattet werden ſollten. Seitdem entfaltet die katholiſche Miſſion durch Miſſionare verſchiedener Geſellſchaften eine ausgedehnte Tätigkeit. Folgende Tabelle *) veranſchaulicht dieſelbe und ihre Erfolge.

Benennung der ap. Vikariate	Art der Miſſionare	Zal der Einwoner	Zal der Katholiken	Prieſter
I. Region.				
Nord-Petſchili	Lazariſten		28.000	28
Weſt- "	"	36,800,000	24 000	20
Oſt- "	Jeſuiten		24,000	40
Mandſchurei **) (Liaotong)	Pariſer Seminar	12,000,000	8,700	15
Mongolei ***)	Belgiſches Seminar †)	2,000,000	6,000	18
Korea ††)	Pariſer Seminar	8,500,000	20,000	6
		Latus	110,700	127

*) Die Kathol. Miſſionen 1881, S. 116 und 129.

**) Auch hier hatten die Jeſuiten ſchon im 17. Jarhundert miſſionirt.

***) Die Miſſion entſtand dadurch, daſs ſich wärend der Verfolgungen Katholiken aus Petſchili jenſeits der großen Mauer niederließen. Hauptort iſt Siwantſe nordöſtlich von Kalgan.

†) Kongregation vom unbefleckten Herzen Mariä.

††) In Korea hatten gegen Ende des vorigen Jarhunderts chriſtliche, mit dem Kalender von Peking her eingefürte Schriften im Kreiſe einiger hochgeſtellten Familien den Samen des Chriſtentums ausgeſtreut. Nach geringer Berürung mit den Miſſionaren in Peking, wobei einer der koreaniſchen Geſandten getauft wurde, organiſirte ſich die chriſtliche Gemeinde auf eigene Hand. Heftige Verfolgungen erhoben ſich gegen die neue Sekte, die trotzdem nach 10 Jaren 4000 Mitglieder zälte. Endlich gelang es 1794, dem erſten Prieſter, einem als Koreaner verkleideten Chineſen, ſich in das verſchloſſene Land einzuſchleichen. Unter ſechsjäriger Arbeit desſelben verdoppelte ſich die Anzal der Chriſten. Bei einem politiſchen Wechſel erneuten ſich die Verfolgungen. Hunderte wurden hingerichtet. Aber unter allen Stürmen erhielt ſich die chriſtliche Gemeinſchaft. Erſt 1836 gelang es einem europäiſchen Prieſter, ſich einzuſchleichen. Zwei andere folgten. Die vorhandenen 6000 Chriſten mehrten ſich ſchnell. In einer neuen Verfolgung wurden die 3 Prieſter enthauptet. Widerholt fanden ſich todesmutige Miſſionare, und immer wider gab es Märtyrer. Der jetzige apoſt. Vikar hat vorläufig ſeinen Sitz in Niutſchwang in der Mandſchurei.

Benennung der ap. Vikariate	Art der Missionare	Zal der Einwoner	Zal der Katholiken	Zal der Priester
		Transport	110,700	127
II. Region.				
Schantung	Franziskaner	29,500,000	9,000	21
Schansi	"	17,000,000	18,000	25
Schensi	"	10,300,000	20,000	23
Honan	Mailännder Seminar	29,000,000	3,000	13
Kansu	Belgisches Seminar	21,500,000	2,000	?
III. Region.				
Hunan	Franziskaner	20,000,000	2,000	10
West-Hupe, Nord- ", Ost- "	"	28,500,000	18,000	27
Tschekiang	Lazaristen	8,200,000	3,000	10
Kiangsi	"	26,500,000	16,000	15
Kiangnan	Jesuiten	76,000,000	89,000	65
IV. Region.				
Sz-tschuen (Süd-, Ost-, West-)	Pariser Seminar	35,000,000	38,000	64
Yünnan	"	8,000,000	4,000	6
Kueitschen	"	5,700,000	10,000	26
Tibet *)	"	6,000,000	9,300	13
V. Region.				
Kwangtung	"	20,000,000	12,000	29
Fukien	Dominikaner	22,800,000	40,000	28
Kwangsi	Pariser Seminar	8,000,000	4,000	6
Hongkong **)	Mailänder Seminar	139,000	5,000	11
		Sa.	413,000	519

Japan. Sieben Jare, nachdem die ersten Europäer japanischen Boden betreten hatten, landete dort (1549) Franz Xaver. Die damaligen kriegerischen Verhältnisse waren der Mission nicht günstig, und nach drei Jaren verließ er das Inselreich, one namhaften Erfolg gesehen zu haben. Desto mehr gelang es seinen Nachfolgern. Sie wussten einige der mächtigen Feudalherren zu gewinnen, die one weiteres ihre gesamten Untertanen ins Christentum einfürten. Noch mehr

*) Tibet wurde erst 1854 infolge der Reise Huc und Gabets nach Hlassa der Schauplatz einer Mision. Die an der östlichen Grenze gegründeten Stationen wurden jedoch wider zerstört. Um das 1857 errichtete ap. Vikariat Tibet zu erhalten, wurde demselben ein Teil von Sztschuen beigegeben. Dort ist Tatsienlu der Sitz des apostolischen Vikars. Von Lithang und Bathang aus suchen die Missionare aufs neue ins eigentliche Tibet vorzurücken.

**) Die Bevölkerung des benachbarten Bistums Makao einschließlich der portugiesischen Besitzungen auf Timor und Kambing wird auf 322,000 angegeben, die sämtlich katholisch sein sollen. Hinsichtlich der beiden letztgenannten, auf welche 250,000 Einw. kommen, ist dies mehr als fraglich. Die dortigen Alifuren scheinen größtenteils noch Heiden zu sein. Auch ist es zweifelhaft, ob im Territorium von Makao alles chinesische Heidentum verschwunden ist.

aber wuchs die Schar der Bekehrten, als Nobunaga nach dem Sturze der bisherigen Dynastie die Herrscherwürde ergreifend, offen als Freund der Christen auftrat und die ihnen widerstrebenden Bhuddhistenpriester grausam verfolgte.

Die Zal der Christen stieg auf 600,000. Neben vielen Jesuiten strömten auch Missionare anderer Orden, Augustiner, Dominikaner und Franziskaner ins Land. Die Inquisition entfaltete ihre Tätigkeit. Die politischen Verhältnisse aber änderten sich. Die Priester verloren die Gunst der späteren Herrscher. Der erste Ausweisungsbefehl wurde von Vielen umgangen; 1614 aber wurden sie sämtlich (139) mit Gewalt aus dem Lande entfernt. Die Christen wurden grausam verfolgt. Mit harten bis in die neueste Zeit immer wider eingeschärften Gesetzen wurde das Christentum scheinbar ausgerottet. Japan war für allen Verkehr mit andern Völkern vollständig abgeschlossen. Erst die bekannte amerikanische Expedition im Jare 1853 wurde Veranlassung zu einem völligen Umschwung. Nach heftigen Parteikämpfen gelangte das gegenteilige System zur Herrschaft. Nie ist irgendwo europäische Kultur mit solcher Gier aufgenommen, wie in Japan in den letzten Jarzehnten. Sobald das Land offen war, traten auch Missionare ein, katholische und evangelische (1859). Die ersteren entdeckten bald mit Freuden die Reste der so lange verfolgten Christengemeinden, die sich nun wider ans Tageslicht wagten. Die Regierung versuchte freilich nochmals die alten Gesetze gegen das Christentum zur Anwendung zu bringen. Mehr als 4000 Personen wurden in die Verbannung geschickt; aber nach Intervention der christlichen Mächte zurückberufen. Noch sind die Gesetze nicht aufgehoben, aber man lässt sie ruhen, und tatsächlich genießt das Christentum Duldung. Die katholische Mission ist von der Kongregation der auswärtigen M. in Paris wider anfgenommen. Das erneuerte ap. Vikariat wurde 1877 in ein südliches, Nagasaki, und ein nördliches, Tokio, geteilt. Das erstere umfasste (1881) mehr als 20,000 Katholiken in Verbindung mit den Priestern, wärend manche von den alten Anhängern des Christenthums, sei es aus hergebrachter Scheu, sei es der strengeren sittlichen Anforderungen wegen, von jenen sich noch fern hielten. Über die Zal der Katholiken im nördlichen Vikariate finden sich keine ausreichenden Angaben; jedenfalls ist sie beträchtlich geringer, als im südlichen.

Australien. Indem wir von den Missionen unter der Kolonialbevölkerung des Kontinentes absehen, beschränken wir uns auf die kathol. Missionsarbeit an der spärlichen Urbevölkerung, die nur an einem Punkte in hervortretender Weise getrieben wird. Es ist die Benediktiner-Abtei Neu-Nursia in Westaustralien, gegründet 1846. Spanische Mönche gewönen dort die Eingeborenen an Ackerbau und Handwerke. In neuester Zeit wurde die Zal der ersteren auf 70, die der letzteren auf 300 angegeben.

Neuseeland. Die Erfolge der evangelischen Mission in der Südsee veranlassten den erwachenden Missionseifer in der kathol. Kirche, auf demselben Gebiete die Arbeit aufzunehmen. Im Jare 1833 errichtete Papst Gregor XVI. das ap. Vikariat Ost-Oceanien, drei Jare später ein zweites West-Oceanien. Dies letztere wurde dem Bischof Pompallier übertragen, der 1838 auf Neuseeland eintraf, und gerade dort, wo die evang. Mission am meisten ihre Tätigkeit entfaltet hatte, seine Stationen Hokianga und Kororareka errichtete. Es gelang ihm, eine Menge der Eingeborenen anzuziehen, und man zälte in jenem Gebiete um 1850 mehr als 5000 katholische Maori. Infolge des bekannten Krieges und der veränderten Verhältnisse ist diese Mission zugrunde gegangen. Die Tätigkeit wandte sich der schnell wachsenden Kolonialbevölkerung zu. Es sind die Bistümer Aukland und Wellington errichtet, aber eine Mission unter den Maori besteht nicht mehr, wie der neueintretende Bischof von Aukland 1870 klagte. Erfolgreicher war die auf

Neucaledonien und den benachbarten kleineren Inseln seit 1843 ebenfalls von Maristen getriebene Mission, obgleich die Hauptstation 1847 durch einen Überfall der Eingeborenen zerstört wurde, wobei ein Missionar seinen Tod fand. Die französische Besitznahme 1853 gewärte dem Werke Schutz. Es bestehen jetzt

auf der Hauptinsel 5 Stationen, die 1875 gegen 3000 Getaufte zälten. Die Bewoner der kleinen Belep-Inseln im Norden und der Fichteninsel nebst Uën im Süden, zusammen 1400, sind sämtlich christianisirt.

Die östlich gelegenen Loyalty-Inseln, welche one alle Veranlassung 1864 von Frankreich annektirt wurden, bildeten seit 23 Jaren ein fruchtbares Arbeitsfeld der Londoner Mission. Die empörende Behandlung der dortigen christlichen Eingeborenen erregte allgemeine Entrüstung. Unter dem Schutze der französischen Kanonen aber drangen katholische Missionare ein. Die noch heidnischen Bestandteile der Bevölkerung assimilirten sie sich schnell. Es gelang ihnen jedoch fast gar nicht, auch evangelische Eingeborene zu gewinnen, trotz aller angewandten Bedrückungen. In neuerer Zeit änderte die französische Regierung ihre Politik in Bezug auf die Inseln, und one den Nachdruck der politischen Macht sind die Fortschritte der Katholiken noch geringer geworden. Die Statistik von 1876 zält 2000 Katholiken auf den Loyalty-Inseln.

Für **Melanesien** wurde bereits 1844 ein ap. Vikar aus dem Maristenorden ernannt, der die Insel Ysabel im Salomoarchipel zum Arbeitsfelde wälte, bald aber mit mehreren Begleitern den giftigen Pfeilen der Insulaner zum Opfer fiel, 1846. Die übrigen zogen sich nach San Christoval zurück. Im nächsten Jare aber fand der neue Bischof, dass auch sie ermordet waren. Ein nochmaliger Versuch auf der Insel Woodlark scheiterte, da auch jener starb, und die Mission wurde aufgegeben. Noch einmal versuchten sich Missionare der Mailänder Gesellschaft 1852 auf diesem Felde. Aber auch sie standen unverrichteter Sache ab, nachdem einer von ihnen erschlagen war. Erst im Jare 1881 wurde das ap. Vikariat Melanesien zugleich auch Mikronesien umfassend wider erneuert und der Kongregation U. L. Fr. vom heiligsten Herzen zu Issoudun übertragen. Es verlautet noch nichts darüber, wie die Arbeit begonnen werden soll.

Auf den **Witi-(Fidschi-)Inseln** drangen 1844 Maristenmissionare in das Arbeitsfeld der Wesleyaner ein, als diese unter der schrecklichen Kannibalenbevölkerung eben einen sicheren Halt gewonnen hatten. Ihre Versuche aber waren lange Zeit sehr unbefriedigend. Erst unter der wachsenden Kolonialbevölkerung konnten sie eine weitere Tätigkeit entfalten. Auch haben sie mit der Zeit einige Häuflein der evangelischen Eingeborenen zu sich herübergezogen. Auf 9 Stationen werden 7,600 Katholiken gezält. Wie viele derselben Eingeborene sind, ist nicht zu ermitteln. Der ap. Präfekt hat seinen Sitz auf Ovalau.

Das ap. Vikariat **Central-Oceanien** hat seinen Stützpunkt auf der kleinen Insel Uëa (Wallis I.), wo P. Bataillon, später der erste ap. Vikar, schon 1836 die Mission begann. Die ganze Bevölkerung, 4000 Seelen, ist katholisch. Dasselbe gilt von der benachbarten Insel Futuna mit 1500 Einwonern. Von hier aus sind die katholischen, der Maristen-Kongregation angehörigen Missionare auf verschiedene evangelische Arbeitsfelder eingedrungen, gestützt auf die französische Macht und drohend mit dem Schicksale Tahitis. So nötigte 1858 die französische Regierung den König Georg, auf den **Tonga-Inseln** katholische Missionare zuzulassen. Sie haben einige Stationen gegründet, aber nur da, wo noch heidnische Elemente der Bevölkerung im Gegensatze zu der bereits christianisirten standen, nennenswerte Gemeinden gesammelt, indem sie die Feinde der letzteren an sich zogen (Tongatabu). Auf der nördlichen Gruppe gibt es neben 6000 Evangelischen nur 200 Katholiken. Auf der Insel Rotuma, die ebenfalls zu Central-Oceanien gerechnet wird, leben gegen 600 Katholiken neben 2000 Evangelischen und geben immer aufs neue Veranlassung zu Streitigkeiten. Auch auf die von der Londoner Missionsgesellschaft christianisirten **Samoa-Inseln** haben sich seit 1845 die Maristen eingedrängt und auf 11 Niederlassungen angeblich „etwa 5000“ Bekehrte gesammelt. Auf den nördlich gelegenen Tokelau-Inseln, welche Außenstationen der Londoner Mission bilden, haben die Katholiken ebenfalls Eingang gefunden.

Am empörendsten war das gewaltsame Eindringen der katholischen Missionare auf **Tahiti.** Nachdem 1836 zwei Patres, die den ersten Versuch machten, nach den Landesgesetzen ausgewiesen waren, erzwang französische Kriegsmacht

[illegible]

Die **Marquesas-Inseln** [illegible]

[illegible] weiteren Eingang gefunden.

Auf den **Hawaii-Inseln** endlich wurde 1840 nach längeren vergeblichen Versuchen den Priestern von der Picpus-Gesellschaft der Eintritt in das Missionsgebiet des American Board durch die französische Regierung erzwungen. Aus der Bevölkerung, welche bereits ohne Ausnahme das Heidentum aufgegeben hatte, wandten sich alle, die mit der strengen Zucht der evangelischen Missionare un

zufrieden waren, den Katholiken zu. Auch der äußere Glanz des Gottesdienstes hat viele herangezogen. Dabei muſs anerkannt werden, daſs von den katholischen Missionaren mit aufopfernder Treue gearbeitet wird. So hat sich P. Damian Deveuster den entsagungsvollen Beruf erwält, sein Leben unter den auf einer besonderen Insel gesammelten Aussätzigen im Dienste christlicher Liebe zu verwenden. Nach den Angaben von 1874 befanden sich auf den Hawaii-Inseln 24,000 Katholiken. Jedenfalls ist eine nicht unbedeutende Zal derselben auf ansässige Europäer zu rechnen.

Im **Britischen Nordamerika** tritt uns als das wichtigste Gebiet der katholischen Kirche Kanada entgegen, welches mit den zugehörigen Provinzen die Erzdiözesen von Quebec und Toronto bildet. Besonders das noch heute den französischen Typus tragende Unter-Kanada ist ein weit überwiegend katholisches Land. Unter der ursprünglichen Indianerbevölkerung haben seit dem Anfange des 17. Jarhunderts Jesuiten mit großer Hingebung missionirt, manche sind zu Märtyrern geworden. Die gesammelten Gemeinden kamen unter der englischen Herrschaft etwas in Verfall, sind aber in neuerer Zeit seit dem Erwachen des katholischen Missionslebens wider organisirt worden. Es ist nicht zu ermitteln, wie viele von den 29,000 Indianern Kanadas und der östlichen Provinzen katholisch sind. Vermutlich erreicht die Zal 16—18,000, die sich überwiegend in der Provinz Quebec befinden. In neuerer Zeit ist das Gebiet nördlich vom Huron- und Oberen-See zum ap. Vikariat nördliches Kanada erhoben worden. Seit 25 Jaren hatten hier Jesuiten unter den noch wilden Indianern gearbeitet. Die Zal der Heiden wurde auf 1500 geschätzt. — Vorübergehend wird auch einmal der Versuch erwänt, den zerstreuten Indianern im Innern Labradors das Christentum zu bringen.

An die Erzdiözese von Toronto grenzt diejenige von St. Bonifacius im Westen. Sie umfaſst den Teil des britischen Gebietes, der sich südwestlich von der Hudsonsbai bis gegen das Felsengebirge erstreckt. Die Nordwestgrenze folgt dem Laufe des Süd-Saskatschewann und des Churchill-Flusses. Den Mittelpunkt bildet die 1820 angelegte Station St. Bonifacius am Red River. Die Missionare aus den Oblaten der unbefleckten Empfängnis (Oblats de Marie Immaculée), welchem Orden die sämtlichen Missionen im britischen Nordamerika übertragen sind, haben hier mit Eifer gearbeitet. Die Früchte der Misson aber sind nicht bedeutend, da die Eingeborenen besonders seit der Entstehung der Kolonie Manitoba schnell dahin schwinden.

Weiter im Westen folgt die Diözese St. Albert. Die Nordwestgrenze derselben zieht sich von den Quellen des Athabaska nach dem Wollaston-See und weiter bis zur Melville-Halbinsel. Die erste Station in diesem Gebiete ist die 1843 gegründete St. Anna. Eine andere, La Crosse, wurde zuerst bischöfliche Residenz; die letztere wurde später nach St. Albert verlegt. Die Indianer dieses Gebietes (gegen 20,000 — Kri-, Blut-, Schwarzfuß-Indianer u. s. w. —) leben noch überwiegend one feste Wonsitze. In den südöstlichen Teilen dringt schon die Flut der Kolonisten heran und droht den Eingeborenen den Untergang. Von den letzteren mögen mit Einschluſs der Mischlingsbevölkerung 5—6000 der katholischen Kirche angehören.

Jenseits der angegebenen Grenze liegt das ap. Vikariat Athabaska, welches auch das früher russische Gebiet umfaſst. Auf diesem weiten Gebiete wurde die kathol. Mission 1849 begründet. Die erste Station (de la Nativité) wurde am Athabaska-See bei Fort Chippewyan angelegt, eine andere (N. D. des Douleurs) 1856 am Nordufer des Sees. Am Sklawensee entstand St. Joseph, St. Michael, St. Anna und Providence. Im Jare 1858 trieb der Wetteifer mit evangelischen Missionaren auch die katholischen an den Mackenzie-Fluſs. Es wurden die Stationen zu Fort Simpson und Fort Good Hope gegründet. Von der letztgenannten Station werden auch die Eskimo an der Küste des Eismeeres besucht. Seit 1862 ist dies Gebiet zu einem besonderen ap. Vikariat erhoben. Mehr als Dreiviertel seiner 12,000 Bewoner sollen Katholiken sein.

Ein weiteres ap. Vikariat umfaſst Britiſch Kolumbien. Über katholiſche Miſſion unter den auf 18,000 Seelen geſchätzten Indianern dieſes Gebietes verlautet nichts. Dagegen finden ſich mehrere Stationen auf dem benachbarten Vancouver Island erwänt, das ein beſonderes Bistum bildet unter dem Erzbiſchof von Oregon. Es umfaſst 8000 Katholiken, von denen jedoch nur ein ſehr kleiner Teil Indianer ſein dürfte.

Im Gebiet der **Vereinigten Staten** waren vornehmlich die von Franzoſen und Spaniern koloniſirten Teile der Schauplatz früherer katholiſcher Miſſionen: Louiſiana und Florida. Hier hatten die Dominikaner mehrere Märtyrer, dort die Jeſuiten. Die fortwärenden Kämpfe mit den Eingeborenen ließen es zu keiner erfolgreichen und nachhaltigen Wirkung unter denſelben kommen; etwas mehr wurde unter den Stämmen im Norden von den von Kanada vordringenden Miſſionaren ausgerichtet.

Unter den neueren Indianermiſſionen iſt eine der blühendſten und bekannteſten die unter den Stämmen des Felſengebirges. Sie folgte den Spuren der evangeliſchen, die 1836 bei dem Stamme der Flatheads (Plattköpfe) vom American Board im Gebiete des Kolumbiafluſſes jenſeits des Felſengebirges gegründet war. Die katholiſchen Miſſionare wuſsten bei den Indianern Halt zu gewinnen, und als nach einer Maſernepidemie eine der evangeliſchen Stationen zerſtört und die Miſſionare erſchlagen wurden, nahmen jene das Arbeitsfeld in Beſitz 1847 und haben ſich ſeitdem auf die benachbarten Stämme ausgedehnt. Es ſind dort Jeſuiten (aus der Ordensprovinz Turin) auf 6 Hauptſtationen tätig. Die betreffenden Stämme (Coeurs d'Alène, Nez Percés, Pendants d'Oreilles, Flatheads, Blackfeet u. a.) leben zum teil im State Oregon (wo von 5000 Indianern 3000 katholiſch ſind), zum teil in den Territorien Waſhington und Idaho. — Weniger bedeutend ſind die katholiſchen Miſſionen unter den dahinſchwindenden mittleren Staten, wie z. B. in Kanſas unter den Oſagen. Das Indianer-Territorium iſt erſt neuerlichſt zu einem ap. Vikariat erhoben und den Benediktinern überwieſen, obgleich dies Gebiet reichlich mit ev. Miſſionaren beſetzt iſt. Ausgedehnter iſt die Tätigkeit der Jeſuiten unter den nördlichen Stämmen Sioux, Mandans u. a. in den Gegenden des oberen Miſſiſippi und Miſſouri. Dort hatten ſchon in früheren Zeiten kanadiſche Pelzjäger dem Katholizismus Ban gemacht. Manche der dortigen Indianerſtämme betrachten ſich ſchon als katholiſch, obwol ſie noch keinen Miſſionar bei ſich haben. In den früher zu Mexico gehörigen Territorien ſind aus früherer Zeit nicht unbedeutende katholiſche Indianergemeinden (Pueblos) vorhanden, denen jetzt wider mehr Sorgfalt zugewendet zu werden ſcheint. Die blühende Miſſion in Kalifornien, wo in den letzten Jarzehnten des vorigen und in den erſten unſeres Jarhunderts die Franziskaner einen großen Teil der Indianer in Reduktionen geſammelt und civiliſirt hatten, ſind, als Mexiko Republik wurde, durch die Maßregeln des Liberalismus zerſtört worden.

Darüber, wie viele von den noch vorhandenen 270,000 Indianern der Vereinigten Staten katholiſch ſind?, ſchwanken die warſcheinlich ſehr übertriebenen Angaben von 80,000 bis 106,000. In dieſen Zalen ſind jedenfalls große Scharen ſolcher eingeſchloſſen, die erſt kaum äußerlich vom Chriſtentum berürt ſind, wie ſich z. B. daraus ergibt, daſs nur 2000 unter dem Einfluſſe von Schulen ſtehen, wärend 80000 dieſe Woltat noch nicht genießen.

In **Mexiko** wurde mit der blutigen Eroberung durch Cortez zugleich das Kreuz aufgepflanzt. Die erſten Miſſionare dort waren Franziskaner, die ſich rühmen konnten, in 6 Jaren 200,000 Heiden der Kirche einverleibt zu haben. Wenig ſpäter hatte der erſte Erzbiſchof in 8 Jaren ſogar eine Million derſelben bekehrt. Später kamen auch Dominikaner, Auguſtiner und Jeſuiten ins Land. Obgleich ſich unter dieſen Glaubensboten edle, aufopferungsvolle Männer finden, war doch die Einfürung des Chriſtentums eine ſehr äußerliche. Unter den 6 Millionen katholiſcher Indianer herrſcht noch jetzt in vielen Beziehungen das alte Heidentum, wenn auch unter chriſtlichen Namen und Formen.

Änlich sind die Verhältnisse in den **Mittelamerikanischen Staten**, wo sich gegen 1,200,000 Indianer befinden, die meistens infolge der früheren Franziskaner- und Dominikaner-Missionen sich zur katholischen Kirche bekennen.

Auf den **Westindischen Inseln** konnte bekanntlich die Mission die eingeborene Kariben-Bevölkerung vor der Ausrottung durch die spanischen Beherrscher nicht schützen. Auf dem dunkeln Hintergrunde hebt sich um so heller die Gestalt des edeln Fürsprechers der Eingeborenen, Bartolomeo de las Casas, ab. Er wusste nicht, dass er mit seinem so wolgemeinten Rat, Neger einzufüren, nur neues Elend anstiftete. In den spanischen Kolonieen wurden die Neger one weiteres getauft; hier war also eine besondere Mission nicht nötig. In den Kolonieen protestantischer Staten haben sich in neuerer Zeit die katholischen Missionare eingefunden und namentlich auf fast allen zu England gehörigen Inseln Gemeinden gesammelt. Leider erfaren wir nichts genaueres darüber, wie viele der Neger Westindiens zur katholischen Kirche gehören.

Ebenso sind unsere Quellen nicht ausreichend, eine genauere Darstellung der heutigen katholischen Missionen in **Südamerika** zu geben. Wir können nur im allgemeinen andeuten, dass sich in allen den dortigen Staten als Ergebnis der frühesten Missionen christliche Indianer finden. Von diesen gilt, was oben über Mexiko gesagt ist. Eine ausgedehnte Missionstätigkeit hatten im 17. und 18. Jarhundert in verschiedenen Gegenden Südamerikas die Jesuiten geübt, indem sie die Indianer in Reduktionen sammelten, und wenn auch unter strenger Vormundschaft, doch zu einem gesitteten Leben erzogen. Infolge der Aufhebung des Jesuitenordens und des sich erhebenden Liberalismus sind diese Anstalten alle zugrunde gegangen. Die früheren Insassen sind entweder ganz in die Wälder und zu ihrem alten heidnischen Leben zurückgekehrt, oder füren als sogenannte Halbcivilisirte ein wenig erfreuliches Dasein. Außerdem aber gibt es in Südamerika noch große Scharen von wilden Indianern, die noch niemals von der Mission berürt sind. In Brasilien allein wird ihre Zal auf eine Million geschätzt.

Der in den südamerikanischen Staten herrschende Liberalismus, verbunden mit dem Mangel an religiösem Leben, scheint bis jetzt eine kräftige Erneuerung der Mission unter der Urbevölkerung zu verhindern. Nach dem Mangel der Berichte muss man annehmen, dass in diesem weiten Gebiete Heidenmission in irgendwelcher namhaften Ausdehnung von katholischer Seite nicht getrieben wird. Als einzige Ausnahme wären nur die Kolonieen in Guiana zu erwänen, besonders die britische, in der die Mission freilich hauptsächlich der schwarzen Bevölkerung sich widmet, doch auch der heidnischen Kulis sich annimmt.

Wir bedauern es, wegen der unzureichenden Angaben von dem Versuche einer allgemeinen Statistik der katholischen Missionen abstehen zu müssen. Vielfach scheint diese Mangelhaftigkeit der Angaben eine beabsichtigte zu sein: Die kath. Miss.-Litteratur verdient durchaus nicht das Prädikat einer unparteiischen Objektivität. Alle Erfolge werden im hellsten Lichte, oft mit offenbarer Übertreibung, hervorgekehrt, die Misserfolge dagegen meistens versteckt, und immer mit Hintansetzung aller Warhaftigkeit die gehässigsten Ausfälle gegen die evangelische Mission eingeflochten. Unter diesen Verhältnissen ist es nicht möglich, ein zutreffendes Bild von dem gegenwärtigen Stande der kath. Mission zu gewinnen. Tatsache ist, dass sie erst nach dem Aufblühen der evang. Mission um die Mitte unseres Jarhunderts aufs neue belebt worden ist. Berechnungen, soweit ich sie nach dem mangelhaften Material anstellen konnte, machen es warscheinlich, dass die Leistungen der kath. Mission in dieser neuesten Periode im allgemeinen nur sehr gering sind und zu den aufgewandten Kräften in nicht günstigem Verhältnisse stehen. One die Scharen der früher gesammelten Katholiken würde die Zal der in neuerer Zeit bekehrten Heidenchristen dieser Konfession auf ihren meisten Missionsfeldern eine sehr geringe sein.

Als wichtigste Quellen für das Studium der katholischen Mission sind zu nennen: Annales de la Propagation de la Foi, Lyon; seit 1822 (deutsche Aus-

gabe erscheint in Köln: Jarbücher der Verbreitung des Glaubens); Die Katholischen Missionen. Illustrirte Zeitschrift, Freiburg i. Br.; Hahn, Geschichte der katholischen Missionen, Köln 1857—63, 5 Bde.; Kalkar, Den katholske Missions Historie, Kopenhagen 1862, deutsche Ausgabe Erlangen 1867; Lettres édifiants et curieuses, Paris 1843; Dictionnaire des Missions Catholiques par Djunkovscoy, Paris 1864. (Höchst leichtfertige Arbeit und nur mit Vorsicht zu gebrauchen; enthält jedoch einige bequeme Zusammenstellungen, wie z. B. das Verzeichnis der Orden, der ap. Vikariate u. a.) **Grundemann.**

Propheten im Neuen Testamente. — Dass in der Zeit nach Christi Hingang Propheten auftreten würden, Männer, die in gleicher Weise und mit gleicher Vollmacht, wie die alttestamentlichen Gottesboten, zunächst dem Volke Israel die Warheit des erschienenen Heiles vorlegen und zur Entscheidung für oder wider dasselbe drängen sollten, ist von dem Herrn selbst Matth. 23, 34, vergl. Luk. 11, 49 aufs bestimmteste angekündigt, und zwar so, dass er nach Matthäus ihre Sendung unmittelbar sich selber zuschreibt, nach Lukas sie auf einem Beschluss der göttlichen Weisheit beruhen läßt, — worin wir einen Widerspruch nicht finden können. Sein eigenes Wirken war ein prophetisches gewesen; Matth. 13, 57; Luk. 13, 33 nennt er sich selbst so; Luk. 24, 19 legen die Emmausjünger ihm diesen Namen bei; Luk. 7, 16 und sonst öfter bricht beim Volke die Anerkennung dieser seiner Eigenschaft durch. Es sollte aber seine Verwerfung von seiten Israels noch nicht als endgiltig angesehen werden; erst das Zeugnis seiner Knechte von ihm als dem Auferstandenen und Erhöhten und die Ablehnung desselben durch das Volk im ganzen gab den letzten Ausschlag und fürte das Gericht herbei.

Dies Zeugnis, wie die erste Christengemeinde es ausrichtet, trägt durchaus prophetischen Charakter. Die erste Wirkung des Pfingstgeistes ist das Weissagen der so plötzlich und wunderbar mit seiner Kraft erfüllten Gläubigen; sie reden die großen Taten Gottes, *καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι*, Apg. 2, 4. 11. Ihr Wort wird bekräftigt durch Zeichen und Wunder, ib. 3, 6; 4, 30; 5, 12. 15. 16; 9, 34. 40 Die richterliche Gewalt ihres Prophetentums offenbart sich, Furcht einflößend, an Ananias und Sapphira, 5, 1—11. Die Gemeinde als solche, in ihrer ganzen Erscheinung und Haltung, wie in ihrer Tätigkeit, 4, 31, steht als ein Prophet Gottes inmitten des Volkes da, und es ist im Bewusstsein dieses ihres Berufes, dass sie von weltlicher Beschäftigung und Verfolgung irdischer Interessen sich so vollständig abwendet. Sie hat ein vom Herrn ihr befohlenes Werk zu treiben, ein Werk, mit dem es eilt; sie kann an nichts anderes denken; durch sie will Gott „Israel geben Buße und Vergebung der Sünden“ 5, 31; sie ist die von Jesaja 40, 9 voraus verkündigte מְבַשֶּׂרֶת צִיּוֹן, die den Städten Juda zuruft: „siehe euer Gott“!

Aus dieser Gemeinde gehen nun einzelne Propheten hervor, genannte und ungenannte. Ein prophetischer Mann, wenn er auch nicht so heißt, war Stephanus. Ihm widerfur, was der Herr Matth. 23, 34 geweissagt. Bei seinem Tode stößt die Pfingstgemeinde mit dem fleischlichen Israel zum ersten Male heftig zusammen; ihr Zeugnis wird blutig zurückgewiesen. Aber es verstummt deswegen nicht, es breitet sich nur aus; die *διασπαρέντες*, Apg. 8, 4, gründeten die *διασπορά*, an welche Jakobus 1, 1 seinen Brief richtet; sie sind die *προφῆται*, Jak. 5, 10, welche in Judäa, Samaria, Galiläa umherzogen und das Wort Gottes zu den Juden redeten.

Indem wir so den Gesamtberuf der Gemeinde auf ihre Glieder übergetragen sehen, ergibt sich uns die Weite, in welcher der Begriff des neutestamentlichen Prophetentums zu fassen ist. Er entspricht genau der Grundstelle 5 Mos. 18, 18 f., und gilt daher nicht bloß, wie Coccejus u. a. wollten, von denen, welche die alttestamentliche Prophetie interpretirten, auch nicht bloß von solchen, die Zukünftiges vorhersagten, das eintraf, wie z. B. Agabus Apg. 11, 28 und 21, 10, oder Paulus ib. 13, 11; 20, 29 f.; 27, 22, sondern in dem allgemeinen

Sinne, den etwa Philo (de praemiis et poenis) ausdrückt: ἑρμηνεὺς γάρ ἐστιν ὁ προφήτης ἔνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεκτέα τοῦ θεοῦ. Prophet ist, wer vom Geiste Gottes, näher hier vom Geiste Jesu Christi, zum Organ der Mitteilung der Heilswarheit erwält, mit dem besonderen χάρισμα der geisterfüllten Rede ausgerüstet und solchergestalt erleuchtet wird, dass sein Zeugnis mit überfürender Macht der Warheit sich den Hörern als Gottes Wort beweiset, 2 Kor. 2, 14—17. Die prophetische Erleuchtung erstreckt sich auf Inhalt und Form der Rede (Matth. 10, 19. 20). Sie schließt die selbstbewusste Tätigkeit der Propheten nicht aus, sondern ein, 1 Kor. 14, 32, steigert aber dieselbe über das natürliche Maß des Wissens und Vermögens und macht sie den höheren Absichten des heil. Geistes dienstbar. Der Zweck der Prophetie ist die Erbauung der Gemeinde, 1 Kor. 14, 4, und zwar muss auch dieser Zweck im weitesten Umfange verstanden werden. Die Sendung des Barnabas und Saulus Apg. 13, 2 zur ersten Missionsreise, ihre Abordnung nach Jerusalem, ib. 15, 2, vgl. Gal. 2, 2, um daselbst wegen der Frage von der Beschneidung mit den Aposteln und Ältesten zu verhandeln, fallen ebenso unter denselben, wie „die Offenbarung Jesu Christi, die ihm Gott gegeben hat, seinen Knechten zu zeigen, was in der Kürze geschehen soll", Offenb. Joh. 1, 1, und wie die Wirkung der prophetischen Rede in den täglichen Gemeindeversammlungen nach 1 Kor. 14, 24 f., wo Ungläubige, durch das lebendige und kräftige Wort Gottes in ihrem Gewissen getroffen und überwunden, der Warheit die Ehre geben und bekennen müssen, dass Gott warhaftig inmitten dieser Gemeinden sei. Das aber scheint aus diesen im Neuen Testamente angegebenen Zweckbestimmungen auch hervorzugehen, dass die Prophetie zunächst der Gründungszeit der Kirche angehört, in welcher einerseits der neu in die Welt eintretende Glaube besonderer Leitung und Unterstützung durch den Geist Christi bedurfte, und andererseits das geschriebene Wort der Apostel teils noch nicht vorhanden, teils noch nicht in allgemeinen Gebrauch übergegangen war.

Insbesondere werden uns als Männer prophetischen Berufes in der Apostelgeschichte namhaft gemacht: Kap. 11, 27 Agabus, der mit anderen Gliedern der jerusalemischen Gemeinde nach Antiochien kam und dort aus Eingebung und Trieb des Geistes die große Teuerung weissagte, welche unter den Prokuratoren Cuspius Fadus und Tiberius Alexander 44—45 nach Chr. ausbrach (Jos. Antiqu. 20, 4, 2); der kurz vor Pfingsten 59 im Hause des Diakons Philippus zu Cäsarea erschien, um dem Apostel Paulus das seiner in Jerusalem wartende Schicksal zu verkündigen, Kap. 21, 10, 11; — sodann Kap. 13, 1 die Propheten und Lehrer der antiochenischen Gemeinde Barnabas, Symeon Niger, Lucius von Cyrene, Manaën, der σύντροφος des Tetrarchen Herodes, und Saulus, aus deren Kreis die Aufforderung ergeht, Barnabas und Saul auszusondern zu dem Werke, dazu der hl. Geist sie berufen hatte; — Propheten waren ferner Judas und Silas, die mit Barnabas und Paulus nach Antiochia geschickt wurden, um den Inhalt des Briefes der Muttergemeinde, Kap. 15, 23—29, mündlich zu bekräftigen, und von denen Silas (V. 34) in Antiochia blieb, bald darnach Paulus' Begleiter auf der zweiten Missionsreise wurde (V. 40, Kap. 16, 19 ff.), neben dem Apostel in der Aufschrift der zwei Briefe nach Thessalonich, 1 Petr. 5, 12 aber als Überbringer dieses Rundschreibens an die Gemeinden Kleinasiens genannt wird (falls die durch 1 und 2 Thess. 5, 1; 2 Kor. 1, 19 nahe gelegte Annahme, dass Silvanus nur andere Form für Silas sei, richtig ist); — prophetisch begabt waren endlich die vier jungfräulichen Töchter des Philippus, Kap. 21, 9.

Aber weit über diese einzelnen Personen hinaus war das Charisma der Prophetie allenthalben in den Gemeinden der apostolischen Zeit verbreitet. Wo Paulus in seinen Briefen auf die Ausstattung der Kirche mit Gaben, Ämtern, Kräften zu sprechen kommt: Röm. 12, 6—8; 1 Kor. 12—14; Eph. 4, 11; 1 Thess. 5, 20, erwänt er die Propheten, und zwar 1 Kor. 12, 28 und Eph. 4, 11 an zweiter Stelle, unmittelbar nach den Aposteln, mit welchen er sie Eph. 2, 20 als die menschlichen Träger und Grundvesten des Hauses Gottes zusammenfasst. Er unterscheidet, wenn auch vielleicht nicht die Personen, so doch die Gabe der

Weissagung bestimmt von den Evangelisten, Hirten, Lehrern; wie denn das χάρισμα des Timotheus (1 Tim. 1,18; 4, 14; 2 Tim. 1, 6) nicht die Prophetie, sondern ihm διὰ προφητείας durch ἐπίθεσις χειρῶν der Presbyter von Lystra und Pauli selbst verliehen war und in der διδασκαλία bestand. Waren die Evangelisten freiwillige Boten, die das Wort vom Heil aus den größeren Städten, wo sich die Hauptgemeinden bildeten, hinaus in die Nachbarorte trugen, widmeten die Hirten sich der Leitung der Gemeinden, wozu ihnen die Gabe der κυβέρνησις eigen war, besorgten die Lehrer den nötigen genaueren Unterricht der neu zugehenden Taufbewerber (Katechumenen) und die Erörterung und Lösung auftauchender Lehrfragen, vereinigten die Apostel je nach Bedarf alle diese Funktionen in ihrem Verhältnis zur Gesamtkirche, so blieb den Propheten immerhin ihr eigentümliches Tätigkeitsgebiet vorbehalten.

Wie ihre Tätigkeit in den Gemeinden sich vollzog, davon geben uns die in der Apostelgeschichte berichteten schon erwänten Vorkommnisse im Zusammenhalt mit den Anordnungen Pauli 1 Kor. 14 hinreichenden Aufschluss. Paulus stellt unter den geistlichen Gaben die Prophetie obenan um ihres hervorragenden Nutzens willen, 1 Kor. 14, 1. Sie gereicht den Hörern zur Erbauung, zur Ermanung, zum Trost, ib. V. 3. Insbesondere ist sie der Glossolalie vorzuziehen (V. 5) wegen ihrer unmittelbaren Verständlichkeit; denn die prophetische Rede geht durch den νοῦς des Redenden hindurch und wendet sich an den νοῦς des Hörers v. 19. So hält es der Apostel für angemessen, dass in der gottesdienstlichen Versammlung je zwei bis drei Propheten auftreten und nacheinander sprechen (v. 29—33), was der Geist des Herrn ihnen gibt. Dass keine Unordnung dabei entstehe, nicht zwei zugleich das Wort nehmen, dafür bürgt einmal, dass die Propheten ihrer Gabe mächtig sind (V. 32), dann dass ihre Tätigkeit unter göttlicher Aufsicht und Leitung steht (V. 33). Ausgeschlossen vom öffentlichen Sprechen, also auch vom Weissagen, sind die Frauen (V. 34 .35).

Über den Inhalt der weissagenden Reden, die so in Korinth und anderwärts stattfanden, ist uns näheres nicht bekannt. Es begreift sich aber leicht, wie vieles bei der Schnelligkeit, womit z. B. Paulus seine Gemeinden sammelte und die eben gesammelten — man denke an Philippi, Thessalonich, Galatien — wider verlassen musste, zu tun übrig blieb, um den ausgestreuten Samen des Evangeliums zur Entwicklung und zur Reife zu fördern, wie die mitgeteilten Heilstatsachen, das Fundament des christlichen Gemeinglaubens, der Ausdeutung und Befruchtung bedurften, um ihren Reichtum an Lehre und Trost den Gläubigen zu erschließen. Das Verhältnis der Arbeit, welche Paulus und welche Apollos in Korinth (1 Kor. 3, 5—8) verrichteten, gibt uns etwa ein Bild der Art und Weise, wie die prophetische an die apostolische Predigt sich anreihte. Die Ausfürungen einzelner Lehrstücke in den paulinischen Briefen (Röm. 8; 1 Kor. 15), die Behandlung alttestamentlicher Weissagung und Geschichte in den Predigten des Petrus (Apg. 2), des Paulus (Apg. 13) zeigen ungefär an, in welcher Richtung die prophetische Rede ihre Wirksamkeit entfaltete und ihren Zweck erfüllte. —

Neben der regelmäßigen Verwendung des prophetischen χάρισμα im Gottesdienste geschah, in außerordentlichen Fällen, besondere Offenbarung des göttlichen Willens durch Wirkung des heiligen Geistes, wie solche Paulus teils direkt, Apg. 22, 17—21; 16, 6. 7. 9; 18, 9; 27, 23 f., teils durch andere, 13, 2; 15, 2 (Gal. 2, 2); 20, 23; 21, 4. 11, empfing, vgl. auch 2 Petr. 1, 14. Um die Lauterkeit und den göttlichen Ursprung solcher Mitteilungen und der gewönlichen Weissagung zu prüfen, war der Kirche die Gabe der διάκρισις πνευμάτων, 1 Kor. 12, 10, verliehen, welche der Prophetie ib. 14, 29 zur Seite ging und deren Kanon 1 Joh. 4, 1—3 festgestellt ist (vgl. Herm. Pastor lib. II, Mand. XI). Weist diese apostolische Regel der Geisterprüfung darauf hin, dass die warnenden Worte Jesu, Matth. 7, 15. 22; 24, 4 f. 23 f., schon frühzeitig eintrafen (Apg. 20, 30; Offb. Joh. 2, 20), so hat die Apokalypse des Johannes sicherlich die Bestimmung, den Schlussstein der neutestamentlichen Prophetie zu bilden und gegen alle derartige Verfürung bis zur Widerkunft des Herrn der Kirche als

Schutzwehr zu dienen. Denn nach dem Hinscheiden der Apostel trat die Prophetie allmählich zurück hinter den Gebrauch der hl. Schrift Neuen Testaments, welche von da an und bis heute Quelle und Norm der göttlichen Warheit für die Gläubigen ist. Irenäus beruft sich zwar noch II, 32 auf die Fortdauer des Charisma: „οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικάς“ (aus Euseb. hist. eccl. V, 7); aber er selbst schon bedient sich zur Widerlegung der Gnostiker der neutestamentlichen Schriften und der in den apostolischen Gemeinden bewarten Tradition. Die montanistische Bewegung des 2. Jarhunderts erzeugte in der Kirche ein ganz natürliches Misstrauen gegen neue Propheten, ein Misstrauen, welches wir zur Zeit der Reformation bei Luther (wider die himmlischen Propheten) wider erwachen sehen, welches auch durch die irvingianischen Regungen unserer Tage nicht beseitigt, sondern nur verstärkt wird. Für die Endzeit sind der Gemeinde des Herrn noch die zwei Zeugen (Offb. Joh. 11) verheißen; allein auch deren Wert wird weniger in der Kirche als an der Welt ausgerichtet. Den Gläubigen muss das feste prophetische Wort (2 Petr. 1, 19) genügen, das als ein Licht in diesem dunklen Ort uns scheinet bis zum Anbruch des vollen Tages.

Litteratur: Die in der 1. Auflage der Encyklopädie angefürte Abhandlung: De illis qui prophetae vocantur in Novo Foedere ist nicht von Mosheim selbst, sondern eine unter dessen Auspizien von Gottlieb Christian Elend 1732 in Helmstädt verfasste und verteidigte akademische Dissertation. **Karl Burger.**

Prophetentum des Alten Testaments. Die Aufgabe des alttestamentlichen Prophetentums und die Bedeutung desselben in der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte wird im allgemeinen aus dem erkannt, was 5 Mos. 18, 9—22 über die Einsetzung des Prophetentums gesagt wird. Wie Moses vor seinem Scheiden einen neuen Träger der exekutiven Gewalt im Gottesstate in der Person des Josua bestellt und für den Fall der Einfürung des Königtums das Erforderliche angeordnet hat (17, 14 ff.), so soll mit dem Abtreten des Gesetzgebers auch die Offenbarung des göttlichen Willens nicht abgeschlossen sein, vielmehr die Sendung neuer Offenbarungsorgane in Aussicht stehen. Denn das Volk, das in die Bundesgemeinschaft mit dem lebendigen Gotte gestellt ist, darf nicht einer Ratlosigkeit anheimgegeben werden, die ihm Anlass geben könnte, zu der in allen ihren Formen schwer verpönten heidnischen Mantik seine Zuflucht zu nehmen. Vielmehr wenn das Heidentum vergeblich Himmel und Erde durchsucht, um deutungsfähige Zeichen des göttlichen Rates zu erlangen, soll Israel durch klares Wortzeugnis der Kunde desselben teilhaftig werden. (Vgl. 4 Mos. 23, 21, s. Hengstenberg z. d. St.) Und da das Volk die Schrecken der Gotteserscheinung nicht zu ertragen vermöchte, will Jehovah durch Menschen mit ihm verkehren, indem er aus der Mitte des Volkes immer wider Männer wie Moses erweckt, in deren Mund er seine Worte legt und die darum als Vertreter Jehovahs von dem Volk für ihr Zeugnis unverbrüchlichen Gehorsam zu fordern haben. Der häufigste Name dieser Gesandten und Dolmetscher Jehovahs ist נָבִיא, von dem Verbalstamm נָבָא, der wie der verwandte נָבַע (vgl. auch נוּב, נָבַךְ u. a.) ursprünglich „hervorquellen“, „hervorsprudeln“ bedeutet und dann auf die aus erfülltem Innern hervorbrechende, überwallende Rede übergetragen wird. Erläuternd für den Begriff des נָבִיא ist 2 Mos. 7, 1 vgl. mit 4, 16; wenn es an der einen Stelle heißt, Aaron solle für Moses reden und ihm als „Mund“ dienen, so wird dies in der andern so ausgedrückt, Aaron solle נָבִיא, d. h. Sprecher, des Moses sein. [Siehe das Nähere über Form und Bedeutung des Wortes נביא sowie über die Benennungen, welche den Propheten als Seher bezeichnen und so seine rezeptive Tätigkeit ausdrücken, v. Orelli, Altt. Weissag. v. d. Vollendung des Gottesreiches S. 6 ff.] — Die prophetische Sendung ist nicht wie der priesterliche Beruf Stammes- oder Familienprärogative; sie ist, wenn auch später eine gewisse äußere Succession für die Prophetie sich bildete, doch nicht gebunden

an ein äußeres Institut. Der 5 Mos. 18, 15 gebrauchte Ausdruck „Jehovah wird erwecken“ (יָקִים, vgl. Am. 2, 11; Jer. 6, 17), der ebenso von den Schopheten zu stehen pflegt (Richt. 2, 16. 18; 3, 9. 15 u. a.), weist auf die Freiheit der göttlichen Berufung hin, die übrigens ihre Auswal — was widerholt (V. 15: „aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern“, ebenso V. 18) mit Nachdruck erklärt wird — an das Bundesvolk binden will. Doch soll das Prophetentum darum nicht außer geschichtlichen Zusammenhang gestellt sein. Wenngleich der Prophet wie Moses das Wort Jehovahs unmittelbar empfängt, also nicht Jünger des Moses, sondern לִמּוּד י"י (vgl. Jes. 50, 4), unmittelbareres Organ Jehovahs ist, so liegt doch in V. 15 f. und 18 f. zugleich, daſs er anknüpft an Moses und die diesem gegebene Offenbarung fortsetzt. Soll doch nach 13, 2—6 der Prophet seine göttliche Sendung nicht sowol durch Zeichen und Wunder, zu deren Vollbringung auch ein falscher Prophet die Macht empfangen kann, als durch das Bekenntnis des Gottes beglaubigen, der Israel aus Ägypten erlöst und ihm das Gesetz gegeben hat. Weiter soll, was der Prophet redet, kommen (יָבֹא 18, 22), soll also das prophetische Wort sich legitimiren durch geschichtliche Erfüllung. In ersterer Beziehung soll das Prophetentum, wärend es selbst in die Ordnungen des Gesetzes hineingestellt ist, der toten Überlieferung der gesetzlichen Satzungen wehren, indem es die Forderungen des göttlichen Willens je nach dem Bedürfnisse der Zeit und in der Frische eines immer neu ergehenden Gottesworts dem Volke verkündigt. In zweiter Beziehung soll das Prophetentum dem Volke stets Licht über seine Zukunft geben, ihm zur Warnung oder zum Troste die göttlichen Geschichtsratschlüsse enthüllen (vgl. Am. 3, 7), auch hierin wider das Zeugnis der Thora fortsetzend, die ja nicht bloß die göttlichen Forderungen an das Volk, sondern auch das Gesetz der göttlichen Fürung desselben und das Endziel der göttlichen Reichswege geoffenbart hat (3 Mos. Kap. 26; 5 Mos. Kap. 28—30; 32). In beiden Beziehungen ist die Prophetie eine der höchsten Gnadenerweisungen, die Gott seinem Volke erzeigt; sie wird in gleiche Linie mit der Erlösung aus Ägypten und der nachherigen Fürung des Volks gestellt (Am. 2, 11; Hos. 12, 10 f.). Wenn für die heidnischen Völker die persönliche Selbstbezeugung der Götter überwiegend der Vergangenheit angehört, also mehr nur Sache der Erinnerung ist, so ist dagegen in der Prophetie ein fortdauernder lebendiger Verkehr gestiftet zwischen Jehovah und dem Volke, in dessen Mitte er wont und wandelt; weswegen umgekehrt das Verstummen der Prophetie ein Zeichen davon ist, daſs Jehovah von dem Volke sich zurückgezogen hat (Am. 8, 12; Klagl. 2, 9; Ps. 74, 9). — Doch ist hiemit die Beziehung der Prophetie zum Gesetz und ihre Bedeutung für den Fortschritt der alttestamentlichen Religionsökonomie noch nicht vollständig bezeichnet; beide werden erst genügend erkannt, wenn neben dem prophetischen Wort auch die prophetische Geistesausrüstnng und das prophetische Leben ins Auge gefaſst werden. Das mosaische Gesetz, das den Israeliten in allen seinen Lebensverhältnissen einem absolut gebietenden Gotteswillen unterwirft, hat allerdings nicht sein Absehen bloß auf eine äußerliche Heiligung gerichtet; eben weil es auf das ganze Dasein des theokratischen Bürgers sich erstreckt, fordert es das Innerliche wie das Äußerliche, ja es läſst selbst in den scheinbar äußerlichsten Ceremonialgeboten überall die nach innen zielende Pädagogie unschwer erkennen. Aber das Gesetz wird zum bloß äußerlichen Statut, das als dräuender, zwingender Buchstabe dem Volke gegenübertritt, durch die Unempfänglichkeit des letzteren. Erst der künftigen Heilszeit wird (5 Mos. 30, 6) die Gottestat der Beschneidung des Herzens vorbehalten, vermöge welcher dem göttlichen Sollen auf Seiten des Volks ein lebenskräftiges Wollen, die Liebe Gottes von ganzem Herzen und von ganzer Seele entsprechen wird. Den Weg zu diesem Ziel bant die Prophetie nicht nur dadurch, daſs sie weissagend auf dasselbe hinausweist, sondern auch durch die göttliche Geistesausrüstung, auf der sie selbst beruht. Unter den Geistesgaben, durch welche Jehovah zu den verschiedenen Berufsarten, welche der Dienst seines Reiches erfordert, befähigt (vgl. 2 Mos. 31, 2 ff.; 4 Mos. 27, 18 u. s. w.), ist die Gabe der Prophetie diejenige, welche einen unmittelbaren persönlichen Ver-

kehr zwischen Gott und dem Menschen stiftet, vermöge dessen der Mensch nicht nur Genosse des göttlichen Rates wird (Am. 3, 7), sondern auch selbst sich in seinem Innern wie umgewandelt, als einen neuen Menschen weiß (1 Sam. 10, 6. 9). So bildet die Prophetie eine relative Anticipation jener Einigung des göttlichen und menschlichen Willens, welche das Ziel der Offenbarung ist. Die Prophetie ist selbst eine Realweissagung auf die *καινὴ κτίσις* des neuen Bundes. Darauf zielt das Wort des Moses 4 Mos. 11, 29: „o daſs doch das ganze Volk Jehovahs Propheten wären, daſs Jehovah seinen Geist über sie gäbe!“ Eben darum wird die Geistesausgießung, durch welche die künftige Heilsgemeinde, in der alle unmittelbar von Gott gelehrt sind und sein Gesetz als heiligende Lebenskraft in sich tragen (Jer. 31, 34), ins Dasein gerufen wird, als ein Allgemeinwerden der Prophetie geschildert. — Nach diesen allgemeinen Sätzen über das Wesen und die Bedeutung des Prophetentums ist nun im Folgenden ein Überblick über die geschichtliche Entwicklung desselben zu geben, wogegen alle auf die Weissagung im engeren Sinne sich beziehenden Erörterungen, wohin auch die nähere Bestimmung der psychischen Form der Prophetie oder des prophetischen Bewuſstseins gehört, dem Art. „Weissagung“ vorbehalten sind.

Der geschichtliche Ursprung der Prophetie knüpft sich an die Gründung der Theokratie (vgl. Jer. 7, 25). Ist doch **Moses**, obwol er als Vermittler der grundlegenden Gesetzesoffenbarung und als Verwalter des ganzen göttlichen Haushaltes, sowie vermöge des ihm eigentümlich zukommenden höheren Gottschauens über allen Propheten steht (4 Mos. 12, 6—8), eigentlich selbst der Anfänger des Prophetentums (vgl. 5 Mos. 34, 10; Hos. 12, 14). Und zwar heißt er Prophet nicht bloß in dem weiteren Sinne, in welchem der Name נָבִיא schon von den Patriarchen (1 Mos. 20, 7; Ps. 105, 15) gebraucht wird, weil Gottes Wort an und durch sie ergangen war, sondern in spezieller Bedeutung, sofern er der Geistesausrüstung, die den Propheten macht, teilhaftig ist (4 Mos. 11, 25). Wenn nämlich die Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung von der Theophanie zur Inspiration fortschreitet, so findet bei Moses neben jener bereits auch diese statt, wogegen später die Theophanie mehr und mehr zurücktritt. Neben Moses wird auch seine Schwester **Mirjam** 2 Mos. 15, 20 als נְבִיאָה erwänt, was auf keinen Fall bloß durch Dichterin oder Sängerin erklärt werden darf, da Mirjam 4 Mos. 12, 2 ausdrücklich die Ehre für sich in Anspruch nimmt, daſs Jehovah durch sie rede. **Josua**, den der Siracide 46, 1 als *διάδοχος Μωυσῆ ἐν προφητείαις* bezeichnet, wird nie נָבִיא genannt. Überhaupt erscheint in den ersten Jarhunderten nach Moses die Prophetie nur sporadisch; sie ist noch nicht zu einer Macht im Volke geworden. Mit dem Schophetentum ist sie geeinigt in der Person der **Debora**, welche Richt. 4, 4 Prophetin heißt, weil (vgl. V. 6 u. 14) Jehovahs Wort durch sie ergeht. Außerdem erwänt das Buch der Richter (da unter dem מַלְאַךְ יה' 2, 1 schwerlich eine menschliche Persönlichkeit zu verstehen ist) nur noch 6, 7 ff. einen Propheten, der wärend des midianitischen Drucks sich erhob, Israel an seine Erlösung aus Ägypten erinnerte und es um seiner Abgötterei willen strafte. Weiter erscheint 1 Sam. 2, 27 ein „Mann Gottes“, der ganz in der Weise der späteren Propheten das Strafamt an dem Hohepriester Eli und seinem Hause übt. Daneben muſs es, wie sich aus 1 Sam. 9, 9 erraten läſst, noch da und dort Seher (רֹאֶה, wie man sie damals statt נָבִיא zu nennen pflegte) gegeben haben, bei denen man auch in Privatangelegenheiten den göttlichen Rat erfragte; eine umfassendere Wirksamkeit kann aber bei diesen nicht vorausgesetzt werden. Daſs, wie vermutet worden ist, die Prophetencönobien schon vor Samuel bestanden haben, nämlich in der Form asketischer Vereine, die wärend der Zerrüttung des theokratischen Lebens sich in die Stille zurückzogen und etwa als Nasiräer Gott dienten, ist möglich, läſst sich aber aus Am. 2, 11 nicht erweisen. Im allgemeinen ist es noch für die Zeit des Eli charakteristisch, daſs, wie 1 Sam. 3, 1 gesagt wird, „Jehovahs Wort selten war in jenen Tagen und Gesichte nicht verbreitet waren“. Eine durchgreifende und zusammenhängende Wirk-

samkeit der Propheten beginnt erst mit Samuel, der deshalb als der eigentliche Begründer des alttestamentlichen Prophetentums zu betrachten ist (vgl. Apg. 3, 24). Es war jene außerordentliche Zeit, da mit der Beseitigung der Bundeslade die Stiftshütte ihre centrale Bedeutung eingebüßt hatte, die Wirksamkeit des Hohepriestertums suspendirt war, und nun die Mittlerschaft zwischen Gott und dem Volke ganz in der Person des gottbegeisterten Propheten ruhte. Wärend die Schranken der alten Kultusordnungen durchbrochen sind, bekommt Israel es zu erfaren, dass Jehovah seine hilfreiche Gegenwart nicht an das bisherige Vehikel seiner Einwonung unter dem Volk gebunden habe, vielmehr überall, wo man mit Ernst ihn sucht, als Heilsgott zu finden sei. Von welcher mächtigen geistigen Bewegung damals das Volk ergriffen wurde, — davon zeugt die große Zal der Propheten, die alsbald um Samuel sich scharen und die sogenannten **Prophetenschulen** bilden. Über diese merkwürdigen Institute, in denen die Späteren alles Mögliche, bald Mönchsklöster, bald Geheimbünde, bald — und dies ist die verbreitetste, in der gewönlichen Benennung „Prophetenschulen" sich ausprägende Ansicht — Lehranstalten gesehen haben *), finden sich in den historischen Büchern des A. T. Notizen bloß in der Geschichte Samuels und dann erst wider in den Berichten über die Wirksamkeit des Elia und Elisa. Ob dieselben in der Zeit zwischen Samuel und Elia fortwärend bestanden, oder ob sie (wie Keil angenommen hat) durch Elia neu gestiftet wurden, läßt sich zwar nicht sicher entscheiden, doch ist das Erstere weit warscheinlicher, da der geschichtliche Zusammenhang, der von Samuel an in der Wirksamkeit des Prophetentums sich verfolgen lässt, bei ununterbrochener Fortdauer dieser Stützen sich am leichtesten erklären lässt, auch die große Zal von Propheten, die nach 1 Kön. 18, 13 beim Auftreten des Elia vorhanden gewesen sein muss, auf die Existenz jener Vereine hinweist. Jedenfalls aber müssen, da die Abzweckung der Prophetenschulen und, wie es scheint, auch ihre Einrichtung unter Samuel und in der Zeit des Elia eine verschiedene war, die beiderseitigen Relationen auseinandergehalten werden. — Zuerst begegnen wir 1 Sam. 10, 5—12 einem Verein (חֶבֶל) von נביאים, die mit Musik von der Höhe (בָּמָה) Gibeas im Stamm Benjamin herabsteigen und weissagen. Saul, der, von Samuel gesandt, ihnen begegnet, wird selbst von der Macht des prophetischen Geistes ergriffen und fängt an zu weissagen. Dass diese Propheten auf der Höhe zu Gibea auch ihren Wonsitz gehabt, ist nicht gesagt; sie können

---

*) Wenn Hieronymus in ihnen die ersten Mönchsklöster erblickte (s. die betr. Stellen bei **Vitringa de synag. vet., ed. II, p. 351**), so sehen dagegen die Rabbinen in ihnen בָּתֵּי מִדְרָשׁ (s. die Notizen bei **Alting, Historia academiarum hebraearum**, in den akademischen Dissertationen im 5. Bd. seiner Werke S. 242 ff.). Änlich fassten die meisten der Spätern dieselben als eine Art von Kollegien, in denen, wie Vitringa a. a. O. S. 350 sich ausdrückt, **philosophi et theologi et theologiae candidati** sich befanden, **scientiae rerum divinarum sedulo incumbentes sub ductu unius alicujus doctoris.** Ebenso bezeichnet Hering (Abhandlung von den Schulen der Propheten, 1777, S. 34 f.) sie als Schulen, um geschickte Lehrer des Volkes, würdige Vorsteher des Gottesdienstes und rechtschaffene Vorsteher der Kirche darin zu erziehen; es seien in ihnen Dinge vorgetragen worden, welche nach damaliger Ansicht der künftige Lehrer des Volkes, der Priester und Levit, um den Pflichten seines Standes gehörig nachzukommen, zu wissen nötig hatte. Hering trat mit dieser Ansicht besonders den Deisten entgegen, welche, wie sie die Propheten des A. T.'s vorzugsweise unter den Gesichtspunkt von Freidenkern stellten, in diesem Lichte auch die Prophetenschulen zu betrachten liebten. Sie waren z. B. nach Morgan nicht bloß Sitze wissenschaftlicher Aufklärung, in denen man Geschichte, Rhetorik, Poetik, Naturwissenschaften, vor allem aber Moralphilosophie studirte, sondern sie dienten namentlich auch dem Zweck politischer Opposition. (Vgl. Lechler, Gesch. des engl. Deismus, S. 380 f.; Hering S. 21.) Neuere verglichen sie nach Tennemanns Vorgang mit der pythagoreischen Gesellschaft. Die Ansicht, welche in ihnen eigentliche Unterrichtsanstalten sieht, vertritt auch Herzfeld (Gesch. des Volkes Israel, Bd. 2, S. 4). Nach ihm soll Samuel dort Jünglingen die reine Jahveidee und die vaterländische Geschichte vorgetragen haben, in der zweifachen Absicht, die Mehrzal von ihnen bloß zu erleuchteten Jahvebekennern, welche, ihren heimischen Kreisen zurückgegeben, sehr heilsam auf sie einwirken würden, die begabtesten darunter aber zu wirklichen Propheten auszubilden.

auch auf einer Wallfart zu der genannten Anbetungsstätte begriffen gewesen sein (anders Thenius z. d. St.). Weiter finden wir 1 Sam. 19, 19 ff. eine Versammlung (לַהֲקָה) weissagender Propheten, an deren Spitze Samuel steht, bei Rama בְּנָוֹית (Keri בְּנָיוֹת), welcher letztere Ausdruck eine aus mehreren Behausungen bestehende Wonstätte bezeichnet und demnach auf ein Prophetencönobium hinzuweisen scheint. Auch in jener Versammlung werden zuerst die Boten Sauls, dann dieser selbst wider von dem prophetischen Geiste ergriffen, was sich bei Saul in einem konvulsivischen Zustande äußert. An eine eigentliche Schule kann man hier nach einfacher Auffassung des Berichtes noch nicht denken; es ist wol zu beachten, daſs von Propheten (נְבִיאִים), die um Samuel versammelt sind, die Rede ist, nicht, wie an späteren Stellen, von Prophetensönen (בְּנֵי נְבִיאִים), welche vor ihrem Meister sitzen (s. 2 Kön. 4, 38; 6, 1 und Keil und Thenius zu diesen Stellen). Wir haben in jener Prophetenversammlung wol eher einen durch freien Zug des Geistes zusammengefürten Verein zu sehen, als dessen Abzweckung die Pflege der durch gemeinschaftliche heilige Übungen mächtig zu fördernden prophetischen Begeisterung zu betrachten ist, wobei zugleich angenommen werden darf, daſs Samuel in jener Zeit, in der das der Bundeslade beraubte Heiligtum nicht mehr das Centrum der Theokratie war, dem mächtig angefachten religiösen Leben des Volkes einen neuen Heerd gründen wollte. Die außerordentlichen Erscheinungen, in denen der prophetische Geist sich äußert, und den unwiderstehlich überwältigenden Einfluſs, den er auf jeden, der in seinen Kreis kommt, ausübt, hat dieses Auftreten der Prophetie mit der ersten Frische verwandter Geistesbewegungen gemein (vgl. z. B. 1 Kor. 14, 24. 25). Daſs, wie früher von Einigen angenommen wurde, zum Prophetenverein in Rama vorzugsweise Leviten gehört haben, davon ist keine sichere Spur. Ein Abstammungsvorrecht fand hier auf keinen Fall statt, wie dies auch 1 Sam. 10, 12 angedeutet ist. In dieser sehr verschieden erklärten Stelle sind die Worte: „wer ist ihr Vater?“ schwerlich zu fassen: „wer ist ihr Vorsteher?“, was hier eine höchst müßige Frage wäre, sondern auf die Frage V. 11: „was ist dem Sone des Kis geschehen?“ erfolgt als Antwort die Gegenfrage: „wer ist denn ihr Vater?“ d. h. haben denn jene den prophetischen Geist kraft eines Geburtsprivilegiums? Daſs sich in jenem Prophetenverein auch Leviten befanden, ist allerdings mit Warscheinlichkeit anzunehmen, nicht bloß, weil Samuel selbst Levite war, sondern besonders mit Rücksicht auf den Umstand, daſs die Pflege der heiligen Musik, die nach den oben angefürten Stellen in dem Prophetencönobium stattfand, von David an in die Hände levitischer Familien gelegt ist, deren Sangmeister als gottbegeisterte Männer selbst auch נְבִיאִים heißen (1 Chron. 25, 1 ff.). Jedenfalls ist anzunehmen, daſs zu dem Aufschwung, den seit David (der in naher Verbindung mit dem Prophetenverein zu Rama stand, ja nach 1 Sam. 19, 18 eine Zeit lang daselbst sich aufhielt) die heilige Lyrik genommen hat, vorzugsweise auch die Prophetenschulen beitrugen, wenngleich die Pflege von Musik und Gesang keineswegs direkter Zweck jener Vereine war, vielmehr teils zur Zubereitung der Seele, um die göttliche Stimme zu vernehmen (vgl. 2 Kön. 3, 15), teils als Vehikel für die Äußerung der prophetischen Begeisterung diente. Daſs ferner in jenem Cönobium zu Rama auch die heilige Litteratur gepflegt wurde, ist warscheinlich, denn one Zweifel beginnt mit Samuel das prophetische Schrifttum und zwar zunächst als theokratische Geschichtschreibung. (Vgl. 1 Chron. 29, 29 und was Thenius zu 1 Sam. 19, 19; 22, 5 über die Spuren von in der Prophetenschule gemachten Aufzeichnungen der Geschichte Davids bemerkt hat.) Schon damals mag der Grund gelegt worden sein zu dem durch die folgenden Jarhunderte herab von Propheten verfaſsten großen Geschichtswerke, das in den Büchern der Könige so häufig als Quelle citirt wird und, wenn auch überarbeitet, noch dem Chronisten vorlag *).

*) In Bezug auf die hier nicht näher zu erörternde Streitfrage, wie sich die in den BB. der Chronik unter dem Namen von Propheten citirten Schriften (Worte des Sehers Samuel,

Wie die Geschichtschreibung mit dem prophetischen Beruf zusammenhing, wird weiter unten erhellen. — Sonst läſst sich über die innere Einrichtung der Prophetenschulen oder, da das Vorhandensein eines anderen Cönobiums außer dem zu Rama nicht zu erweisen ist, des Prophetenvereins in Samuels Zeit in Ermangelung aller weiteren Notizen nichts sagen. Daſs es sich bei demselben nicht um ein beschauliches Leben in der Abgeschiedenheit von der Welt handelte, dafür zeugt die öffentliche Wirksamkeit, welche das Prophetentum von jetzt an ausübt. Diese Wirksamkeit bestimmt sich, nachdem Samuel das Königtum gegründet und hierauf die bis dahin gehandhabte richterliche und exekutive Gewalt niedergelegt hat, als die des Wächteramts der Theokratie, weshalb die Propheten als die צֹפִים oder מְצַפִּים bezeichnet werden (Mich. 7, 4; Jer. 6, 17; Ezech. 3, 17; 33, 7). Und zwar erstreckt sich der prophetische Wächterberuf teils auf das Volk im ganzen, teils im besonderen auf die theokratischen Ämter, namentlich auf das Königtum, dessen Beaufsichtigung nach dem theokratischen Prinzip nicht einer Volksvertretung, sondern nur unmittelbaren Organen Jehovahs anheimgegeben sein kann. Die Wege des Volks und seiner Leiter nach ihrer Angemessenheit an das göttliche Gesetz zu prüfen (vgl. z. B. Jer. 6, 27), überall auf die Anerkennung der Majestät und Alleinherrlichkeit Jehovahs mit unerbittlichem Ernste zu dringen, wider jeden Abfall von Ihm, wider jede Untreue gegen seine Ordnungen vor Hohen und Niederen, namentlich aber vor den theokratischen Amtsträgern rückhaltslos zu zeugen, den gegen das göttliche Wort sich Verstockenden das Gericht zu verkündigen, nach Umständen selbsttätig zur Vollstreckung desselben einzugreifen, auf der anderen Seite, wenn menschliche Hoffnung geschwunden ist, Rettung und Heil zu verheißen, überhaupt immer den Blick auf den Herrn, von dem Israel Alles zu hoffen und Alles zu fürchten hat, und auf seine heiligen Reichswege gerichtet zu erhalten, das ist es, was man unter der politischen Wirksamkeit der Propheten zu verstehen hat, einer Wirksamkeit, die demnach weder mit der von Ministern und Geheimräten, noch mit der von Demagogen, womit der Unverstand so oft die Propheten vergleichen wollte, irgend etwas gemein hat. Ein Stück dieses Wächteramtes ist auch die theokratische Geschichtschreibung, deren Aufgabe ist, die bisherige Fürung Israels im Lichte des göttlichen Heilsrates und der unverbrüchlichen göttlichen Vergeltungsordnung darzustellen, nach dem Maßstabe des Gesetzes die vergangenen Zustände des Volkes, namentlich das Leben und Wirken seiner Könige zu beurteilen, in ihrem Geschicke die Realität der göttlichen Verheißungen und Drohungen nachzuweisen, und durch alles dies den kommenden Geschlechtern zur Warnung und zum Troste in der Geschichte ihrer Väter einen Spiegel vorzuhalten. Dies ist der sogenannte „theokratische Pragmatismus“, ein an sich unverfänglicher Ausdruck, der aber freilich zu gründlichem Miſsverständnis verleiten kann, wenn die Geschichtsanschauung, welche den Propheten vermöge des ihnen erschlossenen Geistesblickes in den Zusammenhang der Dinge gegeben ist, vielmehr die Frucht einer die Geschichte für subjektive Tendenzen zurechtmachenden Darstellungskunst sein soll. — Da die genauere Schilderung des Lebens und Wirkens der einzelnen ausgezeichneteren Propheten besonderen Artikeln zugewiesen ist, so haben wir uns im Folgenden auf die Hervorhebung der

---

des Propheten Nathan, des Schauers Gad, Prophetie Ahia's, Gesicht Jėdi's, Worte des Propheten Semaja, des Sehers Iddo, Schrift Jesaja's u. s. w.) zu den oben erwänten Annalen verhielten, scheint auch mir angenommen werden zu müssen, daſs die ersteren dem Chronisten nicht als besondere Schriften, sondern eben als Bestandteile des letzteren großen Werks vorlagen, was von den Schriften der Propheten Jehu und Jesaja 2 Chron. 20, 34; 32, 32 ausdrücklich gesagt wird. Aber unnatürlich ist die Annahme von Movers u. a., daſs die Chronik die einzelnen Teile des Königsbuches mit den angefürten Prophetennamen nur deswegen bezeichne, weil Nachrichten über die betreffenden Propheten in ihnen vorkommen. Vielmehr betrachtet der Chronist, wie er II, 26, 22 in Bezug auf die von Jesaja herrürende Geschichte des Usia ganz unmiſsverstehbar sagt, die jenem Werke zu Grunde liegenden Bücher als wirklich von Propheten verfaſst.

für den Entwicklungsgang des Prophetentums besonders charakteristischen Züge zu beschränken.

Die Stellung, welche das Prophetentum zum Königtum einzunehmen hat, ist vorgezeichnet in dem Verhalten Samuels gegen Saul, der, da er von der Bevormundung des Propheten sich zu emanzipiren bemüht, das Opfer seines Widerstrebens wird. Die feste Konsequenz, mit der Samuel den König behandelt, der unbeugsame Ernst, mit dem er ihm gegenüber, one natürlichem Mitgefül Raum geben zu dürfen (1 Sam. 15, 11; 16, 1), die Pflichten seines Amtes erfüllt, kehrt überall in der Geschichte des Prophetentums wider, wo es gilt, gegen eine abtrünnige Statsgewalt die Ehre Jehovahs und seines Gesetzes zu vertreten. Ebenso bildet das Wort Samuels 1 Sam. 15, 22 gleichsam das Programm für die Stellung des Prophetentums zum Opferkultus.

Nachdem Samuel an Sauls Stelle David zum König gesalbt hatte, zog er sich für den Rest seines Lebens in die Stille nach Rama zurück. Mit Saul, der, wenn auch noch im Besitz des Thrones, doch nicht mehr als rechtmäßiger König zu betrachten war, hatten die Propheten allen Verkehr abgebrochen (vgl. 28, 6). Dagegen scheint zwischen ihnen und David, so weit es tunlich war, ein Verkehr stattgefunden zu haben; der 22, 5 erwänte, später wider in Davids Geschichte vorkommende Prophet Gad gehörte warscheinlich zu dem Prophetenverein in Rama. Dieses freundliche Verhältnis dauerte wärend Davids Regierung fort; neben Gad erscheint noch der Prophet Nathan (s. über ihn Bd. X, S. 433) in näherer Verbindung mit David, der ihm nach 2 Sam. 12, 25 die Erziehung des Thronfolgers Salomo übertrug. Nach 2 Chron. 29, 25 soll David namentlich bei der Einfürung der gottesdienstlichen Musik von diesen beiden Propheten sich haben leiten lassen. Daneben zeigen aber die Erzälungen 2 Sam. Kap. 12 u. 24 zur Genüge, dass das Prophetentum sein Wächter- und Strafamt dem Könige gegenüber keineswegs vergessen hatte. Wenn Gad 1 Sam. 24, 11 (1 Chron. 21, 9) „Seher Davids“ heißt, so fürt dies nicht auf eine besondere dienstliche Stellung am Hofe in dem Sinne, wie man schon von Hofpropheten als einer Art königlicher Geheimräte geredet hat. Für die Unabhängigkeit des prophetischen Amts zeugt der Umstand, dass gerade in keiner der Stellen, in denen die Beamten Davids und Salomos aufgezält sind (2 Sam. 8, 16; 20, 23; 1 Chron. 27, 32 ff.; 1 Kön. 4, 1 ff.), Propheten vorkommen, obwol dort selbst die Hohenpriester in der Reihe der königlichen Diener erscheinen. Nicht als Propheten in demselben Sinne wie Gad und Nathan sind die von David angestellten Sangmeister zu betrachten, die in der Chronik (I, 25, 1. 5; II, 29, 30; 35, 15) Propheten und Seher genannt werden. Der heilige Gesang, der hervorquillt aus dem vom göttlichen Geist bewegten Innern, kann als ein Warsagen betrachtet werden, weshalb auch David als gottbegeisterter Sänger Prädikate, wie sie der Prophetie zukommen, auf sich überträgt (2 Sam. 23, 1 f.). Die seit Witsius (misc. sacr. I, p. 15) häufig behauptete und häufig bestrittene Unterscheidung des donum und des munus propheticum findet schon hier ihre Anwendung.

Unter Salomo, der unter Mitwirkung des Propheten Nathan auf den Thron erhoben worden war, scheint das Prophetentum längere Zeit in den Hintergrund getreten zu sein; es erhob sich aber gegen das Ende seiner Regierung um so drohender wider den zum Abfall von Jehovah sich neigenden König. Ein Prophet war es one Zweifel, durch den das strafende Gotteswort 1 Kön. 11, 11—13 an Salomo erging, vielleicht derselbe Ahia von Silo, der sodann nach V. 29 ff. dem Jerobeam die Erhebung zum König über die zehn abzutrennenden Stämme Israels ankündigte. Das Verfaren des Ahia ist im vorliegenden Fall demjenigen, welches Samuel gegen Saul eingeschlagen hatte, ganz analog und so wenig als dieses aus selbstsüchtigen Motiven zu erklären, als ob nämlich, wie Ewald (Gesch. Isr. III, 1, erste Aufl., S. 461) meint, das Prophetentum sich wider zum Herrn über das menschliche Königtum habe machen wollen, weil es nicht begriffen habe, dass die Zeit der prophetischen Allgewalt vorüber gewesen sei! Nicht einmal das kann behauptet werden, dass Ahia Jerobeam zur Empörung ermächtigt habe. In Bezug auf Salomo erklärt Ahia V. 34 ausdrück-

lich, dass ihn Jehovah für die Dauer seines Lebens als Fürsten über Israel belassen wolle; und wie sich Jerobeam überhaupt zu benehmen hatte, das konnte er an David lernen, der menschlich betrachtet noch weit mehr Grund hatte, sich gegen Saul zu empören, aber geduldig die göttliche Fürung abwartete, deren Ziel ihm one eigenmächtiges Eingreifen gewiss war (s. Keil z. d. St.). Welches Ansehen übrigens das Prophetentum unter dem Volk noch immer behauptete, zeigt der Umstand, dass, als nach dem Abfall der zehn Stämme Rehabeam zur Widerunterwerfung derselben ein Heer aufbot, das Wort des Propheten Semaja genügte, um das Unternehmen zu vereiteln (1 Kön. 12, 21 ff.; 2 Chron. 11, 2). Der Hauptschauplatz der prophetischen Wirksamkeit ist in den nächstfolgenden Jarhunderten das Zehnstämmereich, dessen Geschichte sich großenteils um den religiös-politischen Kampf des Prophetentums gegen das abtrünnige Königtum bewegt. Dieser Kampf wurde bereits unter Jerobeam dadurch hervorgerufen, dass derselbe, um seinen Thron zu befestigen, die politische Trennung der Stämme auch zu einer religiösen machte und zu diesem Behuf besondere Jehovahheiligtümer mit abgöttischem Bilderdienste aufrichtete. Der in seinem Reiche zerstreut wonenden Priester und Leviten und anderer Bürger, die bei solchem Abfall vom legitimen Heiligtum sich nicht beteiligen wollten, wusste er sich glücklich zu entledigen (2 Chron. 11, 13 ff.). Aber um so gewaltiger war nun der Widerstand, zu dem die Propheten als Rächer der beleidigten Majestät Jehovahs und seines Gesetzes sich erhoben. Einzelne Propheten freilich mögen dabei, dass der Jehovismus Statsreligion blieb und der Bilderdienst in Bethel manche alte gesetzliche Ordnungen bewarte, sich beruhigt oder aus Furcht geschwiegen haben; so jener alte Prophet zu Bethel 1 Kön. 13, 11 ff. (s. die Deutung dieser Erzälung in Hengstenbergs Beiträgen II, 148 f.). Ebensowenig ist zu bezweifeln, dass der Kälberdienst später auch seine Propheten hatte. Wenn aber Eichhorn (allg. Bibl. f. bibl. Litt. IV, 195) bis zu der Behauptung fortgegangen ist, die Propheten im Reich Israel haben den Bilderdienst zu Dan und Bethel nicht bestritten, wenn ebenso Vatke (Relig. des A. T., S. 421) meint, es lasse sich mit nichts erweisen, dass die israelitischen Propheten für Jehovah, sofern derselbe im Tempel zu Jerusalem verehrt wurde, geeifert haben [änlich Wellhausen, Gesch. I, S. 23 ff.], so sind von ihnen geschichtliche Tatsachen einfach ignorirt worden. Vgl. über diesen Punkt Hengstenberg a. a. O. S. 142 ff. [Bredenkamp, Gesetz und Propheten, S. 146 ff.]. Allerdings war es zuerst ein aus Juda herübergekommener Prophet, der nach 1 Kön. 13 wider den Kultus in Bethel weissagte; da aber diese Warnung vergeblich war, sprach derselbe Prophet Ahia, der Jerobeam seine Erhöhung angekündigt hatte, und der damals noch in Silo wonte, nach 1 Kön. 14 eben um des Bilderdienstes willen den göttlichen Fluch über ihn aus und prophezeite die nahe bevorstehende Ausrottung seines Hauses. Jerobeams Son, Nadab, fiel nach nur zweijäriger Regierung mit seinem ganzen Geschlechte durch Baësa; da aber auch dieser in Jerobeams Wegen wandelt, fällt infolge des durch den Propheten Jehu (1 Kön. 16, 1 ff.) über ihn ausgesprochenen Fluchs sein Son Ela als Opfer einer durch Simri angezettelten Verschwörung. Und dies war, wie V. 7 gesagt wird, zugleich Strafe dafür, dass Baësa das Haus Jerobeams geschlagen hatte; denn das ist prophetische Lehre, dass auch eine gemäß göttlichem Ratschluss vollbrachte Tat, wenn sie doch nicht um Gottes willen und mit völliger Hingabe an ihn vollzogen wird, auf den Täter zurückfällt und an ihm gerichtet wird. — Unter der Dynastie des Omri ging in dem religiösen Zustand des Reichs eine wesentliche Veränderung vor. War bis dahin noch immer die Verehrung Jehovahs Statsreligion gewesen, so handelte es sich dagegen unter Omris Son Ahab und seiner Gemalin Isebel darum, den Jehovismus im Zehnstämmereich ganz auszurotten und den phönizischen Baals- und Ascherakultus zur öffentlichen Geltung zu bringen. Zur Beförderung des letzteren wurde eine große Anzal von Baals- und Ascherapropheten unterhalten (1 Kön. 18, 19); gegen die Propheten Jehovahs aber, die nach 18, 4 ebenfalls zalreich vorhanden waren, erhob sich blutige Verfolgung; sie wurden, wo die Königin ihrer habhaft werden konnte, ermordet. Das Volk verhielt sich passiv dabei und hinkte auf

beiden Seiten, hielt Baals- und Jehovahkultus vereinbar. In dieser Zeit fürte den Kampf gegen das siegreiche Heidentum der Mann, in dem die ganze Herrlichkeit des alttestamentlichen Prophetentums widerstrahlt, Elia der Thisbiter, „der Prophet wie Feuer, deß Worte brannten wie eine Fackel“ (Sir. 48, 1). Allein der königlichen Macht gegenüberstehend (1 Kön. 18, 22), da die etwa noch übrigen Propheten sich verkrochen hatten, aber in dieser Vereinzelung getragen von dem Bewusstsein, das Rüstzeug des lebendigen Gottes zu sein, unternahm er es, durch Einen Schlag die Bollwerke des Götzendienstes zu stürzen, als er am Carmel, wo der ware Gott für seinen Propheten zeugte, die Baalspropheten erwürgen ließ (1 Kön. 18). Doch wird der Unmut des eifrigen Propheten beschämt, als im nächtlichen Gesicht auf dem Sinai der nicht im Sturm, nicht im Erdbeben und Feuer, sondern in sanftem Säuseln ihm nahende Gott die göttliche Geduld ihm in Erinnerung bringt, den sich für vereinzelt Achtenden auf die 7000 Verborgenen, die noch vor Baal ihre Kniee nicht gebeugt, verweist, zugleich aber durch den Befehl, Hasaël zum König von Syrien, Jehu zum König von Israel zu salben, das zwar säumende, aber am Ende sicher treffende Gericht ihm offenbart (K. 19). Die Einsetzung Hasaëls zum König in Syrien, ein Fall, in welchem das israelitische Prophetentum sogar im Auslande politisch wirksam erscheint, erfolgte indessen (2 Kön. 8, 7—15) wie Jehus Erhebung, erst später durch den dem Elia von der göttlichen Stimme bereits auf dem Sinai als Nachfolger bezeichneten Elisa. Nach der durchgreifenden Tat Elias treten nun die Propheten wider zalreich hervor. Nach 1 Kön. 20, 13. 22. 28 müssen sogar Propheten unangefochten in Samaria sich aufgehalten haben; sie verkehren offen mit dem König, bei dem der Vorgang am Carmel augenscheinlich nicht one Frucht gewesen ist, und der nun in den ihm gemäß prophetischem Wort verliehenen Siegen über die Syrer neue Zeugnisse der Macht des lebendigen Gottes, hernach aber wider für sein unbesonnenes charakterloses Verfaren gegen den besiegten Benhadad strenge Zurechtweisung empfängt. Bereits aber findet sich auch eine Menge falscher Propheten, die reden, was der König gern hört; vgl. die Erzälung 1 Kön. 22, wo einem Haufen von 400 Propheten der ältere Micha, Son des Jimla, als einziger Warheitszeuge gegenübersteht. (Daſs nämlich unter jenen 400 nicht die Ascherapropheten 18, 19, die Elia nicht hatte umbringen lassen, überhaupt nicht heidnische Propheten zu verstehen sind, erhellt aus V. 17 u. 24 ganz unzweifelhaft; eher könnten dieselben mit dem Bilderkultus in Bethel in Verbindung gestanden haben.) Bald, doch erst unter Joram, werden auch die Prophetenschulen wider erwänt, und zwar finden sich auf einem ziemlich beschränkten Gebiete nicht weniger als drei, gerade an den Hauptsitzen der Abgötterei, zu Bethel (2 Kön. 2, 3), Jericho (2, 5) und Gilgal (4, 38); die letztgenannte wird später (6, 1) wegen Mangels an Raum in die Jordansaue verlegt. Aus 2, 16; 4, 43; 6, 1 ist auf eine zalreiche Besetzung der Cönobien zu schließen. Der Name der Angehörigen derselben בְּנֵי נְבִיאִים, Prophetensöne (zuerst 1 Kön. 20, 35 vorkommend), 2 Kön. 4, 38; 6, 1 mit dem Beisatz „sitzend vor“ (יֹשְׁבִים לִפְנֵי) dem Meister, weist, wie bereits früher bemerkt wurde, auf ein Schülerverhältnis hin. (Analog ist die Bezeichnung der Weisheitsschüler in den Sprüchen und im Koheleth). Aus den zuletzt angefürten Stellen erhellt, daſs die Prophetenjünger für ihre Versammlungen ein gemeinsames Lokal hatten, das nach 4, 38 auch zu gemeinschaftlichem Speisen diente, wobei übrigens bemerkt werden muſs, daſs, wenn nach dieser Stelle Elisa wärend einer Theuerung für die Prophetenschüler eine Mahlzeit bereiten läſst, daraus nicht sicher auf regelmäßige Syssitien geschlossen werden kann. Auch fand ein so enges Zusammenleben one Zweifel nur bei den unverheirateten Prophetenschülern statt, wogegen die verheirateten, die vermutlich in kleinen Häusern um das gemeinsame Lokal herum wonten, ihre eigene Wirtschaft gefürt zu haben scheinen (s. 2 Kön. 4, 1 ff. und die Ausleger z. d. St.). Von den Cönobien aus durchzogen die Propheten das Land, um unter dem Volke zu wirken. Daſs sie übrigens auch außerhalb derselben ihren Aufenthalt nehmen konnten, zeigt das Beispiel des Elisa, der nach 2 Kön. 2, 25;

4, 25 längere Zeit auf dem Carmel (vielleicht als Einsiedler) gewont haben muſs, später aber (5, 9; 6, 32) in Samaria in einem eigenen Hause lebte. — Daſs die Angehörigkeit zu den Prophetenvereinen die Verpflichtung zum Cölibat nicht mit sich fürte, erhellt aus dem eben Bemerkten. Im übrigen wird allerdings die Lebensweise der Propheten dem Ernste ihres Berufes entsprochen haben. Schon ihre äußere Erscheinung sollte ihren Widerspruch mit dem weltförmigen Treiben ankündigen. Wärend Samuel nach 1 Sam. 15, 27; vgl. 28, 14 das an die hohepriesterliche Amtstracht erinnernde מְעִיל getragen hatte, trägt Elia nach 2 Kön. 1, 7. 8 einen rauhen, aus Schaf- oder Ziegenfellen oder Kameelharen gefertigten Mantel (אַדֶּרֶת vgl. 1 Kön. 19, 13) und einen einfachen, schmucklosen ledernen Gürtel. Von da an scheint der härene Mantel das Abzeichen des prophetischen Berufs gewesen zu sein (Sach. 13, 4; Hebr. 11, 37; vgl. auch Matth. 3, 4; 11, 8). Darum wirft Elia, als er den Elisa in seine Nachfolge beruft, seinen Mantel auf ihn (1 Kön. 19, 19), ein symbolischer Akt, analog der Priester- und Beamteninvestitur, der übrigens außer diesem Fall nicht erwänt wird. Überhaupt ist von einer besonderen Weiheceremonie für die zum Prophetentum Berufenen nirgends die Rede. Die Salbung mit Öl wird zwar 1 Kön. 19, 16 erwänt, scheint aber selbst bei Elisa nicht vollzogen worden zu sein; Jes. 61, 1 beweist, da die Rede bildlich ist, nichts für die Salbung der Propheten. Die Succession des prophetischen Amtes sollte nicht an einen ceremonialgesetzlichen Akt gebunden sein, sondern auf unmittelbarer göttlicher Berufung und Weihe beruhen (Am. 7, 15; Jes. 6; Jer. 1; Ezech. 1), weshalb selbst Elia, als Elisa ihn um Ausrüstung mit einem doppelten Anteil seines Geistes vor den anderen Prophetenjüngern bittet, die Gewärung dieses Wunsches als nicht in seiner Macht stehend bezeichnet (2 Kön. 2, 10). Daſs (Eichhorn a. a. O. S. 196) die Prophetenwürde vom Vater auf den Son überging und die Geburt ein Erbrecht auf die Aufnahme in den Prophetenorden gab, beruht auf Miſsverständnis des בֶּן־נָבִיא in Am. 7, 14; es findet sich nur ein Beispiel davon, daſs der Son dem Vater im prophetischen Berufe nachfolgte, nämlich bei Jehu, dem Son Hanani (1 Kön. 16, 1). Die an der Spitze der Vereine stehenden Propheten hatten sich, wie das Beispiel Elisas zeigt, durch die auf ihnen ruhende göttliche Geisteskraft zu legitimiren (2 Kön. 2, 15). Die Zucht in den Prophetenschulen muſs vor Allem darauf abgezweckt haben, zu unbedingtem Gehorsam gegen das göttliche Wort, zu rücksichtsloser Hingabe an die mit göttlicher Auktorität ergehenden Befehle zu erziehen. (Über die Pflicht des Prophetengehorsams vgl. 1 Kön. 13, 20 ff., die Erzälung von Jona, ferner Jer. 1, 7; Ezech. 33 u. s. w.; merkwürdig ist auch die Erzälung 1 Kön. 20, 35 ff.) Außerdem ist in Betreff der Prophetenschulen noch zu erwänen, daſs in ihnen, da das Volk des nördlichen Reiches von dem legitimen Heiligtum in Jerusalem getrennt war, ein den dortigen Kultus vertretender Gottesdienst bestanden zu haben scheint. Aus 2 Kön. 4, 23 ist zu schließen, daſs die Frommen an den Neumonden und Sabbaten bei den Propheten zu gottesdienstlicher Erbauung sich versammelten; ja aus der 2 Kön. 4, 42 berichteten Darbringung von Erstlingsbroten und frischen Getreidekörnern scheint sich zu ergeben, daſs Einzelne die im Gesetz für die levitischen Priester verordneten Abgaben den Propheten überbrachten. Auf freiwillige Unterstützung mögen überhaupt die Propheten hinsichtlich ihres Unterhaltes vorzugsweise angewiesen gewesen sein. Daſs man ihnen, wenn man ihren Rat einholte, Geschenke brachte, erhellt aus 1 Kön. 14, 3 (vgl. schon 1 Sam. 9, 8). Welche Uneigennützigkeit jedoch dem Propheten sein Beruf zur Pflicht machte, wie er jeden Schein von Londienerei vermeiden sollte, zeigt 2 Kön. 5, 20—27; beziehungsweise gehört auch 1 Kön. 13, 16 ff. hieher. Bei dem hohen Ansehen, welches die Propheten beim Volke genossen (vgl. z. B. 2 Kön. 4, 8 ff.) — wärend freilich vornehme Weltleute sie als Verrückte betrachteten (2 Kön. 9, 11) —, wird es ihnen nicht leicht an Unterhalt gefehlt haben. Um so eher konnte es geschehen, daſs auch nichtige Schwätzer das Prophetenkostüm miſsbrauchten, wie schon 1 Kön. 22 erraten läſst. Auf eine solche Entartung des Prophetentums weist Amos (7, 12 ff.)

hin, wenn er auf die hönische Aufforderung des Priesters zu Bethel, sich im Lande Juda für sein Weissagen füttern zu lassen, die Ehre für einen Propheten, nämlich von der Zunft, oder einen Prophetenschüler gehalten zu werden, sich nachdrücklich verbittet. In dem später nicht mehr vorkommenden בֶּן־נָבִיא dieser Stelle liegt die letzte Spur der Prophetenschulen.

Nach dieser Digression haben wir nun die politische Wirksamkeit des Prophetentums im Zehnstämmereich weiter zu verfolgen. Wärend Joram, der zweite Son und Nachfolger des Ahab, infolge einer im Kriege mit den Syrern erhaltenen Wunde in Jesreel krank lag, ließ Elisa, auf welchen Elia den ihm (1 Kön. 19, 16) gewordenen Auftrag vererbt hatte, den bei dem Belagerungsheer in Ramoth Gilead stehenden Kriegsobersten Jehu durch einen Prophetenschüler zum König über Israel salben und ihn mit der Vollstreckung des durch Elia über Ahabs Haus (1 Kön. 21, 21—29) ausgesprochenen Fluchs beauftragen. Sofort wurde durch Jehu, an den sich seine Kriegsgefärten anschlossen, Jesreel überfallen, Joram mit seiner Mutter und dem ganzen Geschlechte Ahabs erwürgt, der Baalskultus mit einem Schlage ausgerottet; jetzt hatte, so schien es, das Prophetentum über das abtrünnige Königtum gesiegt. Doch blieb die religiöse Reform auf halbem Wege stehen, indem der gesetzwidrige Bilderdienst in Bethel und Dan ungestört fortdauerte. Daher sollte zwar nach einer an Jehu ergangenen Weissagung (2 Kön. 10, 30) um dessen willen, was er für Jehovahs Ehre getan hatte, seine Dynastie bis zu seinem vierten Nachkommen den Thron behaupten, dann aber selbst auch dem Gerichte verfallen. Doch tritt in den nächsten Dezennien, in denen das Reich Samaria, besonders unter Jehus Nachfolger Joahas, durch die syrischen Kriege schwer bedrängt wurde, die prophetische Opposition zurück. Ja, nachdem es mit dem Reiche aufs äußerste gekommen war, ist es eben der Mund der Propheten, der noch einmal göttliche Rettung verkündigt, indem zuerst Elisa sterbend dem tiefgebeugten Joas Sieg über die Syrer verheißt, ferner der ebenfalls jener Zeit angehörige Prophet Jona, Son des Amitthai, die Widerherstellung des alten Umfangs des Reiches, wie sie dann Jerobeam II. zuwege brachte, weissagt (2 Kön. 14, 25). Doch bewirkte das äußere Glück keine innere Umwandlung; im Gegenteil reifte der Stat gerade in jenen Tagen, in denen er nach außen in früher nie gesehener Blüte dastand, samt seinem Königshause dem Gerichte entgegen, zu dessen Verkündigung unter Jerobeam II. die Propheten Amos und Hosea erweckt wurden. Zuerst ist es der aus Juda herübergekommene Hirt von Thekoa, der den tyrannischen, im stolzen Gefül der Sicherheit schwelgenden Vornehmen in Samaria, wie dem auf verkehrte, gleißnerische Frömmigkeit bauenden Haufen das Nahen des Tages Jehovahs bezeugt. Nach ihm tritt, warscheinlich gegen das Ende der Regierung Jerobeam, Hosea auf, um nun, da die durch das Weissagungswort 2 Kön. 10, 30 dem Hause Jehus gesteckte Frist ihrem Ablaufe nahe ist, zunächst diesem, zugleich aber dem Reiche Samaria überhaupt den Untergang anzukündigen, und dieses Gerichtszeugnis wärend der mit Jerobeams Tod beginnenden greuelvollen Zeit fortzusetzen. Und zwar ist es nicht bloß die im Schwange gehende Abgötterei und die in allen Lebensverhältnissen hervortretende Bosheit und Lasterhaftigkeit, worauf dieser eifrige Prophet sein strafendes Wort richtet, sondern namentlich auch die unselige Politik, welche, seit der Stat in den Konflikt Assyriens und Ägyptens hineingezogen war, am Hofe zu Samaria sich entwickelte, indem man, wärend man dem einen Reiche unterworfen war, wider heimlich mit dem anderen sich verbündete, um mit dessen Hilfe das Joch des ersteren zu brechen. Solchen diplomatischen Ränken gegenüber ist es Sache der Prophetie, in konsequenter Anwendung des theokratischen Prinzips die höhere Politik zu lehren, die einfach darin besteht, dass das Volk niemals um den Schutz einer Weltmacht buhlen, vielmehr seine Hilfe allein bei seinem Gotte suchen, diesen aber auch als den gerechten, durch keine irdische Hilfe abwehrbaren Rächer der Abtrünnigkeit fürchten soll, dass es aber andererseits, wenn es einmal ein Bündnis mit einer heidnischen Macht geschlossen hat, zu gewissenhafter Haltung desselben verpflichtet

ist und unter keiner Bedingung von einem Treubruche Segen erwarten darf (vgl. Hos. 5, 13 f.; 7, 8—16; 8, 9 f.; 10, 4; 12, 2). Solche Mannungen fanden kein Gehör; die Propheten wurden als Narren verhönt und verfolgt (Hos. 9, 7 f., nach der richtigen Erklärung dieser Stelle, s. z. B. Umbreit zu ders.). Aber durch rettende Taten, wie die alten Propheten des Zehnstämmereichs sie vollbracht, dem Verderben zu steuern, war jetzt ihre Aufgabe nicht mehr, da die Vertilgung des „sündigen Königreichs“ (Am. 9, 8) unwiderruflich beschlossen und das stufenweise zu vollstreckende Gericht bereits im Gange war. Nur darum konnte es sich noch handeln, das Auge des Volks für dieses Gericht zu öffnen, an den das Reich treffenden Schlägen die Realität der göttlichen Gerechtigkeit aufzuzeigen, durch eindringlichen Ruf zur Buße noch zu retten, was unter dem allgemeinen Einsturz sich retten lassen wollte, endlich den Rest der Treuen durch Hinweisung auf die dereinstige Verwirklichung des unter den Gerichten unverrückt bestehenden göttlichen Gnadenrats zu trösten. Wie solchem Zweck auch die jetzt üblich werdende schriftliche Aufzeichnung der Weissagungen dienen sollte, darüber wird später geredet werden. Nach Hosea verfolgt auch Jesaja von Jerusalem aus mit seinem Seherworte die Geschicke des Reiches Samaria bis zu seinem Untergang. Außer Hosea, der one Zweifel ein Bürger des nördlichen Reiches war, lernen wir aus dem A. T. nur noch Einen Propheten kennen, der in dieser letzten Zeit in Samaria wirkte, nämlich jenen Oded, der nach 2 Chron. 28, 9—15 dem mit einer Schar von Gefangenen aus Juda zurückkehrenden Heer des Pekach mit ernster Manrede entgegentrat und die Freilassung und Zurücksendung der Gefangenen bewirkte. Endlich gehört noch der Prophet Nahum, wenigstens seiner Geburt nach, warscheinlich dem nördlichen Reiche an.

Im Reiche Juda hat die Wirksamkeit des Prophetentums von Anfang an einen anderen Charakter als im Zehnstämmereich, entsprechend den wesentlich verschiedenen Verhältnissen, welche hier stattfanden. Indem Juda das ware Heiligtum mit dem legitimen Kultus und einer einflussreichen Priester- und Levitenschaft besaß; indem den Thron in geordneter Erbfolge eine Dynastie inne hatte, welche durch die auf ihr ruhenden göttlichen Verheißungen geheiligt war, indem überdies unter den zwanzig Königen, die von Rehabeam an auf dem Stule Davids saßen, mehrere fromme, durch hohe Regententugenden ausgezeichnete Herrscher sich befanden, war hier die Warung der theokratischen Ordnung nicht ausschließlich dem Prophetentum anheimgegeben, durfte dieses vielmehr zeitweise in voller Eintracht mit den beiden anderen theokratischen Ämtern zusammenwirken, und namentlich bei den widerholt eintretenden Kultusreformen neben den Königen auf die Fürung des Amtes des Geistes sich beschränken. Wenn man in der geschichtlichen Entwickelung des alttestamentlichen Prophetentums den Prophetismus der Tat und den des freien lebendigen Wortes unterschieden hat (vgl. G. Baur, Der Prophet Amos erklärt, S. 27 ff.), so ist diese Unterscheidung weniger zur Abgrenzung zweier Perioden des Prophetismus als dazu geeignet, den Charakter des Prophetentums im Reiche Juda in seinem Unterschiede von dem Prophetentum des Zehnstämmereichs im ersten Jarhundert desselben zu bezeichnen. Weil in Juda das Prophetentum an den bestehenden theokratischen Institutionen einen Halt hatte, war es auch nicht genötigt, neue Stützen aufzurichten. Prophetenvereine scheinen im Reiche Juda gar nicht organisirt worden zu sein. Dagegen ist anzunehmen (vgl. Jes. 8, 16), dass um hervorragende Propheten engere Kreise von Freunden und Jüngern sich sammelten, in denen inmitten des Abfalls des Volkes das göttliche Wort eine Stätte fand und dem kommenden Geschlechte überliefert wurde. Nur für das Vorhandensein von eigentlichen Prophetenschulen fehlt jedes geschichtliche Zeugnis, wenngleich die Rabbinen (vgl. Alting a. a. O. S. 243) dieselben auch in Juda bis zum babylonischen Exil herab bestehen lassen und namentlich in 2 Kön. 22, 14 unter dem מִשְׁנֶה, wo die Prophetin Hulda wonte, ein Lehrhaus (Targ. בֵּית אוּלְפָנָא verstanden, das in der Nähe des Tempels sich befunden habe. In den geschichtlichen Berichten über das Reich Juda sehen wir immer nur einzelne Propheten auftreten; die Reihe derselben läßt sich

one bedeutende Lücken bis zum Exil herab verfolgen. Unter Rehabeam erscheint der bereits oben erwänte Semaja zur Zeit der Invasion Sisaks in kräftiger Wirksamkeit in Jerusalem (2 Chron. 12, 5 ff.). Auf ihn folgen unter Assas Regierung die Propheten Asarja, Son des Oded (2 Chron. 15, 1) und Hanani (16, 7). Der erstere, der auch 15, 8 gemeint ist (wo nur durch einen Textfehler ein Prophet Oded vorkommt), ermunterte durch sein Zeugnis den Assa zur Ausrottung der Abgötterei; der letztere strafte den König, weil er im Krieg mit Baësa statt auf den göttlichen Schutz zu bauen, ein Bündnis mit den damascenischen Syrern geschlossen hatte, musste aber für seinen Freimut im Gefängnis büßen. Weiter erscheinen unter Josaphat — Jehu, Son des Hanani (2 Chr. 19, 2), bereits früher unter den in das Zehnstämmereich eingreifenden Propheten erwänt, und Elieser (20, 37), beide die Verbindung, welche Josaphat mit den Königen des nördlichen Reiches eingegangen, streng verurteilend; auch der Levit Jehasiel tritt 20, 14 ganz in der Weise eines Propheten auf. Im allgemeinen aber scheint unter Josaphat die Wirksamkeit der Propheten hinter dem priesterlichen Einfluss zurückgetreten zu sein, wie denn auch bei der Kommission, welche Josaphat nach 17, 7 ff. zum Behuf der religiösen Unterweisung des Volkes im Lande umherreisen ließ, keine Propheten sich befanden. Hieraus erklärt sich, dass, als einige Jare nach Josaphats Tod Athalja die Rolle ihrer Mutter Isebel im Reiche Juda durchzufüren unternimmt, die rettende Tat lediglich von priesterlicher Seite ausgeht. In welcher Eintracht übrigens damals die Propheten mit den Priestern verbunden waren, zeigt Joel, der in die erste Zeit des Joas zu setzen ist. Sein Wort ist im Stande, bei einer schweren Landplage Priester und Volk zu einer Bußfeier am Heiligtum zu vereinigen. Überhaupt charakterisirt diesen Propheten eine rege Teilnahme für den Tempelkultus, weshalb Ewald (Proph. des alten Bundes II, 89. 91) ihn selbst für einen Priester in Jerusalem gehalten wissen will. Auch befand sich unter den Propheten, welche nach 2 Chror. 24, 19 ff. in der zweiten Periode der Regierung des Joas auftraten, um wider den Abfall des Königs zu zeugen, ein Son des Hohenpriesters Jojada, jener Sacharja, der, so viel wir wissen, der erste Blutzeuge unter den Propheten des Reiches Juda gewesen ist. Unter Joas' Nachfolger Amazja werden 2 Chr. 25 zwei anonyme Propheten erwänt, von denen der eine dem Könige verbietet, die von ihm gedungenen Mietsoldaten aus dem nördlichen Reiche bei dem Feldzug gegen Edom zu verwenden, der andere ihn wegen Einfürung edomitischen Götzendienstes straft und deshalb mit Drohungen abgewiesen wird. In allem Bisherigen tritt keine Wirksamkeit der Propheten in Juda hervor, die sich der der Propheten des Zehnstämmereichs hinsichtlich durchgreifender Bedeutung zur Seite stellen ließe; erst Jesajas Auftreten ist epochemachend; ehe wir aber zur Darstellung dieser Zeit übergehen, ist auf ein in die Entwickelung des Prophetismus neu eingetretenes Moment hinzuweisen.

Mit Joel nämlich oder mit Obadja, falls dieser schon unter Joram zu setzen ist, also in den ersten Dezennien des 9. Jarhunderts v. Chr., beginnt das im engeren Sinne prophetische Schrifttum oder die Abfassung von Weissagungsbüchern. Auch die älteren Propheten hatten Weissagungen ausgesprochen, die in den prophetischen Geschichtsbüchern aufgezeichnet wurden. Die Grundlagen der prophetischen Eschatologie sind überhaupt bereits in den älteren Offenbarungszeugnissen gegeben. Doch ist der Blick der früheren Propheten mehr der Gegenwart als der Zukunft des göttlichen Reiches zugewendet, ihr Wort in Ermanung, Drohung und Verheißung stets auf einen unmittelbaren praktischen Zweck gerichtet. Jetzt aber, da die Völkerbewegung im Anzug begriffen ist, durch die Israel in den Konflikt der heidnischen Welt hineingezogen und für seine Abtrünnigkeit gerichtet werden soll, da es mehr und mehr sich herausstellt, dass nicht das Israel der Gegenwart zur Realisirung des göttlichen Heilszweckes berufen ist, dass vielmehr die gegenwärtige Form der Theokratie zertrümmert werden muss und erst durch sichtende Gerichte aus dem Volk die Heilsgemeinde der Zukunft, der das Reich beschieden ist, erstehen wird, — jetzt gewinnt das prophetische Wort eine weit über die Gegenwart hinausgreifende Bedeutung. Von den Zeitgenossen meist

verkannt und verhönt, soll es in seiner geschichtlichen Erfüllung kommenden Geschlechtern den lebendigen Gott in seiner Macht, Gerechtigkeit und Treue legitimiren und soll bis dahin den Frommen als Leuchte dienen, mit deren Hilfe sie im Dunkel der Zeiten sich über die göttlichen Reichswege zu orientiren vermögen. Zu diesem Behuf aber mufste das prophetische Wort treu überliefert werden, was nur durch schriftliche Fixirung desselben geschehen konnte. Diese wird denn auch von den Propheten öfters auf unmittelbaren göttlichen Befehl zurückgefürt (Jes. 8, 1; Hab. 2, 2 f.; Jer. 36, 2), unter ausdrücklicher Hervorhebung des Zweckes der Aufzeichnung, die Warhaftigkeit der Weissagung dem kommenden Geschlecht zu dokumentiren (Jes. 30, 8; Jer. 30, 2. 3, vgl. Jes. 34, 16). In einzelnen Fällen verknüpft sich die Aufzeichnung unmittelbar mit der mündlichen Verkündigung zur Bekräftigung der letzteren, wobei es zuweilen (Jes. 8, 1 f. vielleicht gehört auch 30, 8 hierher) genügen konnte, wenige Schlagwörter, in welche der Inhalt des Orakels sich zusammenfasste, vor Zeugen niederzuschreiben. Im allgemeinen aber geht die schriftstellerische Tätigkeit selbständig neben der mündlichen Predigt einher; einzelne Propheten (wie Amos, Hosea, Micha) haben warscheinlich erst gegen das Ende ihrer Laufbahn den wesentlichen Inhalt der von ihnen in verschiedenen Zeiten gegebenen Aussprüche zu einem planmäßig geordneten, in sich abgerundeten Ganzen verarbeitet, und so in ihren Büchern der Nachwelt ein Gesamtbild ihrer prophetischen Wirksamkeit hinterlassen. Dafs uns die Weissagungslitteratur ebensowenig vollständig überliefert ist, als die prophetischen Geschichtsbücher, läfst sich aus den Stücken abnehmen, die auf ältere, nicht mehr vorhandene Weissagungen sich zurückbeziehen, wie das Stück Jes. 2, 2—4; Mich. 4, 1—4 aus einer älteren Quelle zu stammen scheint und die Weissagung über Moab Jes. 15 f. selbst sich ausdrücklich als Wideraufnahme eines alten Gottesworts zu erkennen gibt. Doch sind die Spuren solcher älteren, verloren gegangenen Stücke keineswegs so häufig, wie Ewald (Proph. des A. B. I, 69) annimmt. Namentlich weist Hosea in 7, 12; 8, 12 nicht auf frühere prophetische Bücher zurück; die erstere Stelle bezieht sich deutlich auf mündliche prophetische Predigt (שֵׁמַע), die letztere auf das in großem Umfang vorhandene geschriebene Gesetz. Dafs Joel. 3, 5, wo man auch schon (vgl. Ewald z. d. St.) eine Rückbeziehung auf eine ältere Weissagung hat finden wollen, eben auf das an Joel selbst ergangene Gotteswort geht, bedarf kaum bemerkt zu werden. Die Behauptung Ewalds vollends, dafs die vorliegende Sammlung der Weissagungsbücher gegen den waren Umfang der prophetischen Litteratur verhältnismäßig gering sei und nur Reste bilde, die wie wenige Blüten von einem weiten Stamme erhalten seien, beruht jedenfalls auf starker Übertreibung. Gegen sie zeugt namentlich, dafs bei Jeremias, diesem librorum sacrorum interpres atque vindex (nach Küpers treffender Bezeichnung), bei dem man vorzugsweise die Spuren der verloren gegangenen Weissagungsbücher finden sollte, die älteren Stoffe eben den uns noch erhaltenen prophetischen Büchern entnommen sind. — In diesen Bemerkungen ist bereits auf eine bedeutungsvolle Eigentümlichkeit des prophetischen Schrifttums hingewiesen, nämlich auf den Zusammenhang, der zwischen den Weissagungsbüchern stattfindet, sofern die jüngeren Propheten vielfach an die Aussprüche der älteren sich anlehnen, dieselben sich aneignen, erweitern und fortbilden. So knüpft, um noch ein par Beispiele anzufüren, Amos mit seiner Gerichtsweissagung wider die heidnischen Nationen 1, 2, an Joel 4, 16 an, der jüngere Micha an den Schlufs der Rede des älteren (1 Kön. 22, 28). Fast durch alle Propheten herab lassen sich Rückbeziehungen oder doch Anspielungen auf frühere Prophetenwerke nachweisen; verhältnismäßig am stärksten tritt diese Bezugnahme bei Zephanja und Jeremia hervor. Es gehört dies, wie der Zusammenhang der prophetischen Geschichtschreibung, zu der ἀκριβὴς διαδοχή, die Jos. c. Ap. I, 8 dem alttestamentlichen Prophetentum zuschreibt. Die Propheten bezeugen hiedurch die Einheit im Geiste, in der sie stehen, die im Wechsel der Zeiten beharrende Einheit des von ihnen verkündigten Gotteswortes und die fortdauernde Gültigkeit der noch nicht erfüllten Weissagungen.

Eine durchgreifendere Wirksamkeit des Prophetentums im Reiche Juda wird, wie bereits angedeutet, eröffnet durch die Wirksamkeit des Jesaja, welche einen fünfzigjärigen, für die Geschichte des Stats entscheidungsvollen Zeitraum umfaſst. Im Anfang desselben befindet sich Juda auf der Höhe seiner Macht, zu der es durch die kräftige Regierung Usias und Jothams erhoben worden war. Aber wenngleich diese Könige im allgemeinen die theokratische Ordnung aufrecht erhielten, war doch der sittliche und religiöse Zustand des Volkes kein erfreulicher, indem mit der Macht und dem Reichtum Abgötterei und heidnischer Aberglaube, Üppigkeit, Hoffart und Bedrückung der Armen überhand nahmen. Das Verderben hatte, wie aus den Schriften des Jesaja und seines Zeitgenossen Micha erhellt, namentlich die höheren Stände ergriffen. Neben einer frivolen Junkerpartei, welche am Hofe in Jerusalem auf dieselbe Politik, welche das Reich Samaria ins Unglück gestürzt hatte, lossteuerte und im Innern eine feile und tyrannische Rechtspflege handhabte, erscheint nunmehr auch die Priesterschaft entartet (Mich. 3, 11; Jes. 28, 7), und mit ihr einträchtig zum Verderben des Volkes zusammenwirkend, treibt von jetzt an auch in Juda ein Hause falscher Propheten sein Gewerbe, schwänzelnde Demagogen, die, selbst dem herrschenden sündigen Verderben fröhnend, um Lohn weissagen, was das Volk gern hört, und es in seiner fleischlichen Sicherheit bestärken (Jes. 9, 14 f.; 28, 7; Mich. 2, 11; 3, 5). Nachdem Jesaja bereits unter Jotham den vornehmen Spöttern in Jerusalem zum Trotz Kap. 2—6 das Nahen des großen Tags Jehovahs geweissagt hatte, der über alles Hohe und Stolze auf Erden ergehen und es erniedrigen werde, beginnt, so viel wir aus seinem Buche ersehen können (Kap. 7), seine öffentliche Wirksamkeit unter Ahas in der kritischen Lage, in die Juda durch den syrisch-ephraimitischen Krieg versetzt worden war, und sie erreicht ihren Höhepunkt unter Hiskia bei der assyrischen Katastrophe, welche die göttliche Sendung des Propheten legitimirte und, wie kein anderes Ereignis, die heilige Größe des alttestamentlichen Prophetentums ins Licht stellte. Wärend Jesaja im Kampfe wider das sittliche Verderben der Zeit, dem auch die Kultusreform unter Hiskia nicht abzuhelfen vermochte, in der Geltendmachung der göttlichen Politik des Glaubens und des Harrens wider die Fündlein einer blinden Statsklugheit, in der Verkündigung der unaufhaltsam hereinbrechenden Gerichte und des dem durch Gericht geläuterten Volke erblühenden Heils das Wort der früheren Propheten weiter fürt, erhebt sich in ihm die Prophetie zuerst mit voller Klarheit auf den universalen Standpunkt, von dem aus alle Geschicke der Weltreiche und der heidnischen Nationen überhaupt sich einordnen in die göttlichen Gerichtswege, deren Ziel das über alle Macht und Herrlichkeit des Heidentums triumphirende ewige Gottesreich ist. Neben Jesaja wirkt Micha, der Prophet „voll von Kraft, vom Geiste Jehovahs und Gerechtigkeit und Stärke, anzuzeigen Jakob seine Missetat und Israel seine Sünde" (3, 8), der mit Jesaja besonders auch in der reichen Entfaltung der messianischen Idee zusammentrifft. Wie mächtig die körnige, scharf treffende Predigt dieses schlichten Mannes vom Lande wirkte, zeigt, was Jerem. 26, 18 f. über den Erfolg derselben unter Hiskia berichtet wird. Mit dem bereits erwänten Nahum, der warscheinlich jüngerer Zeitgenosse des Jesaja war, schließt die Reihe der uns mit Namen bekannten Propheten der assyrischen Periode. Denn über die Namen derjenigen, die unter Manasse und Amon den Kampf gegen die damals von statswegen herrschende Abgötterei fürten (2 Kön. 21, 10 ff. vgl. 2 Chr. 33, 10—18) und mit ihrem Blut ihr Zeugnis versiegelten, schweigen die Geschichtsbücher. Daſs nämlich zu jenen Märtyrern, mit deren Blut Manasse Jerusalem erfüllte, namentlich auch Propheten gehörten, ergibt sich schon aus dem Zusammenhang von 2 Kön. 21, 16 mit dem Vorhergehenden, und wird bestätigt durch das auf jene Zeit zurückweisende Wort des Jeremia (2, 30): „Euer Schwert fraß eure Propheten wie ein reißender Löwe" (vgl. auch Jos. Ant. X, 3, 1). Bekanntlich soll nach der Sage Jesaja unter Manasse hingerichtet worden sein. Ob unter diesem Könige ein Prophet Namens Chosai wirkte, ist mehr als zweifelhaft, da das von Vulg. und Targ. in 2 Chr. 33, 19 als N. propr. gefaſste חוֹזָי höchst warscheinlich (vgl. V. 18 am Ende) appellativisch zu

verstehen ist. Die Annahme Einiger, dass auch Habakuk bereits unter Manasse gewirkt habe, hat wenig Warscheinlichkeit. Um so reicher fließen die Quellen für die Geschichte des Prophetentums in der letzten mit Josias Kultusreform beginnenden Periode des jüdischen States. Hauptsächlich ist es das Buch des Jeremia aus dem ein treues Bild eines Prophetenlebens gewonnen werden kann. Die Berufung des Jeremia, die nach 1, 2; 25, 3 in das 13. Jar des Josia fällt, trifft, wie die Wirksamkeit des Zephanja, zusammen mit dem Beginn der Reformen, durch welche die Abgötterei, deren öffentliche Herrschaft über 60 Jare gedauert hatte, gebrochen und der Jehovahdienst wider zur Geltung gebracht wurde. Diese Reform wurde von den Propheten unterstützt. Der moderne Hypothese freilich (von Gramberg. P. v. Bohlen u. a.), wornach damals im Interesse der Reform von Priestern mit Unterstützung der Propheten, namentlich des Jeremia, das Deuteronomium fabrizirt worden sein soll, ist bestimmt abzuweisen. Vergleiche die Erwägungen Bd. XI, S. 455 f. Wol aber war es das Wort der Prophetin Hulda, das den König nach der Auffindung des Gesetzbuchs zu energischerer Betreibung der Reform anfeuerte (2 Kön. 22, 11 ff.), und die feierliche Bundeserneuerung selbst, die Josia veranstaltete, wurde unter Mitwirkung der Propheten vollzogen (s. 2 Kön. 23, 2, wo Keil nicht mit Rücksicht auf die Parallelstelle 2 Chr. 34, 30, welche die Leviten statt der Propheten nennt, den Text hätte antasten sollen). Namentlich übernahm Jeremia, wie aus seinem Buche 11, 1—8 erhellt, das Geschäft, durch eindringliche Predigt in Jerusalem und in den Städten Judas dem Volke den Ernst der neu übernommenen Verpflichtung zum Bewusstsein zu bringen. Doch war diese Reform, so durchgreifend sie nach Außen war, noch viel weniger als die früheren im Stande, bei dem versunkenen Volke eine wirkliche Glaubens- und Lebensreinigung zu erzielen. Es war eine Umkehr nicht mit ganzem Herzen, sondern mit Trug, wie Jer. 3, 10 sagt; und wärend der abgöttische Sinn seine Herrschaft wie zuvor behauptete, meinte man durch die äußerliche Herstellung der gesetzlichen Kultusformen Gott genug getan zu haben. Selbst die Trümmer Samarias, welche den Ernst der göttlichen Strafgerechtigkeit bezeugten, mussten dazu dienen, in dem Volke Judas den Wan zu nären, als sei ihm um so gewisser der göttliche Schutz verbürgt, und es so in seiner fleischlichen Sicherheit bestärken (Jer. 7, 1—15, vgl. 3, 8 f.). Wenn nun schon die früheren Propheten sich veranlasst gesehen hatten, wider toten Ceremoniendienst und eitle Werkheiligkeit zu zeugen, wie denn überhaupt jeder Restauration des Kultus von David an ein derartiges Zeugnis zur Seite geht (s. Ps. 15; 24; 50 u. s. w., dann in Hiskias Zeit Jes. 1, 11; 29, 13; Mich. 6, 6), so bildet vollends jetzt die Polemik wider die Heuchelei der bloß äußerlichen Kultusform und wider die Erstarrung des religiösen Lebens im opus operatum ein wesentliches Stück der prophetischen Predigt. Über diese oppositionelle Stellung der meisten Propheten zum landesüblichen Kultus siehe den Art. Opferkults Bd. XI, S. 59.

Über Jeremia, der, wenn auch und zwar von seiner eigenen Familie angefeindet, doch unter Josia seine öffentliche Wirksamkeit ungehemmt ausgeübt zu haben scheint, brach unter Jojakim und dessen Nachfolgern eine schwere Leidenszeit herein, wenn er gleich bei der peinlichen Anklage, die im Anfange der Regierung des Jojakim gegen ihn erhoben worden war, Freisprechung erlangt hatte, wärend der Prophet Uria, der durch die Flucht nach Ägypten sich der Rache des Königs zu entziehen gesucht, zurückgebracht und hingerichtet wurde. Durch die letzten Dezennien des Reiches Juda zieht sich ein gewaltiger Kampf zwischen dem waren und dem falschen Prophetentum, der vorzugsweise um die politischen Fragen des Tages sich bewegte. Jeremia, der seit der Völkerschlacht von Carchemisch im prophetischen Geiste die göttliche Mission der chaldäischen Macht, wie das ihr nach Ablauf der siebenzigjärigen Frist gesteckte Ziel erkannt hatte, vertritt wider jene Politik des Duldens und des Harrens, die alle eigenmächtige Selbsthilfe verbietet und namentlich treue Haltung auch des dem heidnischen Zwingherrn geschworenen Eides als unbedingte Pflicht betrachtet; wogegen die scharenweise auftretenden falschen Propheten, namentlich aus Veranlassung der

Verhandlungen, die unter Zedekia (28, 1, wornach der Textfehler in 27, 1 zu verbessern ist) mit den Gesandten der benachbarten Staten zum Behufe der Abschließung eines Bündnisses gegen Nebukadnezar in Jerusalem gepflogen wurden, baldige Brechung des chaldäischen Jochs und Rückkehr der bereits nach Babel weggefürten Juden weissagten und dadurch die herrschende Partei in ihren Empörungsgelüsten bestärkten (s. Kap. 27 u. 28). Nach der letzteren Stelle trat dem Jeremia besonders der Pseudoprophet Hananja entgegen, dem, weil er, obwol gewarnt, bei seiner lügenhaften Weissagung beharrte, Jeremia, entsprechend der nach 5 Mos. 18, 20 über falsche Propheten zu verhängenden Strafe, den nahen Tod ankündigt, der wirklich erfolgt. Nachdrückliche Warnungen muſste Jeremia auch an die bereits im Exil befindlichen Juden ergehen lassen, da auch diese von den in Prophetengestalt auftretenden Demagogen aufgehetzt wurden. (S. Jer. 29, wo als solche Lügenpropheten Ahab, Zedekia und Semaja genannt werden; vgl. Ezech. Kap. 13, wo nämlich V. 9 zeigt, daſs von Propheten, welche unter den Exulanten aufgetreten waren, gehandelt wird.) Merkwürdig ist, daſs nach Ezech. 13, 17—23 das falsche Prophetentum seine Jüngerschaft namentlich auch unter jüdischen Weibern fand, die mit Weissagen in Jehovas Namen ein einträgliches Gewerbe trieben. Von der Gabe der waren Prophetie war allerdings, wie aus der bisherigen Darstellung sich ergibt, das weibliche Geschlecht nicht schlechthin ausgeschlossen; doch sind Prophetinnen im Alten Testament eine seltene Ausnahme *). Ob das Beispiel der heidnischen Warsagerinnen jetzt auch die Jüdinnen ansteckte oder, wie Schmieder z. d. St., der diese Prophetinnen nach Jerusalem versetzt, vermutet hat, das große Ansehen, das unter Josia die echte Prophetin Hulda genossen hatte, andere Frauen reizte, sich der prophetischen Gabe zu rühmen, muſs dahingestellt bleiben. — In dem Kampfe, den Jeremia unerschüttert durch Schmach und Verfolgung bis zur Zerstörung des Reiches fortfürte, steht er, wenn auch eine kleine Zal theokratisch gesinnter Männer zu ihm hielt (s. den Art. „Gedalja“ Bd. IV, S. 780), doch in Jerusalem als Prophet allein, indem sein treuer Schüler und Gefärte Baruch ihn lediglich bei Abfassung und Verkündigung seiner Weissagungen unterstützt. Dagegen wirkt gleichzeitig mit ihm im Lande der Verbannung und von dort aus nach Jerusalem hinüber der mit Jojachin deportirte Priester Ezechiel, der im fünften Jare seiner Gefangenschaft zum Prophetenamt berufen wurde, dessen Ernst er selbst 3, 16 ff. und Kap. 33 in gewaltiger Rede geschildert hat. Die Stellung Ezechiels unter den Exulanten ist mit der der Propheten im Zehnstämmereich zu vergleichen. Den vom Tempel und Opferkultus Geschiedenen bietet er durch Verkündigung des göttlichen Wortes und Erteilung prophetischen Rates (8, 1; 11, 25; 14, 1; 20, 1; 24, 19) einen religiösen Stützpunkt; und es mag hierin der Anfang des auf die Erbauung aus dem göttlichen Worte angewiesenen Synagogenkultus gesehen werden. Überhaupt erwuchs im Exil dem Prophetentum die Aufgabe, in der Gola Israels, in der der Hang zur Abgötterei tief gewurzelt war (Ezech. 14, 3 ff.) und auch noch später, wie man besonders aus Jes. 65 sieht, der Abfall mächtig um sich griff, eine religiöse Gemeinschaft zu bewaren, innerhalb welcher der Stamm der treuen Jehovahverehrer, der den Grundstock der Gemeinde der Zukunft bilden sollte, sich fortpflanzen konnte. Hierzu diente neben dem prophetischen Worte, das unablässig auf Israels künftigen Heilsberuf hinwies, auch die Aufrechthaltung derjenigen gesetzlichen Ordnungen, deren Ausübung auch auf heidnischem Boden möglich war, namentlich der Sabbatfeier. Diese Ordnungen bildeten eine heilsame Umzäunung für das unter die Heiden geworfene Volk, eine Schutzwehr

*) Es sind drei, Mirjam, Debora und Hulda, denen vielleicht auch die Gattin des Jesaja beizufügen ist, wenn nämlich נְבִיאָה Jes. 8, 3 in seiner sonstigen Bedeutung genommen wird. In Seder Olam (Kap. 21 f.) werden neben 48 Propheten sieben Prophetinnen gezält, nämlich außer den drei genannten noch Sara, Hanna, Abigail und Esther. — S. über die jüdischen Zälungen der Propheten Herzfeld, Gesch. des V. Israel, III, 17.

gegen das heidnische Wesen. Dieser Punkt darf wol bei der Beurteilung der oben berürten Eigentümlichkeit Ezechiels und seines jüngeren Zeitgenossen Daniel, die hier noch zu erörtern ist, mit in Anschlag gebracht werden. Ezechiel nämlich legt allerdings auf äußere gesetzliche Bräuche einen hohen Wert; er erwänt 4, 14 mit Nachdruck, dass er in seinem Leben nie Unreines gegessen habe, er kämpft, was übrigens auch Jer. 17 und Jes. 58, 13 f. tut, für die Feier des Sabbats, weil dieser ein Zeichen ist zwischen Jehovah und dem Volke (20, 13) u. s. w. Dass er aber nicht in der Äußerlichkeit solcher Ordnungen die Heiligung des Volkes sieht, erhellt teils aus der Art und Weise, wie er sein prophetisches Strafamt übt, teils aus seinen Weissagungen, nach denen die Widerherstellung Israels wesentlich durch die Ausgießung des ein neues Herz schaffenden göttlichen Geistes bedingt ist (11, 19; 36, 26), worauf dann das neu gewirkte, alles durchdringende göttliche Leben freilich auch in einer neuen äußeren Gestalt der Theokratie sich ausprägen soll. Ezechiel mag zu dem levitischen Geiste, der bei den nachexilischen Juden herrschte, nicht wenig beigetragen haben; aber die Entartung desselben ist nicht von ihm ausgegangen. Was ferner Daniel betrifft, so ist das Bestreben, das Buch desselben dadurch in Gegensatz zu dem alten Prophetismus zu bringen, dass man in ihm eine äußere Werkgerechtigkeit empfohlen findet, ebenfalls durchaus nichtig. Daniel enthält sich nach 1, 8 ff. der Leckerbissen der königlichen Tafel, weil er sie als profanirend betrachtet; er tut das nicht in dem Sinne, wie Hos. 9, 4 die Narung des Volkes in der Verbannung als profan bezeichnet; denn Hosea betrachtet sie so, weil die Kultusdarbringungen, durch welche die Narung des Volkes geheiligt werden soll, auf heidnischem Boden nicht mehr stattfinden können, Daniel aber verschmäht die königliche Malzeit, weil es bei dieser nicht one Verletzung der mosaischen Speisegesetze und nicht one Genuss von Götzenopferfleisch abgehen kann. Es handelt sich also einfach um Bekenntnistreue, wie sie auch ein Deuterojesaja in den gegen das Schweinefleischessen und den Genuss unreiner Tiere gerichteten Stellen 65, 4; 66, 17 in Anspruch nimmt. Dass Daniel nach 6, 11 drei tägliche Gebetszeiten hat (ein bereits Ps. 55, 18 angedeuteter Brauch), kann nur solchen anstößig sein, die es im Interesse der Frömmigkeit fänden, keine geregelten Gebetszeiten zu haben; ferner dass er im Gebet sich gegen Jerusalem hinwendet, wie bereits 1 Kön. 8 gefordert wird, ist der natürliche Ausdruck, der jedem Israeliten, der an die göttlichen Verheißungen glaubte, inwonenden Sehnsucht. Endlich in 4, 24 — auf welche Stelle man besonderes Gewicht gelegt hat — schreibt Daniel nicht dem Almosengeben eine sündentilgende Kraft zu, sondern sagt dem Nebukadnezar, worin sich seine Sinnesänderung erproben könne. Eine Exegese, welche bei Daniel den Gedanken findet, dass man durch äußeres Almosengeben seine Sünden abkaufen könne, würde ebenso bei dem Propheten, dem noch niemand den Geist des echten Prophetentums abgesprochen hat, Jes. 58, finden können, Fasten zwar gefalle Gott nicht, aber äußerliche Übung der Woltätigkeit und Sabbatfeier begründen den Anspruch auf die göttliche Gnade, da doch der Prophet dort eben nur diejenigen äußeren Werke nennt, in denen eine echte Frömmigkeit sich zunächst kund geben soll. Was es um die Werkgerechtigkeit des Buches Daniel ist, kann am besten aus dem einschneidenden Bußgebet 9, 4 ff. ersehen werden.

Das exilische Prophetentum war aber nicht bloß auf die Wirksamkeit unter der Gola angewiesen; es hatte auch, wie dies besonders in der bereits berürten Stellung Daniels hervortritt, eine direkte Mission an das Heidentum. Von der größten Bedeutung war es, dass durch die Versetzung des Prophetentums auf heidnischen Boden, namentlich in das Hauptgebiet der alten Mantik, den Heiden selbst eine Leuchte des göttlichen Wortes aufgerichtet und ihren Warsagern und Zeichendeutern Gelegenheit gegeben wurde, mit der Offenbarung des lebendigen Gottes sich zu messen. Der Kampf, den Jehovah bei der Erlösung des Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft mit den Göttern Ägyptens gefürt hatte, kehrt hier auf höherer Stufe wider. Wo wirklich ein Wissen des göttlicher Rates, der die Wege der Nationen lenkt, wo Weissagung künftiger Dinge zu finden sei, soll das Heidentum erproben und darnach die Realität seiner Götter bemessen.

Diesen Kampf durchzufüren, ist neben Daniel vorzugsweise jener große Ungenannte berufen, dessen Weissagungsbuch in Jes. 40—66 vorliegt. Eine Siegesfrucht dieses Kampfes ist die Befreiung des Volkes durch Cyrus. Wenn Josephus (Ant. XI, 1, 2) das Edikt des Cyrus durch die diesem Herrscher gezeigte Weissagung (Jes. 44, 28) veranlaſst werden läſst, so mag man immerhin daran erinnern, daſs Josephus für derartige Angaben eine unsichere Auktorität sei; das aber wird man vernünftigerweise nicht leugnen können, daſs ein Vorgang änlicher Art vorausgesetzt werden muſs, um das Verfaren des heidnischen Herrschers zu erklären, der bezeugt: „Jehovah, der Gott des Himmels, hat mir alle Königreiche der Erde gegeben; er hat mir befohlen, ihm ein Haus zu bauen zu Jerusalem in Juda" (Esr. 1, 2). Die Erlaubnis des Cyrus geht bloß auf die Erbauung des Tempels, die freilich auch eine gewisse Herstellung Jerusalems in sich schloſs, aber ganz und gar nicht, wie man sie schon gedeutet hat, auf Widerherstellung eines jüdischen politischen Gemeinwesens, das einen Stützpunkt für die persische Macht abgeben sollte. Wie wenig man am persischen Hofe so weit zu gehen geneigt war, zeigt der spätere Verlauf der Geschichte. Das Interesse, von dem Cyrus sich bestimmen ließ, war also lediglich ein religiöses. Daſs er aber ein solches für die Juden gewann, wird ganz begreiflich, wenn ein Mann wie Daniel am babylonischen und medischen Hofe gewirkt hat und wenn das auf Cyrus hinweisende Prophetenwort diesem bekannt geworden ist. Daſs Cyrus davon Notiz nahm, wird man um so mehr warscheinlich finden, wenn man erwägt, welches Interesse Nebukadnezar an Jeremia genommen und — um ein späteres Beispiel anzufüren — wie Josephus sich dem Vespasian zu empfehlen gewuſst hat (Bell. Jud. III, 8, 9).

Wie die Wächter Israels (vgl. Jes. 52, 8 u. a.) bei der Rückkehr des Volkes auf dem heiligen Boden tätig waren, wissen wir nicht. Unsere Kunde von der nachexilischen Wirksamkeit des Prophetentums beginnt erst in der Zeit der schweren Prüfungen, die gar bald über die voll begeisterter Hoffnung gegründete jüdische Niederlassung hereinbrachen. Als infolge der eingetretenen Hemmung des Tempelbaues und anderer Heimsuchungen Miſsmut und Verzagtheit sich des Volkes bemächtigte und selbst den Besseren sich der Zweifel aufdrängen mochte, ob denn überhaupt noch für Israel Vergebung der Sünden und Erfüllung der Gnadenverheißung zu hoffen sei, wurden im zweiten Jare des Darius Hystaspis Haggai und Sacharja erweckt (Esr. 5, 1; 6, 14), um das Zeugnis der alten Propheten aufzunehmen (vgl. Sach. 1, 4; 7, 12), das Volk aus seiner Erschlaffung zu reißen, die Wideraufnahme des Tempelbaues zu bewirken und die Heilshoffnung neu zu beleben. Man dürfe nicht verachten die Tage der geringen Dinge (4, 10), denn nicht durch Menschenmacht, sondern durch Jehovahs Geist komme das Gelingen (4, 1—6; Hagg. 2, 5); wie jetzt troz aller Schwierigkeiten der Tempel glücklich werde vollendet werden (Sach. 4, 7—9), so sei auch die Vollendung des Heiles sicher verbürgt. Noch zwar wonen die heidnischen Nationen in stolzer Ruhe, wärend Juda gebeugt sei (1, 8—13), aber bald werde die Völkerbewegung eintreten, in welcher die Weltmächte sich selbst unter einander aufreiben (Hagg. 2, 6. 21 f. vgl. Sach. 1, 18—21; man erwäge, daſs diese Weissagungen nicht lange vor dem Beginn der Perserkriege gesprochen sind). Dann triumphire Gottes Reich, dem die Edelsten der Heiden einverleibt werden und ihre Schätze weihen (Hagg. 2, 7 f.; Sach. 8, 20—23). Für das Volk selbst aber sei eine neue Sichtung verordnet (Sach. 5, 1—11). — Von der Auktorität, in der die Propheten damals standen, zeugt nicht nur die auf ihr Wort erfolgte Wideraufnahme des Tempelbaues, sondern auch Sach. 7, 3. Von da an werden bis auf Nehemia keine Propheten mehr erwänt, und die erste Notiz, die es tut, weist auf einen tiefen Verfall des Prophetentums hin, indem es als Werkzeug politischer Intriguen erscheint. Nehemia wird von Sanballat beschuldigt, er habe Propheten bestellt, die ihn zum König ausrufen sollen; Nehemia aber gibt den Vorwurf zurück, indem er Sanballat beschuldigt, den Propheten Schemaja bestochen zu haben, um ihn in Furcht zu setzen, wobei erwänt wird, daſs auch andere Propheten und eine Prophetin Noadja dem Nehemia entgegengearbeitet haben

(Nehem. 6, 6—14). Doch gehört warscheinlich in Nehemias Zeit auch der Prophet, der die kanonische Prophetie abschließt, Maleachi. Die Richtung, die sich später im Pharisäismus vollendete, ist nunmehr allgemein unter dem Volke zur Herrschaft gekommen. Maleachi kämpft gegen tote Werkheiligkeit, die sich dabei mit der oberflächlichsten Erfüllung göttlicher Gebote zufrieden gibt; er rügt hierbei auch die Übertretung der gottesdienstlichen Ordnungen, die Darbringung mangelhafter Opfer, die betrügerische Schmälerung der Tempelabgaben, weil hierin die gemeine und gottlose Gesinnung der Priester und des Volkes sich offenbarte (1, 6—2, 9; 3, 7—12). Dem nach göttlichen Gerichten über die Heidenwelt dürstenden Volke wird erklärt, dass dem messianischen Heil schwere, das Bundesvolk sichtende Gerichte vorangehen werden (3, 1 ff. 19 ff.). An den Opfern, welche das geläuterte Volk darbringe, werde dann Jehovah Wolgefallen haben (3, 3). Die Vortragsform des Maleachi erinnert nach Ewalds treffender Bemerkung in der Art und Weise, wie sie Sätze aufstellt, zweifelnde Fragen dagegen erheben läßt und diese dann ausfürlich beantwortet, an die dialogische Lehrart der Schule. Mit der Verheißung des göttlichen Boten, der in der Kraft Elias dem zu seinem Tempel kommenden Herrn den Weg banen werde (Mal. 3, 1. 23), verstummt die Weissagung, bis nach 400 Jaren in eben diesem Boten die Prophetie noch einmal aufleuchtet, um dann, hinweisend auf die bereits aufgegangene Sonne des Heils mit dem Zeugnis: „Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen" (Joh. 3, 30), die Zeit des alten Bundes zu schließen. In dieser langen Zwischenzeit ist der Heilsberuf Israels, in sich den Stamm für die künftige Heilsgemeinde, dieser selbst aber die λόγια τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 2) zu bewaren. Dem letzteren Zweck dient die Tätigkeit der die Offenbarungsurkunden sammelnden und auslegenden Sopherim, die an die Stelle der gottbegeisterten Propheten treten. Wie in dieser Wartezeit der israelitischen Gemeinde die alten Vehikel der Gottesgegenwart im Kultus, die Bundeslade und die Urim und Thummim fehlen, so weiß sich das Volk auch von dem prophetischen Geiste verlassen. Selbst die makkabäische Zeit, die auf einen Propheten harrt, vermag durch ihre heldenmütige Begeisterung doch keinen Propheten zu erzeugen (1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41). Wie dagegen in engeren Kreisen, warscheinlich besonders in denen der Essener (Joseph. bell. Jud. II, 8, 12), wärend der prophetenlosen Zeit durch Studium des prophetischen Wortes neue Aufschlüsse über die Rätsel der Zeit und und den weiteren Gang der Geschichte gesucht werden, woraus die jüdische Apokalyptik sich entwickelte, darüber s. d. Art. „Messias" Bd. IX, S. 655 ff. Wenn die spätere Zeit für einzelne Männer wider die Gabe der Prophetie als Warsagungsfähigkeit in Anspruch nahm (so Jos. Ant. XIII, 10, 7 für Hyrcanus, XIII, 11, 2 u. XV, 10, 5 für Seher unter den Essenern, ja für sich selbst bell. Jud. III, 8, 9), so hat dies keine besondere religiöse Bedeutung. Dagegen ist bedeutungsvoll, wie beim Eintritt des messianischen Heiles unter den Stillen im Lande die Kraft des prophetischen Geistes sich regt (Luk. 2, 25. 36). Und auch das ist eine merkwürdige Erscheinung, dass, wie vor der chaldäischen Zerstörung Jerusalems das falsche Prophetentum in seiner höchsten Blüte stand und einen großen Teil der Schuld jener unheilvollen Katastrophe trug, so auch in den Schreckenstagen vor der römischen Eroberung Jerusalems wider eine Anzal von Pseudopropheten auftauchte, die das Volk durch ihre nichtigen Vorspiegelungen ins Verderben trieben (Joseph. bell. Jud. VI, 5, 2 sq.), wärend man die echten Prophetenworte verhönte (VI, 6. 3).

[Litteratur: H. Witsius, De prophetis et prophetia, in den Miscellan. sacr. T. I; Joh. Smith, De prophetia et prophetis bei Joh. Clericus, Vet. Test. prophetae etc., Amstel. 1731, p. I—XXIX; Chr. A. Crusius, Hypomnemata ad theologiam propheticam P. I (Lps. 1764—78); E. W. Hengstenberg, Christologie des A. T. 1829—32, 2. Aufl. 1854—57, III, 2, S. 158 ff.; A. Knobel, Der Prophetismus der Hebräer, 2 Thle., 1837; F. M. Köster, Die Propheten des A. und N. T., 1838; Redslob, Der Begriff der Nabi, 1839; J. Chr. K. v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, 2 Thle., 1841—44; Franz Delitzsch, Die bibl. proph. Theol., ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste

Entwicklung seit der Christologie Hengstenbergs, 1845; A. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen, 2. Aufl., 1860; G. F. Öhler, Über das Verhältnis der alttest. Prophetie zur heidnischen Mantik, 1861; H. Ewald, Die Propheten des Alten Bundes, 2. Aufl. I, 1867; Küper, Das Prophetenthum des Alten Bundes, 1870; G. F. Öhler, Theologie des Alten Testaments, 1873, 2. Aufl. 1882; B. Duhm, Die Theologie der Propheten, 1875; Kuenen, De Profeten en de Prophetie onder Israel 1875 (auch englisch: The Prophets and the Prophecy in Israel, 1877); Reuss, Les Prophètes, 1876; H. Schultz, Alttestamentl. Theologie, 2 Aufl., 1878; F. Hitzig, Biblische Theologie des A. T. und messianische Weissagungen, herausg. von Kneucker 1880 (vgl. auch die Einl. von Hitzigs Commentar zu Jesaja); Kleinert in Riehms Hdwb. s. v. Prophet 1880; C. J. Bredenkamp, Gesetz und Propheten, 1881; F. E. König, Der Offenbarungsbegriff des A. T. I. II. 1882 (untersucht aufs einläßlichste die Selbstaussagen der Propheten über Ursprung, Entstehungsweise und Charakter ihrer Weissagungen); C. v. Orelli, Die alttestamentl. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, 1882.]

(Oehler †) v. Orelli.

Prophezei. Diese Einrichtung zur Förderung der Schriftkenntnis und des Schriftverständnisses durch das Mittel gemeinsamer Erörterung, wie sie in manchen Gebieten der reformirten Kirche vorkommt, fürt ihren Namen nach 1 Kor. 14.

Kaum hatte die Idee der Reformation tiefere Wurzeln geschlagen, als sich mit ihr auch die Frage nach einer evangelischen Umbildung der hergebrachten Gottesdienstordnung erhob. Zwingli gab schon bei seinem ersten Auftreten als Leutpriester in Zürich 1518 die Erklärung ab, er werde das Evangelium Matthäi ganz durchpredigen und „nicht die Evangelia Dominicalia zerstückt" (Bullinger, R. G. 1, 12); indes verwarf er wenigstens bis 1523 den Gebrauch der alten Perikopen nicht unbedingt (Epichiresis vom Meßkanon, WW. III, 12, vergl. I, 577). Luther wollte, zumal für den Sonntag, die Episteln und Evangelien des Missale festhalten, dagegen auch die nicht tadeln, die ganze Bücher der Schrift vornehmen. Der Sonntag Nachmittag sollte dem Vortrage des A. Test.'s, die Werktage teils der Erläuterung des Katechismus, teils der Lektion der Evangelien und Episteln des Neuen Test.'s gewidmet sein (Von Ordnung des Gottesdienstes 1523, Deutsche Messe 1524). Calvin hat seinem Grundsatze gemäß, durch Erklärung ganzer Bücher dem ungeteilten Schriftworte Gehör zu verschaffen, die Perikopen vollständig beseitigt (Opp. ed. Amst. VIII, 679).

Diese von den Reformatoren vertretenen Prinzipien sind für die protestantischen Kirchen im allgemeinen typisch geworden. Der gesammte Norden von Deutschland bis hinauf nach Schweden, Norwegen und Irland, ebenso die K.O. von Schwäbisch-Hall und Köln folgten der Wittenberger Ordnung. Zu Genf, in der westlichen Schweiz, in der französischen, später auch in der niederländischen und schottischen Kirche erhielt die einfache Schriftlesung ihre Stellung vor dem Beginn des sonntäglichen Gottesdienstes, wärend die paraphrastische Auslegung einzelner Abschnitte oder Bücher, und selbst ganzer Reihen von Büchern den Wochengottesdiensten aufbehalten blieb. In Zürich finden wir seit 1523 stark besuchte Bibelstunden, Nachmittags drei Uhr durch Myconius im Chor des Frauenmünsters über das Neue Testament gehalten. Das Gleiche forderte die Baseler K.O. von 1529; eine änliche Einrichtung beabsichtigte die Homberger Synode von 1526 und begründete die hessische K.O. und Agende von 1566 und 1574, sowie die pfälzische K.O. von 1563.

Wie oft nun auch die Prophezei mit dieser Schriftlesung und -Erklärung zusammengestellt, zum teil auch vermengt wird, so hat sie doch weder geschichtlich noch begrifflich mit ihr zu schaffen. Die Prophezei geht nicht wie diese Schriftlesung aus der Messe oder Vesper hervor, sondern will wenigstens in ihrem ersten Stadium als reformatorische Umbildung der Horenordnung angesehen sein. Sie bildet nie ein Moment des Gemeindekultus. Das wird erhellen, wenn wir ihre Genesis und ihre bedeutendste Wandlung im Verlaufe der Zeit vorfüren.

Für die erstere sind wir an Zürich gewiesen. Hier entstand die in Rede stehende Institution aus dem Bedürfnisse nach Gewinnung solcher Prediger, welche auf Grund hinreichender Schriftkenntnis die nötige Befähigung zu volkstümlicher Darlegung der christlichen Heilsbotschaft besäßen. Es sollten laut Großratsbeschluſs vom 29. Sept. 1523 die durch Reorganisation des Chorherrenstifts zu Zürich verfügbar gewordenen Hilfsmittel auf die Anstellung von Gelehrten verwendet werden, denen die Verpflichtung obläge, „alle Tage öffentlich in der heiligen Schrift je eine Stunde in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache zu lesen und zu lehren (zu „profitiren“ Bullinger I, 117). Nach Berufung von Ceporin und Pellikan wurde die Anordnung unter Zwinglis Leitung förmlich ins Leben gerufen (19. Juni 1525). Morgens acht Uhr, Sonntag und Freitag ausgenommen, traten die sämtlichen Stadtpfarrer und übrigen Prediger, die Chorherren, Kapläne und Studirenden im Chor des Groß-Münsters zusammen. Auf ein kurzes Eingangsgebet wurde in fortlaufender Reihenfolge ein halbes oder ganzes Kapitel des A. Test.'s durch einen Studiosus nach der Vulgata, durch Ceporin, später durch Pellikan, nach dem Grundtexte, durch Zwingli nach den LXX gelesen; sodann gaben die genannten Professoren („Lesemeister“) exegetische Erörterungen, Zwingli fiel besonders die dogmatische und praktische Beleuchtung des behandelten Abschnittes zu. Dies sind die aktenmäßigen Anfänge der sog. Prophezei (Z. an Val. Compar. WW. I, 235). An die Stelle der kanonischen Horen des Stifts getreten haben wir in ihnen die ersten exegetischen Kollegien in Zürich zu erblicken. Im unmittelbaren Anschluſs an die wissenschaftliche Verhandlung faſste einer der Prediger um 9 Uhr in der Kirche das Ergebnis derselben für die Gemeinde in einem erbaulichen Vortrage zusammen und schloſs mit Gebet (Zwingli WW. V, praef. in Gen.; L. Judä, praef. zu Z.'s Annot. ad Philipp.; Bullinger, Comm. zu 1 Cor. Z.'s WW. IV, 206 f.; Liturgie von 1535: Form die Prophezei zu begahn). Aus der Prophezei sind die Kommentare Zwingli's über die zwei ersten Bücher des Pentateuch und Jesaja und Jeremia hervorgegangen. Die ersteren, 1527 nach Nachschreibungen von L. Judä und Megander publizirt, gewären den besten Einblick in die Art, wie dort gelehrt wurde. Auch die züricherſche Übersetzung der Hagiographen und Propheten von 1529 ist teilweise als eine dahin einschlagende Arbeit zu bezeichnen.

Mit Megander wanderte die Prophezei nach Bern, one sich jedoch lange zu behaupten (Rhellicans Brief in Meganders Komm. zum Gal.brief). In Zürich selbst veranlaſsten Rücksichten der Zweckmäßigkeit bald mehrfache Abänderungen der ursprünglichen Form. 1534 wurde die Prophezei zunächst für das Sommersemester in das neugebaute Auditorium verlegt. Die beiden Professoren wechselten wochenweise in der Interpretation eines N.Tl. und eines A.Tl. Buches ab. Mit Peter Martyr (1556) erfolgte die Aufhebung der deutschen „theologischen Lektion“ für das Volk; die Prophezei ging in eigentliche Vorlesungen über. So glauben wir die mancherlei zerstreuten Notizen zurechtlegen zu sollen. Vgl. Zürich, K.O. von 1535; Lavater, De rit. et instit. Eccl. Tig. 1559, § 18, p. 75; Bullinger 1, 290; Hottinger, Helvet. K.G. III, 232; Breitinger, Hist. Nachricht von den constit. der Züricher Kirche ꝛc. in Simmlers Sammlungen I, 3, 1006 ff.; Heß, Ursprung ꝛc. der Glaubensverbesserung S. 43 und 48, und Sammlungen zur Beleuchtung ꝛc., 1811, S. 174.

Angeregt durch den Vorgang der Züricher nahm die Prophezei in Laskys Londoner Flüchtlingsgemeinde eine neue höchst merkwürdige Gestalt an. Einer ihrer Prediger, Micronius, berichtet darüber 1554, daſs im Interesse der Erhaltung apostolischer Lehre und zur Befestigung der Gewissen in der wöchentlichen Prophetie die Sonntagspredigten einer prüfenden Beurteilung unterworfen und von den Ältesten zusammt den verordneten Doktoren oder Propheten zu jenen Predigten aus der Schrift vorgebracht werde, was zum besseren Verständnis des Textes und zur Erbauung der Gemeinde dienlich erscheine. Überdies hielten Lasky über das Neue, Delenus über das Alte Testament lateinische Vorlesungen in der Kirche, welche gleicherweise der öffentlichen Kritik durch Schriftvergleichung unter-

stellt waren. Die niederländischen Gemeinden in der Zerstreuung adoptirten zwar die grundsätzliche Prüfung der Prediger und ihrer Lehrer durch Glieder der Gemeinde nicht; wol aber ordneten sie für die öffentliche, wöchentlich ein- oder zweimal widerkehrende Schrifterklärung die Bildung eines besonderen Lehrer- oder Prophetenkollegiums an, außer den Predigern und Lehrern zusammengesetzt aus den hiefür Geeigneten unter den Ältesten, Diakonen und übrigen Gemeindegliedern (Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westphäl. Kirche, I, 339. 412).

Wie weit im Reformationsjarhundert das Institut sich Eingang verschafft habe, ist schwer zu bestimmen. In Genf lässt sich weder vor noch unmittelbar nach Begründung der dortigen Akademie eine der züricherschen entsprechende Veranstaltung aufweisen. Alting (Problemata Amst. 1662, p. 685) schreibt, in Frankreich sei die Sitte bei seinem Besinnen abgeschafft, in Holland überhaupt nur sehr vereinzelt adoptirt worden. Die Verbreitung derselben als kirchlicher Einrichtung konnte keine sehr große sein, da sie entweder städtische Verhältnisse und Männer von überlegenen Geistesgaben oder Gemeinden mit independentischer Richtung voraussetzt. Die Form, welche die Prophezei in der Flüchtlingsgemeinde annahm, lässt leicht erraten, zu welchen Dimensionen sie fortschreiten konnte und was für Gefaren für den Frieden der Gemeinde sie in ihrem Schoße barg. Wir werden es also begreiflich finden, wenn nachgerade auch die praktische Theologie sich genötigt sah, den Gegenstand in den Kreis ihrer Verhandlungen zu ziehen und feste Prinzipien zu einer heilsamen Eingrenzung der Prophezei aufzusuchen. So bespricht z. B. Alting (Probl. 683) die Frage: An libertas Prophetiae perpetuo in ecclesia vigere debeat? Die prophetia ist donum interpretandi Scripturam ex cognitione ejus studio acquisita, ihre libertas: libera publicaque potestas interpretandi S. Scripturas. Die Zulässigkeit der collegia prophetarum ex plebe, qui in coetibus sacris interpretentur verbum Dei publiceque audiantur, stellt er in Abrede. Dagegen bezeichnet er die Übung, wie sie da und dort in Holland vorkomme, ut privatim sive in Consistorio sive alio loco pii auditores conveniant collegiatim et ex Scriptura disserant de fide et religione, unter gewissen Restriktionen als eine fromme und nützliche. Zur Regulirung der exercitia pietatis, d. i. der privaten Erbauungsstunden, hatte sich die holländische Synode schon früher veranlasst gesehen. Zuletzt verstand man unter der Freiheit der Prophezei kaum mehr etwas weiteres, als was man gegenwärtig theol.-kirchliche Lehrfreiheit heißt. Vgl. Jer. Taylor, Theol. elenct. s. discursus de libertate prophetandi 1647; G. Voet, Polit. eccl. III. de lib. proph.

Wie aus diesen Ausfürungen erhellt, trat die Prophezei als kirchliche Veranstaltung in dem Grade zurück, als einerseits dem ihr zu Grunde liegenden Bedürfnis durch theol. Schulen Rechnung getragen ward und andererseits das religiöse Gemeindebewusstsein die Sicherheit erlangte, im Besitze einer ausreichenden Heilserkenntnis zu stehen. Sobald jedoch in erregten Kreisen die Notwendigkeit erneuter Vertiefung in die Schrift sich lebhafter zu fülen gab, rief sie auch später wider verwandte Versuche ins Leben. Zunächst begegnen wir der gemeinsamen Schriftbetrachtung bei den Jansenisten in Port-Royal. Von da verpflanzt sie Labadie nunmehr in der Form von erweiterten Hausandachten nach Amiens (1644), Genf (1659) und Middelburg (1666). Unter den Jünglingen, die in Genf zu ihm hielten, befanden sich Untereyk und Spener. Untereyk fürte sie in Mühlheim, Schlüter in Wesel, Neander in Düsseldorf, Copper in Duisburg und endlich Spener als collegia pietatis in Frankfurt ein. Seit Spener lebt die mit der Zeit umgestaltete Prophezei nach manchem Strauss um ihr gutes Recht fort teils in den noch immer da und dort bestehenden eigentlichen Bibelkonferenzen, teils in den häufigeren Erbauungs- und Bibelstunden der evangel. Kirche, sei es nun, dass ihnen ein mehr privater und häuslicher oder ein mehr kirchlicher Charakter eigne, dass sie von einfachen Gemeindegliedern oder von verordneten Oberen der Kirche geleitet werde (Göbel a. a. O. II, 206 f.). **Güder †.**

Propst (Probst, lat. Präpositus), Jakob, Freund Luthers und Melanchthons, Teilnehmer am Reformationswerke, besonders in der Stadt Bremen

Er soll mit Zunamen Spreng oder Sprenger geheißen haben; jedoch findet sich diese Benennung zuerst bei Seckendorf und rürt warscheinlich aus einem Missverständnis her, indem Luther und andere ihn nach seiner Geburtsstadt Ypern vielfach Yperensis (Hyperensis) nannten, woraus jenes Wort gebildet worden (s. Jakobus Präpositus, Luthers Leerling en Briend. Door H. G. Janssen, Amsterdam 1862, holländisch S. 22). Das Geburtsjar des Mannes ist unbekannt, doch muss es etwa in das letzte Jarzehnt des 15. Jarhunderts fallen; sein Geburtsort war das erwänte Ypern in Flandern. Frühe muss Propst in den Augustinerorden getreten sein, wodurch sich sehr alte Beziehungen zu Luther knüpften. Die Nachricht, dass er schon mit Luther im Kloster zu Erfurt als Genosse einer Zelle verkehrt, scheint unbegründet zu sein, dagegen finden wir ihn anfangs 1519 als Schüler des Reformators zu Wittenberg. In demselben Jare noch erhielt er das Augustinerpriorat zu Antwerpen, wo er reformatorisch wirkte und predigte, wie Erasmus in einem Briefe an Luther bezeugt. 1521 finden wir ihn wider in Wittenberg, wo er unter dem Vorsitze Carlstadts Baccalaureus der Theologie wurde und eine zeitlang verweilte. Luther, damals auf der Wartburg, lässt ihn in seinen Briefen öfter grüßen. Als Propst nach Antwerpen zurückkehrte, fand er die Feinde küner geworden; man hatte Luthers Schriften verbrannt und verschiedene seiner Anhänger eingezogen. Bald trafs ihn selber. Am 5. Dezember 1521 erschien der kaiserliche Rat Franz von der Hulst aus Brüssel mit einer Vollmacht und lud den Prior des Augustinerklosters mit verstellter Freundlichkeit ein, getrost mit nach Brüssel zu kommen. Arglos ging Propst in die Schlinge. Zu Brüssel hielt man ihn im Minoritenkloster gefangen, und alles wurde aufgeboten, ihn zum Widerruf zu veranlassen. Propst widerstand lange, aber endlich erlamte seine Glaubenskraft; aus Furcht vor dem angedrohten Feuertode erklärte er sich vor den kaiserlichen Richtern zu allem bereit. Am 9. Februar 1522 geschah dieser Widerruf öffentlich in der St. Gödele-Kirche vor einer großen und glänzenden Versammlung, welcher u. a. der päpstliche Nuntius Hieronymus Aleander beiwonte. Propst hat uns selber über das alles in seiner späteren Reueschrift, der Geschichte seiner Gefangenschaft, genaue Kunde gegeben; das offizielle Aktenstück über diese Revokation aber wurde von den Feinden gedruckt und verbreitet, ist auch noch vorhanden. Alle Evangelischen, welche Propst kannten, waren tief niedergeschlagen über seinen Abfall, vor allem Luther, welcher ihm aber nicht zürnte, sondern ihn nur tief beklagte, weil er an seinem inneren Abfall nicht glaubte (Brief an Spalatin vom 12. April 1522).

In der Tat kam es auch bald anders. Man hatte Propst nicht wider nach Antwerpen zurückkehren lassen, sondern in seine Vaterstadt Ypern gebracht; hier kam er in das Augustinerkloster, welches aber nicht (wie das von Antwerpen) zur sächsischen Regel gehörte. Propst schwieg hier anfangs, bald aber fand er Gleichgesinnte, und begann wider evangelisch zu predigen. Zwar enthielt er sich dabei aller Polemik gegen Rom, aber die Feinde schöpften doch Verdacht. So brachte man ihn zum zweiten Male nach Brüssel, dieser „Schlachtbank der Evangelischen“. Jetzt stand ihm der sichere Feuertod vor Augen, dessen er sich auch wegen seines damaligen Abfalls für würdig hielt. Doch gelang es ihm mit Hilfe eines Ordensbruders zu entfliehen. Die genauen Daten fehlen uns hier; wir wissen auch nicht, wo Propst die nächste Zeit zugebracht. Jedenfalls kam er in der Folge wider nach Wittenberg, wohin schon ein von Heinrich von Zütphen an ihn gerichteter Brief vom 29. November 1522 geschickt sein mag. Im April 1523 hören wir sicher von seiner Anwesenheit daselbst (Luthers Brief an Spalatin: Jacobus Prior Antwerpiensis, dei miraculo liberatus, qui nunc agit nobiscum — 14. April 1523; desgleichen erwänt ihn Luther schon am 8. April d. J. in einem Briefe an Link). Hier in Wittenberg blieb er zunächst, verkehrte aufs innigste mit dem Reformator und dessen Freunden und schrieb die erwänte Geschichte seiner Gefangenschaft; ebenso gab er eine Vorlesung Luthers über die erste Johannisepistel heraus (s. Niedner, Zeitschr. f. hist. Theol. 1860, II, S. 89 ff.), reiste einmal zum Grafen Edzard I. in Ostfriesland, um demselben in seinen reformatorischen Bestrebungen zu helfen, und verheiratete sich mit einer der Frau von Luther sehr

nahestehenden Jungfrau (Janssen hat das im obigen Buche nicht angefürt, aber es geht unzweifelhaft aus jenem Briefe Luthers an Link, sowie aus den späteren Grüßen der beiden Frauen in Luthers Briefen hervor). Hierdurch ward seine Beziehung zu des Reformators Hause noch inniger; es entwickelte sich daraus eine Herzensfreundschaft, die bis zu Luthers Tode anhielt.

Im Mai 1524 sollte Propst endlich einen eigenen größeren Wirkungskreis finden. Sein Freund und Ordensbruder Heinrich von Zütphen hatte (seit November 1522) zu Bremen das Evangelium verkündigt und großen Anklang gefunden. Obgleich der bremische Erzbischof Christoph ein grimmiger Feind der Reformation war und die ganze Geistlichkeit dem fremden Prediger viele Schwierigkeiten machte, hingen die Bürger ihm eifrig an, und der Rat schützte ihn. Auf Heinrichs Bestreben wurden jetzt Propst und Timann (aus Amsterdam) von den Bremern dazu berufen und ersterer an der U. Liebfrauenkirche angestellt. Heinrich zog im Herbste desselben Jares (1524) nach dem Lande Dithmarsen und erlitt am 11. Dezember daselbst einen schrecklichen Märtyrertod. Propst schrieb hierüber einen tief erschütterten Brief an Luther, der infolge dessen ein herrliches Trostschreiben an die Bremer sandte, worin er ihnen ganz besonders den Prediger Propst empfahl. In Bremen fürte man darauf die Reformation durch, indem man an allen Kirchen evangelische Prediger anstellte und die päpstlichen Ceremonieen abschaffte (1525); nur am erzbischöflichen Dome blieb es einstweilen noch beim Alten. Auch das Schulwesen wurde neu geordnet und die zwei städtischen Klöster aufgehoben (1528). Propst leistete bei dem allen gute Hilfe, er wurde Senior der Geistlichkeit und fürte hernach den Titel eines Superintendenten. 1530 aber wuchsen ihm die Dinge über den Kopf. An die kirchliche knüpfte sich nämlich in Bremen eine soziale Bewegung, die zu einer vollständigen Revolution fürte. Bei der Gelegenheit wurde auch die Domkirche gestürmt und Propst vom Volke auf die Kanzel gefürt, er predigte über das Evangelium von dem Einzug Christi in Jerusalem und die Austreibung der Tempelschänder (Palmsonntag 1532). Sonst verhielt sich Propst und die übrigen evangelischen Prediger ablehnend gegen die Revolutionäre, und als der Rat aus der Stadt wich, zog auch er mit Timann fort (bald nach Ostern 1532). Hierauf aber kam die Revolution zum Stillstande; der Rat und die Prediger kehrten zurück (September 1532), und die Verhältnisse wurden neu geordnet. Die kirchlichen Dinge erhielten ihre feste Regelung in der „Bremischen Kirchenordnung“, welche besonders Timann abfasste, wärend Bugenhagen sie mit einem Vorwort versah und Luther sie approbirte (7. Sept. 1533).

Propst konnte nun noch manches Jar ruhig in Bremen fortwirken, da auch der Erzbischof mit der Stadt einen „Erbfrieden“ bis auf das in Aussicht stehende Konzil geschlossen (1534). Mit Luther, den er noch einzeln besucht zu haben scheint, stand er in stetem Briefwechsel. Die Briefe des Reformators an ihn sind noch erhalten und bezeugen ein inniges Freundschaftsverhältnis beider Männer. Luther schreibt ihm von allem, was sein Herz bewegt, erzält ihm von den politischen und kirchlichen Ereignissen, sowie von seinen häuslichen Leiden und Freuden, und bittet ihn stets um seine Fürbitte. 1534 übernahm Propst die Pathenschaft für Luthers jüngste Tochter Margarete (zugleich mit dem Fürsten Joachim von Anhalt), von welcher in den Briefen seither öfter die Rede ist. Auch wird darin vielfach Propsts eigne Frau erwänt. Ebenso sind einige warme Briefe Melanchthons an Propst erhalten. An besonderen Ereignissen aus des letzteren Leben wäre zunächst hervorzuheben, dass, wie Janssen (a. a. O. S. 159 ff.: Het charter van Keulen) behauptet, 1535 Propst mit Melanchthon an einer Freimaurerversammlung zu Köln teilgenommen und eine noch vorhandene Urkunde derselben mit diesem unterzeichnet, sodann dass 1540 der spanische Kaufmann Francisko San Romano durch eine Predigt desselben bekehrt, von ihm unterwiesen und als Evangelist in sein Vaterland geschickt wurde, woselbst er zu Valladolid den Feuertod erlitt (nach Crocius Märtyrerbuch). Höher gingen die Wogen des kirchlichen Lebens seiner Stadt erst wider, als dieselbe sich im schmalkaldischen Kriege so siegreich hervortat, mit demselben aber auch in dem Domprediger Hardenberg ein

neues Ferment erhielt, welches das bisher gültige Luthertum zersetzen musste. In den nun ausbrechenden Hardenbergischen Streitigkeiten über die Abendmalslehre (1555—62) stand aber Propst nicht mehr auf der Höhe seiner Kraft, sondern trat hinter Timann zurück. Als Freund und Anhänger Luthers hielt er auch an dessen Meinungen fest und wollte von Hardenbergs Lehre nichts wissen (s. Spiegel, Dr. A. R. Hardenberg in Brem. Jahrbuch, 4. Jahrgang); doch vermochte ers nicht mehr, den Sturm zu beschwören, und wars zufrieden, als man ihn 1559 aufforderte, sein Amt niederzulegen und dem strengen Eiferer Tilemann Heßhus einzuräumen. Ende 1559 oder Anfang 1560 trat er damit ganz vom öffentlichen Schauplatze ab und musste es noch erleben, dass die Dinge zu Bremen einen ihm unerwünschten Verlauf nahmen. Denn nachdem anfangs zwar nicht Heßhus das ihm angetragene Amt erhalten, wol aber der ebenso strenge Lutheraner Simon Musäus, und Hardenberg darnach aus Bremen vertrieben worden war, trat im Januar 1562 ein völliger Umschlag ein, indem die melanchthonisch gesinnte Partei siegte und damit das spätere reformirte Bekenntnis anbaute. Propst, der bisherige Schiffslenker, konnte daran nichts mehr ändern; als ernster Lutheraner mochte ers beklagen, als mildgesinnter Johannisschüler mochte er sich darein finden. Er starb am 30. Juni 1562 und fand eine ehrenvolle Begräbnisstätte im Chor der U. Liebfrauenkirche, an welcher er 36 Jare gewirkt. Seine Bedeutung liegt in der Herzensfreundschaft mit Luther, in seinem reformatorischen Auftreten zu Antwerpen und in seinem stillen treuen Wirken zu Bremen. Den wenig ehrenvollen Widerruf zu Brüssel hat er durch sein späteres Tun wider gut gemacht und dürfte darin mit dem Apostel Petrus zu vergleichen sein. Die ausfürlichste Darstellung seines Lebens findet sich in dem angegebenen Buche von Janssen; nur leidet dasselbe an wesentlichen Lücken und ist vor allem die lange bremische Wirksamkeit des Mannes allzu kurz und meistens unrichtig darin geschildert.

J. Fr. Iken.

Proselyten der Juden. Luth. Judengenossen, griech. *προσήλυτοι ἀπὸ τοῦ προσεληλυθέναι καινῇ καὶ φιλοθέῳ πολιτείᾳ*, wie Philo definirt, oder wie Suidas nach Theodoret: *οἱ ἐξ ἐθνῶν προσεληλυθότες καὶ κατὰ τοὺς θείους πολιτευόμενοι νόμους*, vgl. Josephus ant. 18, 3. 6 von der Fulvia: *τῶν ἐν ἀξιώματι γυναικῶν καὶ νομίμοις προσεληλυθυῖα τοῖς Ἰουδαϊκοῖς*. Matth. 23, 15; Apg. 2, 10; 6, 5; 13, 43 und in LXX 1 Chr. 22, 2 u. ö. für das hebr. גֵּרִים, chald. גִּיּוֹרִין, woran das hellenist. *γειωρας* 2 Mos. 12, 19; Jes. 14, 1 anklingt. Auch מִתְיַהֲדִים, *ἰουδαΐζοντες* Esth. 8, 17. Umschreibende Ausdrücke sind Nehem. 10, 28 הַנִּבְדָּל מֵעַמֵּי הָאֲרָצוֹת אֶל־תּוֹרַת הָאֱלֹהִים und Jes. 56, 6: בְּנֵי־הַנֵּכָר הַנִּלְוִים אֶל־יְהוָה. Von jeher gab es Nichtisraeliten, die durch Bekehrung zu dem Gotte Israels dem Volke Israels einverleibt wurden. Fremdlinge (גֵּרִים, verschieden nach 5 Mos. 14, 24 von dem nur vorübergehend im Lande sich aufhaltenden בֶּן־נֵכָר, נָכְרִי, Ausländer, und vom תּוֹשָׁב, Beisaß, dem im Lande an einem bestimmten Orte mit Hausbesitz one anderen Grundbesitz ansässigen Fremden wonten jederzeit vom Auszuge aus Ägypten an unter Israel. In der glänzendsten Zeit des israelitischen States und Gottesdienstes, der davidisch-salomonischen, stieg die Anzal der Fremdlinge bis auf 153,600 (2 Chr. 2, 16). Viele dieser Fremdlinge wurden Verehrer Jehovas, ließen sich durch Beschneidung nationalisiren und erlangten volles Anrecht an den Vorrechten und Heilsgütern des Volkes Gottes. Auch beschnittene und demzufolge zur Teilnahme am Passah berechtigte Sklaven (2 Mos. 12, 44) dürfen Proselyten heißen. Die im Hause geborenen Kinder heidnischer Sklaven יְלִידֵי בַיִת wurden in der Regel beschnitten. Doch ward nach rabbinischer Interpretation der so aus dem Heidentum Ausgetretene noch nicht gleich einem vollbürtigen Freien. Der Herr soll nach Jebamoth 46ª dem von einem Heiden erkauften heidnischen Knecht, welchen er Knecht bleiben lassen will, im Akt der Taufe dies durch Umlegung einer Kette zu erkennen geben; die Taufe geschieht dann nicht לשם בן חורין, sondern לשם עבדות, sie bewirkt יהדות (wie

Raschi es ausdrückt), d. i. Judaisirung, mit bleibendem Knechtsstand. Es hing fortan vom Herrn ab, ob und wann er ihn freigeben wolle. Wollte dies der Herr tun, so muſste der Sklave nochmals vor drei Zeugen gebadet werden. Heidnische Sklaven, die sich der Beschneidung und Taufe nicht unterziehen wollten, muſsten nach Verfluſs eines Jares an Heiden verkauft werden (Jebamoth 48[b]). Über den Übertritt kriegsgefangener Weiber zum Judentum, nach 5 Mos. 20, 14; 21, 10 ff., s. Maimon. Hilch. melachim c. 8. Die nicht im Dienstverhältnisse stehenden, im Lande ansässigen Nichtisraeliten, nach 5 Mos. 23, 3 ff. Edomiter und Ägypter, aber erst im dritten Gliede, mit Ausschließung der Ammoniter und Moabiter in allen Geschlechtsfolgen, sollen nach 2 Mos. 12, 48, wenn der Volksgemeinschaft durch Beschneidung einverleibt, den geborenen Israeliten (עִבְרִי, בֶּן־עִבְרִי, אֶזְרָח, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, Phil. 3, 5) vollkommen gleichgeachtet werden. Vgl. 4 Mos. 15, 14 ff.; 3 Mos. 22, 25. Nähere Bestimmungen der Rabbinen hinsichtlich dieser Gleichstellung s. in Tosephta Kidduschin 5, Jebamoth 62[a]. Ein solcher beschnittener Proselyt durfte ein jüdisches Weib nehmen, aber ein Priester durfte keine Proselytentochter heiraten nach 3 Mos. 21, 14, vergl. Ezech. 44, 22; Lightfoot zu Luk. 1, 5. Auch sollte ein Proselyt kein öffentliches Amt bekleiden und kein Mitglied des Synedriums werden dürfen, ausgenommen wenn die Mutter eine Israelitin ist; aber König, oder Feldherr, oder Präsident des hohen Rates darf er auch dann nicht werden (Maimon. Hilch. Sanhed. 2, 9, Melachim 1). Doch genossen auch die Fremdlinge, die sich nicht durch Beschneidung naturalisiren ließen, sofern sie sich nur gewisser heidnischer Greuel enthielten (3 Mos. 17, 10 ff.; 20, 2; 24, 16 s. unten) Schutz und Begünstigung im Lande, und sie konnten sich selbst zu einer hervorragenden Stellung am Hofe emporschwingen (auch Kanaaniter, z. B. der Hethiter Uria 2 Sam. 11, 6, überhaupt Davids Leibwache 15, 18 f., der Jebusiter Aravna 24, 16, welch letzterer wenigstens nach seinem Wort an David יהוה אֱלֹהֶיךָ zu urteilen, kein Proselyt war; auch nicht seine ammonitischen und moabitischen Helden Zelek und Jethma 1 Chr. 11, 39. 46 nach dem Gesetz 5 Mos. 23, 3). Eine Klasse von Proselyten schon vor dem Exil waren auch die zu Haltung des Gesetzes verbundenen Tempelsklaven, **Nethinim**, s. den Art. Levi Bd. VIII, S. 625. Nach den Nethinim nennt Nehemia 10, 28 als letzte Klasse der neuen Gemeinde solche, die „sich von den Völkern in Ländern gesondert haben zum Gesetz Gottes", dem aus dem Exil rückkehrenden Volk angeschlossen haben, wie einst dem aus Ägypten ausziehenden. Doch waren die Übertritte zum Judentum immer nur vereinzelt in den ersten Jarhunderten der neuen Gemeinde. Auch was Esth. 8, 17 erzält ist, hatte keine nachhaltige Wirkung.

In der Seleucidenzeit aber entwickelte sich als Reaktion gegen gewaltsame hellenische Propaganda eine jüdische. Johannes Hyrkanus zwang die Idumäer um 129 v. Chr. zur Beschneidung. Unter Aristobulos geschah dasselbe den Ituräern. Auf solchen gewalttätigen Proselytismus unter dem sonst freilich nichts weniger als jüdisch-orthodoxen Alexander Jannäus bezieht sich auch Joseph. ant. 13, 15. 4, wo unter einer Menge von ihm eroberter Städte Pella erwänt ist, das zerstört worden sei, weil es sich geweigert, das Judentum anzunehmen. Beispiele solcher Zwangsbekehrungen aus späterer Zeit s. Joseph. vita 23, bell. jud. 2, 17. 10. Aus dieser Zeit datirt der pharisäische Eifer, Proselyten zu machen (Danz, De cura Judaeorum in prosel. faciendis in Meuschens N. Test. e Talmude illustratum; Wetstein, N. Test. I, 484 sqq.), der später, als er sich nicht mehr auf politische Macht und Vorteile, wie in der makkabäischen Zeit, stützen konnte, kein Mittel der List und Schmeichelei verschmähte, um Erfolge zu erzielen, wobei es den „Land und Meer umziehenden" (Beispiele s. bei Joseph. ant. 20, 2) Bekehrern meist nicht sowol um Herzensbekehrung, sondern um bloß äußerlichen Anschluſs zu tun war; solche Judenproselyten wurden fanatischer, als die Pharisäer selbst (Matth. 23, 15) und nach Justins Zeugnis (dial. c. Tryph. p. 350 ed. Sylb.) die heftigsten Christenverfolger. Ein Beispiel eigener Art ist der Idu-

mäer Herodes mit seiner Familie und die Proselytin Poppäa, welche warscheinlich Nero zur Verfolgung der Christen bewog (Joseph. ant. 20, 8. 11, vgl. Lehmann, Studien, Greifsw. 1856). Die römische Diaspora scheint besonders eifrig im Proselytenmachen gewesen zu sein. Aber selbst den Juden wurden solche Proselyten nachgerade verächtlich. Sie heißen im Talmud so lästig für Israel wie der Aussatz, ein Hindernis der Erscheinung des Messias (s. Lightfoot zu Matth. 23, 15). Die Proselyten, sagt der Talmud, haben zuerst die Anbetung des goldenen Kalbs und den Aufrur 4 Mos. 11 veranlaſst. Absalom sei von seiner Mutter Maacha, die David zur Proselytin gemacht habe, so verderbt worden. Überhaupt üben sie einen verderblichen Einfluſs aus, fallen selbst leicht wider zurück und verfüren auch die Israeliten zum Abfall. Die Gemara tadelt Abod. sar. 24ᵃ die Proselytenmacherei. Eine Maxime lautet: einem Proselyten traue nicht bis ins 24. Geschlecht. Zu Äußerungen dieser Art mögen namentlich die zalreichen, sittlich anrüchigen palmyrenischen Proselyten mitgewirkt haben. Und diese Aussprüche beziehen sich wol zum teil auf jene προσήλυτοι inter utrumque viventes, von denen Commodianus, instruct. sagt: quid in synagoga decurris ad Pharisaeos? ut tibi misericors fiat, quem denegas ultro? Exis inde foris, iterum tu fana requiris. Andere talmudische Stellen preisen dagegen die Proselyten und sagen, Gott habe an ihnen ein besonderes Wolgefallen. Ihr Recht beugen heißt Gottes Recht beugen. Man soll vor ihnen und ihren Nachkommen bis ins zehnte Glied nichts Anstößiges über ihre früheren Religionsverwandten reden oder sie irgend beschimpfen. Resch Lakisch (gest. 297) sagt: die Proselyten jetziger Zeit sind vortrefflicher als die Israeliten am Sinai; diese hörten die Stimme des Donners und der Posaune und sahen die Blitze der göttlichen Majestät, wärend sich jene mit Verlassung alles des Ihrigen zu Gott wenden, one ein Wunder zu sehen und zu hören. Änliche Äußerungen finden sich bei Philo. — Es ging von dem Judentum eine mächtige Einwirkung auf die heidnischen Völker aus, unter denen die Juden zerstreut lebten. Bestand ja doch aus solchen Heiden, die sich dem Glauben Israels zugewendet, die Mehrzal der ersten Christen. Dies sind die im Neuen Testament öfters genannten φοβούμενοι oder σεβόμενοι τὸν θεόν, auch εὐσεβεῖς oder εὐλαβεῖς. Der im A. T. geoffenbarten göttlichen Warheit kam damals die Empfänglichkeit tiefer angelegter Gemüter entgegen, die eben so unbefriedigt waren durch die Trostlosigkeit des in allen seinen Gestalten tief entarteten Heidentums, als durch die Haltlosigkeit der Philosophie. Andere fürte in jener Zeit der Religionsmengerei ein religionsphilosophischer Eklektizismus dem Judentum zu. Manche auch wurden angelockt von dem durch umherwandernde jüdische Goëten gesteigerten Reiz des Neuen und Geheimnisvollen, was überhaupt die mit ihrem Götterglauben zerfallenen klassischen Völker der Annahme orientalischer Kulte geneigt machte. Und mag auch viel Unlauterkeit und eitler Vorwitz bei solchem Umhersuchen nach Narung, seis für die Phantasie und das Gefül oder für den Erkenntnistrieb, untergelaufen sein, wenn sie dann mit den heiligen Schriften, besonders den messianischen Weissagungen, bekannt gemacht wurden, so konnten diese ihre Wirkung nicht verfehlen, umsomehr als darin die damals verbreitete Erwartung eines großen Welterneuerers (Tacit. hist. V, 13, Suet. Vesp. 4) Befriedigung fand. An den hohen Festen pflegten solche σεβόμενοι Ἕλληνες nach Jerusalem zu kommen. Der äußere Tempelvorhof (τὸ ἔξωθεν ἱερόν des Josephus), aber nur dieser, stand ihnen offen (Kelim I, 8, vgl. Apg. 21, 28); auch die Synagogen durften sie besuchen, Apg. 13, 44. Der Hauptmann, der den Juden eine Synagoge baute, Luk. 7, 1 ff., war wol ein solcher σεβ. τὸν θεόν. Die Menge der zum Judentum aus edleren oder nur äußerlichen Motiven (Aussicht, vom Militärdienst frei zu werden, Handelsinteresse, Heirat, vgl. Jos. ant. 14, 10. 13; 20, 7. 3; 16, 7. 6) übergetretenen Griechen und Römer war in jener Zeit so groß, daſs über diesen überhandnehmenden Einfluſs der Juden sich bei römischen Schriftstellern allerlei miſsliebige Äußerungen finden, schon bei Cicero pro Flacco c. 28; Horaz sat. I, 9, 69 sqq.; 4, 142; Juvenal 14, 96 sqq.; Tacitus ann. 2, 85: quatuor millia libertini generis ea superstitione infecta, hist. 5, 5: pessimus quisque spretis

religionibus patriis tributa et stipes illuc gerebant, unde auctae Judaeorum res; Seneca de superst.: ut (religio judaica) per omnem jam terram recepta sit; victoribus victi leges dederunt; Dio Cassius 37, 17: *καὶ ἔστι καὶ παρὰ τοῖς Ῥωμαίοις τὸ γένος τοῦτο κολουσθὲν μὲν πολλάκις, αὐξηθὲν δὲ ἐπὶ πλεῖστον, ὥστε καὶ εἰς παῤῥησίαν τῆς νομίσεως ἐκνικῆσαι*, vgl. Jos. bell. 7, 3. 3 von Antiochien: *ἀεί τε προσαγόμενοι ταῖς θρησκείαις πολὺ πλῆθος Ἑλλήνων.* Über die Hinneigung des Brudersones Vespasians, des Flavius Clemens, zum Judentum, der wegen *ἔγκλημα ἀθεότητος* hingerichtet wurde, s. Jost, Gesch. des Judenth. u. s. S. II, 50, und Grätz in Frankels Zeitschr. 1852, S. 192. Den Frauen war durch Wegfall der Beschneidung der Übertritt erleichtert; doch nicht nur deswegen, sondern auch aus Gründen, die im weiblichen Gemüt liegen, mag die Zal der weiblichen Proselyten die der männlichen überstiegen haben, vgl. Apg. 17, 4; Jos. bell. 2, 20. 2 von Dasmaskus: *ἁπάσας πλὴν ὀλίγων ὑπηγμένας τῇ Ἰουδαϊκῇ θρησκείᾳ* u. a. St. Eine solche Proselytin war die im Talmud namhafte reiche Römerin Valeria (Jebamoth 46[a]; vgl. Massacheth Gerim ed. Kirchh. p. 40). Ein Verzeichnis der aus alten Schriftstellern bekannten namhaften Proselyten gibt Causse in dem Museum Haganum I, 549 sqq.

Die Rabbinen unterscheiden גֵּרֵי הַצֶּדֶק und גֵּרֵי הַשַּׁעַר. 1) Die גֵּרֵי הַצֶּדֶק nehmen die Beschneidung und eben damit (Gal. 5, 3) das ganze jüdische Ceremonialgesetz an; sie sind demzufolge בְּנֵי הַבְּרִית und כְּיִשְׂרָאֵל לְכָל דָּבָר, heißen auch יִשְׂרְאֵלִים גְּמוּרִים vollständige Israeliten. Über den talmudischen Ausdruck גֵּרִים גְּרוּרִים, proselyti tracti (nach Buxt., Hottinger u. a. s. v. a. Proselyten, die Gott selbst herbeigezogen) s. die Abhandlung von Nagel, De proselytis tractis, Altd. 1751. Nach den rabbinischen Bestimmungen sollen diese Proselyten bei ihrer Anmeldung auf die mannigfaltigen schweren Pflichten und drückenden Verhältnisse aufmerksam gemacht werden, für die sie ihre bisherige Stellung aufgeben. Namentlich sollen alle, von denen es erweislich sei, dass irdische Absichten sie zum Übertritte bewegen, zurückgewiesen werden. In der palästinischen Gemara zu Kidduschin werden als solche unreine Motive genannt: לשם אהבה, aus Liebe; אשה מפני איש oder איש מפני אשה (wegen Eingehung einer Ehe); גרי שלחן מלכים Proselyten des königlichen Tisches, d. i. wegen Erlangung einer Stellung am Hofe, was besonders in Davids und Salomos Zeit stattgefunden haben soll und auch zur Zeit der Herodianer vorkommen mochte. Ferner גרי אסתר nach Esth. 8, 17 aus Furcht vor gleichem Schicksal mit den Heiden (Beispiel des Metilius im Römerkriege Joseph. bell. 2, 17. 10) und גרי אריות Löwenproselyten nach 2 Kön. 17, 25 ff., um einer gefürchteten göttlichen Strafe zu entgehen. Erst wenn keine unlauteren Motive erweislich seien und der Heide auf seinem Entschlusse beharre, solle er in den wichtigsten Gesetzen unterrichtet werden. In Praxi jedoch war man nicht so streng. Zwar wies man unmittelbare Meldungen zuerst ab, bis man sich vom Ernste des Vorsatzes überzeugte, doch wurden auch Meldungen aus äußeren Motiven angenommen; besonders Hillels Schule hatte hierin mildere Ansichten (Schabb. 31[a]) der strengeren Schule Schammais gegenüber, und Simon ben Gamliel sagt: unsere Weisen lehren, wenn ein Heide kommt, in den Bund einzutreten, so reiche man ihm die Hand, um ihn unter die Fittige der Gottheit zu bringen. Ein Beispiel, wie die Juden aus politischer Klugheit vornehme Proselyten von der Beschneidung dispensirten s. bei Joseph. ant. 20, 2. 5 *δυνάμενον δὲ αὐτὸν καὶ χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν, εἴγε πάντως κέκρικε ζηλοῦν τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων.* Der Unterricht soll von drei gelehrten Männern gegeben werden. Nachdem diese den Proselyten in den jüdischen Fundamentallehren unterrichtet haben, sollen sie besonders bemüht sein, den Hauptanstoß am Judentume zu beseitigen, nämlich warum das auserwälte Volk so verfolgt, geächtet und zerstreut sei unter den Völkern; diese empfangen ihr Gutes hier, die Juden werden in der anderen Welt belont. Die Liebe Gottes zum jüdischen Volke zeige sich besonders darin, dass es trotz aller Plagen und Verfolgungen ein großes zalreiches Volk geblieben sei, wärend andere größere und mäch-

tige Völker spurlos verschwunden seien. Auf diesen Unterricht folgt der dreifache Aufnahmeritus, bestehend in **Beschneidung, Taufe und Opfer** (מילה וטבילה יקרבן). Bei den Weibern war die Taufe der Hauptritus. 1) Die **Beschneidung** (מילה) geschah unter Assistenz dreier Lehrer als Zeugen. Wird ein beschnittener Heide, oder ein solcher, der keine Vorhaut hat, aufgenommen, so soll wenigstens ein kleiner Einschnitt gemacht werden, damit einige Tropfen Blutes fließen (s. Gerim p. 39 sq.). Bei der Beschneidung wird die Beracha gesprochen: Gelobt seist du, HErr, unser Gott, König der Welt, der du uns mit deinen Geboten geheiligt und befohlen hast, die Fremdlinge zu beschneiden und von ihnen auszuziehen (למצוץ) das Blut des Bundes. Dabei erhält der Proselyt einen neuen Namen, etwa denjenigen, der, wenn man die Bibel dabei aufschlägt, zuerst in die Augen fällt. Doch bleibt er noch so lange גוי, bis er die Taufe empfangen. Die Kinder, die er, wenn er auch beschnitten ist, vor der Taufe erzeugt, sind ממזרים, spurii. Also erschien die Taufe wesentlicher als die Beschneidung; ein Proselyt, der beschnitten ist — lautet der oft widerholte Rechtssatz —, ist kein rechter, bis er beschnitten **und getauft** ist. 2) Die **Taufe** (טְבִילַת גֵּרוּת) erfolgt nach Heilung der Beschneidungswunde. Wärend dieser Zeit geht der Unterricht fort. Die **Taufordnung** ist folgende: die drei Lehrer fungiren als Vollzieher der Taufe (מטבילי) und werden Taufzeugen oder, gemäß dem mit der Taufe verbundenen Widergeburtsbegriff, Väter des Getauften genannt; zur Not dürfen es Ungelehrte sein. In ihrer Gegenwart muss sich der Täufling ausziehen, Haupthar und Nägel an Händen und Füßen beschneiden und dann nackend ins Wasser gehen, indem er sich bis über die Arme untertaucht, wärend die drei Zeugen die jüdischen Gebote vorlesen. Hat er feierlich versprochen, alle zu halten, so muss er sich ganz untertauchen und einen dazu angeordneten Segenspruch beten. Eine Proselytin wird nach vollendetem Unterricht von einigen Frauen zum Wasserbade begleitet, wärend die drei Lehrer vor der Türe stehen und ihr ebenfalls die jüdischen Gebote laut vorlesen. Sobald sie aus dem Wasser gestiegen, bekommt sie einen neuen jüdischen Namen. Tritt eine schwangere Frau zum Judentum über, so braucht das neugeborene Kind nicht getauft zu werden, überhaupt nicht die Kinder, die den Eltern nach ihrem Übertritte zum Judentum geboren werden. Haben Proselyten kleine Kinder, so werden diese mit den Eltern getauft; stirbt der Vater, so soll die Mutter sie zur Taufe füren. Nach Erubin 11ª haben dagegen kleine Kinder, die mit ihrem Vater übergehen, die Taufe nicht nötig, weil es ihnen zu gut kommt, was ihr Vater tut. Sind beide Eltern Proselyten, so heißt der Son בֶּגְבַּג (Aboth V, 22), Abkürzung aus בֶּן־גֵּר בֶּן־גִּיֹּרֶת. Meldet sich ein Unmündiger zum Judentum oder bringt ihn seine Mutter, so soll er zwar aufgenommen werden, aber er gilt vor erreichtem Alter der Entscheidung nicht als Jude, weil es ihn gereuen könnte, und verläßst er dann das Judentum wieder, so wird er nicht als Abtrünniger (מְשֻׁמָּד) angesehen, und das mit ihm Vorgenommene ist null und nichtig. Bekommt ein Jude ein heidnisches Kind, so soll er dasselbe taufen im Namen eines Proselyten. Ist Jemand heimlich getauft und so Proselyte geworden, so ist er kein rechter Proselyte. Wenn er sagt, er sei vom בֵּית־דִּין aufgenommen und getauft worden, so hat er Zeugen beizubringen. Wenn einer eine Israelitin oder Proselytin geehelicht und von ihr Kinder bekommen und sagt, er sei heimlich durch sich selbst Proselyte geworden, so gilt **er** zwar für einen illegitimen Proselyten, aber dem Rechte des Kindes wird dadurch nichts entzogen. Er selbst wird an die Gemeinde gewiesen und hat sich der Taufe zu unterziehen. Die Taufe darf weder an einem Sabbath, noch an einem Festtage, noch bei Nacht verrichtet werden, weil man an diesen Tagen kein Gericht halten darf und die drei Zeugen als Richter anzusehen sind. Was nun die **Bedeutung der Proselytentaufe** betrifft, so war sie ursprünglich wol eine das Proselyten-Opfer vorbereitende Lustration. Allmählich aber wurde ihr ein vorherrschend initiatorischer Charakter untergeschoben. Die Taufe macht den Proselyten gleichsam zum kleinen Kinde (גר שנתגייר ושטבל

כקטן שנולד). Sie macht den Getauften zur „neuen Kreatur“ (berijja chadascha). Wie äußerlich-juridisch man das verstand, erhellt daraus, dass ein Proselyte seine Eltern, Verwandte, Kinder nicht mehr als die Seinigen anzusehen hat. Es gilt der zu den anstößigsten Konsequenzen fürende Rechtssatz: כל שאר בשר שהיו לו כשהוא גוי אינן שאר בשר i. e. quisquis ejus consanguineus erat, dum fuit gentilis, jam non est consanguineus. Auch für das Erbrecht hat diese Voraussetzung, dass der Übertritt die bisherigen Blutverwandtschaftsbande durchschneide, bedenkliche Folgen. 3) Ein anderes Bedingnis für Eintritt in die Gemeinschaft Israels ist die Darbringung eines **Opfers** (קָרְבָּן), bestehend in einem Rind oder zwei Tauben als Brandopfer. Nach Zerstörung des Tempels *) verlangte mon wenigstens das Gelübde eines Opfers, wenn der Tempel werde widerhergestellt sein. — Die Frage nach dem **Alter der jüdischen Proselytentaufe** wurde zu Anfang des vorigen Jarhunderts in vorherrschend dogmatisch-kirchlichem Interesse eine vielbehandelte Streitfrage. Die Einen machten die Priorität der Proselytentaufe, die sich auch auf Kinder erstreckte, als Präjudiz für die Kindertaufe geltend, aber auch der reformirte Sakramentsbegriff dem lutherischen gegenüber wurde damit gestützt. Baptistischerseits wurde die Proselytentaufe umgekehrt als Argument gegen die Kindertaufe verwendet, was möglich, da die rabbinischen Autoritäten selbst betreffs der Kinder schwanken. Das Verhältnis dieser spezifisch jüd. Taufe zu der johanneischen und christlichen ist rätselhaft und so frappant, dass Quäker und Schwärmer auch darin einen Anlass fanden, die Sakramente unter die Ceremonieen zu werfen, auf die nichts ankomme. Dagegen sprachen die Lutheraner der Proselytentaufe die Priorität ab und bestanden auf der göttlichen Originalität des Taufsakramentes; Wernsdorf, Grapius, Fecht, Joh. Bened. Carpzov, Joh. Cyprian vertreten diesen Standpunkt. Walch, Pfaff, Deyling, Börner sind schon weniger entschieden und suchen den dogmatischen Eifer zu Gunsten ruhiger historischer Betrachtung zu ermäßigen. In diesem Sinne ist H. W. Schmids „Historisch-theologische Betrachtung der Kindertaufe“ 1733 geschrieben, und mehr noch E. G. Bengels (1814) und Schneckenburgers (1828) Monographieen über das Alter der jüdischen Proselytentaufe.

Für die Frage nach der Entstehungszeit ist in Betracht zu ziehen, dass in der Mischna nirgends von der Proselytentaufe als allgemeinerem Initiationsritus die Rede ist; erst in der Gemara erscheint sie als eine der drei Erfordernisse für den Eintritt in den Bund Kerithoth 9[a], und erst die Autoritäten des 2. Jarhunderts, wie Elieser und Josua, hören wir darüber disputiren Jebamoth 46[a]. Ein Zeugnis für ihr früheres Vorhandensein ist nicht zu erbringen. Josephus und Philo tun ihrer nirgends Erwänung. Ebenso findet sich nichts davon bei Justin, Tertullian und anderen altkirchlichen Schriftstellern; auch die römischen Gesetzbücher bis ins 3. Jarhundert reden nur von der Beschneidung. Dagegen wäre es möglich, dass Arrian, Diss. Epict. II, 9, wenn er von den Heiden sagt: *ὅταν δὲ ἀναλάβῃ τὸ πάθος βεβαμμένου τότε καὶ ἔστι τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος* mit dem *βάπτεσθαι* die Proselytentaufe meint, aber sein Zeugnis würde doch nur bestätigen, was wir onedies wissen, dass sie im 2. Jarhundert als Hauptinitiationsakt in den Vordergrund getreten war. Auch der Zusatz ut baptizetis zu Matth. 23, 15 in der äthiopischen Übersetzung ist one Belang, denn er reicht nicht über die talmudische Zeit hinauf. Wir haben hier einen merkwürdigen Fall, in welchem die Unsicherheit des argumentum ex silentio ersichtlich ist, ein Notabene für die Pentateuchkritik. Es ist undenkbar, dass die Proselytentaufe erst in nachchristlicher Zeit eingefürt worden sei; ein solches Seitenstück des christlichen Rituals, welches als Nachbildung desselben erschienen wäre, kann nicht aus der Zeit stammen, in welcher Synagoge und Kirche auseinandergeklüftet waren. Trotzdem, dass erst die Gemara von der Proselytentaufe redet, muss sie bereits in mischnischer und vormischnischer Zeit bestanden haben. Denn die johanneische und die

---

*) Schon während des zweiten Tempels dienten die Essener Gott, statt mit Opfern lieber mit Gebeten und Waschungen, Joseph. ant. 18, 1. 5.

sakramentliche Taufe lassen sich one Verwaschung ihrer Eigentümlichkeit begreifen, auch wenn der Proselytentaufe die Priorität zukommt, wogegen, wenn jenen die Priorität zukommt, die Entstehung der Proselytentaufe zur reinen Unbegreiflichkeit wird. Auch an sich schon setzt ihre Entstehung den Bestand des Tempels und der mit dem Opferkultus verflochtenen Reinigungen mittelst Tauchbades voraus; die nachbiblische Gesetzsprache gebraucht für diese Reinigungen טבל (vergl. 2 Kön. 5, 14 LXX ἐβαπτίσατο), der pentateuchische Priesterkodex hat dafür den älteren vageren Ausdruck רחץ בשרו במים (z. B. 3 Mos. 15, 5. 6 u. s. f.). One Zweifel wurde von dem Heiden, nachdem er beschnitten war, schon frühzeitig als Vorbedingung zur Teilname an dem Opferkultus die Reinigung mittelst Tauchbades gefordert. Wir ersehen dies aus dem jerusalemischen Targum zu 2 Mos. 12, 44, wonach der angekaufte heidnische Sklave, um am Passa teilzunehmen, nicht allein vorher beschnitten werden, sondern auch ein Tauchbad nehmen muss. Dies wird auch in der Mischna Pesachim VIII, 8 als bestehende Satzung vorausgesetzt, und fraglich ist nur, ob der Heide in die Klasse der einfach Unreinen gehöre, die mittelst Tauchbades noch am Abend selbigen Tages rein werden, oder in die Klasse der Leichenunreinen, deren Unreinheit sieben Tage haftet (vergl. 3 Mos. 15, 5. 13).

Die Taufe Johannis und die Proselytentaufe stehen nur in mittelbarer Beziehung, sofern beiderlei Taufen, wie überhaupt den gesetzlichen Lustrationen, ein und dieselbe Idee zugrunde liegt, nämlich die Idee des Übergangs aus einem Zustand sittlicher Verunreinigung in einen Zustand der Reinheit von Sünde und Schuld. Wenn die den Lustrationen zugrunde liegende Idee in der Proselytentaufe, sofern diese ursprünglich nicht sowol Initiations- als Lustrationsakt war, in der speziellen Beziehung zu der bei den Heiden vorzugsweise im Götzendienst und seinen Greueln bestehenden sittlichen Verunreinigung steht, so hat dagegen die johanneische Taufe einen innerlicheren und allgemeineren sittlichen Sinn und Zweck. Sie ist Weihe für das messianische Reich auf Grund bußfertiger empfänglicher Gemütsrichtung auf das kommende. Die Taufe Christi aber, auf welche Johannes selbst hinweist, ist nicht bloß Wassertaufe, sondern Geistestaufe, d. h. Taufe mit Wasser, welches nicht bloß versinnbildet, sondern wirklich die Gabe des heil. Geistes mit sich bringt. Man hat keinen Grund, anzunehmen, dass die Johannistaufe oder die christliche Taufe in der Proselytentaufe ihren Entstehungsgrund habe oder auch nur der Form nach davon abzuleiten sei. Onedem wäre es der göttlichen Ökonomie unangemessen, an einen pharisäischen Gebrauch anzuknüpfen und nicht vielmehr an ein uraltes, schon durch die Gesetzgebung auf Sinai geheiligtes Symbol. Johannes selbst fürt (Joh. 1, 33) die Wal dieses symbolischen Ritus auf göttliche Anweisung zurück, vgl. die Frage Christi Matth. 21, 25. Die johanneische und die christliche Taufe hat aber, gemäß dem Wesen des neuen Bundes, eine Erfüllung des Gesetzes und der Prophetie zu sein (Matth. 5, 17), außer im Gesetz und den durch dasselbe vorgeschriebenen levitischen Lustrationen überhaupt noch einen anderen Anknüpfungspunkt in der Prophetie, in der Weissagung einer zukünftigen Entsündigung und Heiligung durch Wasser und Geist (Ezech. 36, 25; 27, 23 f.; Jes. 44, 3; Sach. 13, 1). Andererseits freilich läßt sich auch nicht Entlehnung der jüdischen Proselytentaufe von der johanneischen behaupten (Zeltner, Deyling, Börner), oder Entlehnung von der christlichen (Wernsdorf, Ernesti in Opp. theol. S. 255 ff.; Paulus, Reiche, de Wette, De morte expiat. p. 42 sqq.), wohin auch Schneckenburger neigt, der diese Frage am gründlichsten und umsichtigsten behandelt hat. Jüdisches Vorurteil und die nach außen und besonders gegen das Christentum schroff sich abschließende Kontinuität der rabbin. Tradition machen überhaupt Annahme eines direkten und förmlichen Entlehnens christlicher Gebräuche unwarscheinlich. Doch ist denkbar, dass one gegenseitige Abhängigkeit in selbständiger Entwickelung des Taufritus sich allmählich manche Änlichkeiten (Taufzeugen, Taufexamen u. s. w.) zwischen dem jüdischen und christlichen Ritus herausbilden konnten.

Noch erübrigt einiges Nähere über die Proselyten des Thors, גרי

הַשַּׁעַר (so genannt mit Beziehung auf den Ausdruck: der Fremdling in deinen Toren 2 Mos. 20, 10; 5 Mos. 14, 21 u. ö.; nach Anderen: weil sie nur bis ans Tor des Tempelvorhofs kommen durften), auch גֵּרֵי תוֹשָׁב genannt (3 Mos. 25, 47). Solche konnte es, wie es schon der Name mit sich bringt, nur geben, so lange und wo die Juden ein abgeschlossenes Gemeinwesen auf eigenem Grund und Boden bildeten, und es ist sehr bemerkenswert, dass nach dem Rechtssatze, welcher in Erachin 29ᵃ formulirt vorliegt, die Existenz des גר תושב an den Bestand der Jobeljarbeachtung gebunden ist und dass somit in der nachexilischen Zeit Proselyten in diesem weiteren Sinne nicht mehr unterschieden wurden — wider ein Beweis, dass der Inhalt des pentateuchischen Priesterkodex nicht so, wie man meint, auf die nachexilischen Verhältnisse zugeschnitten ist. Als גרי תושב gelten nach dem Priesterkodex Heiden, welche unter der Bedingung der Beobachtung einzelner Satzungen Israels, nämlich den Namen Jehovas nicht zu lästern (3 Mos. 24, 16), keinen Götzendienst auszuüben (3 Mos. 20, 2), keine Unzucht zu treiben (3 Mos. 18, 26), am Sabbath nicht zu arbeiten (2 Mos. 20, 10), wärend des Passah nichts Gesäuertes (2 Mos. 12, 19) und kein Blut oder Fleisch von gefallenen oder zerrissenen Tieren zu genießen (3 Mos. 17, 10. 15), als Halbbürger, Duldung, Schutz ihrer Person und ihres beweglichen Eigentums (liegende Güter konnten sie nach dem Gesetze vom Jobeljare nicht erwerben, mit Ausnahme von Häusern in Städten, 3 Mos. 25, 29 ff.) und verschiedene Benefizien (Teilnahme an den den Armen vorbehaltenen Prärogativen, an Fest- und Zehntmalzeiten, Nachlese in Weinbergen, auf Feldern, Ernte im Jobeljare) und Rechte, z. B. Benutzung der Freistädte, Gleichheit vor Gericht u. s. w., im Lande genossen. Ihre Erstgeburt brauchten sie nicht zu lösen, ebensowenig den halben Sekel bezalen, Zehnten und Erstlinge darbringen. Nach Josephta VI, 2 (Maimonides, Hilchoth beth habechira VII, 14) ist ihnen das Wonen in Jerusalem wegen der Heiligkeit der Stadt versagt. Das traditionelle Gesetz formulirt jene Bedingungen, denen sich die גֵּרֵי תוֹשָׁב unterwerfen mussten, noch bestimmter. Sie müssen die 7 sogen. noachischen Gebote (שֶׁבַע מִצְוֹת בְּנֵי נֹחַ) halten, nämlich על־עבודה זרה de culto extraneo (Verbot des Götzendienstes), על־ברכת השם (der Gotteslästerung), על־שפיכות דמים (des Blutvergießens oder Mordes), על־גילוי עריות de revelatione turpitudinum (der Unzucht), על־הגזל (des Raubes), על־הדינים (Gehorsam gegen die Obrigkeit), und dazu noch על־אבר מן החי (Verbot, das Glied oder Fleisch eines lebenden Thieres zu genießen). Wer Proselyte in diesem weiteren Sinne werden will, muss es feierlich in Anwesenheit dreier Zeugen sui ordinis erklären (Aboda zara 65ᵃ). — Die traditionellen Satzungen, welche sich auf Proselytenwesen und damit Verknüpftes beziehen, finden sich in Maimonides Jad chazaka zusammengestellt, aber unter verschiedene Halachot verteilt; über die Beschneidung des Sklaven in Hilchot abadim VIII, 12; über die Taufe des Sklaven bei seiner Aufnahme in das israelitische Haus und bei seiner Freilassung, Hilchoth issure bîah XIII, 11—13; über die Proselytentaufe ebend. XIV, 1—9 und über die sieben noachidischen Gebote, Hilchoth melachim c. IX. Den kleinen aus Talmud und Midrasch kompilirten Traktat über die Proselyten (מסכת גרים) hat Raphael Kirchheim in Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani, Frankfurt a/M. bei Kaufmann 1851 mit wertvollem Kommentar herausgegeben.

(Lehrer) Delitzsch.

Prosper von Aquitanien war ein auf litterarischem Gebiete eifrig tätiger Anhänger Augustins. Über sein Leben ist wenig bekannt; die dem 9. Jarhundert angehörige Brüsseler Handschrift der Chronik nennt ihn Prosper Tyro (Holder-Egger im N. Arch. I, S. 25); denselben Namen kennt auch Beda (de art. metr. 22); man hat keinen Grund, ihn zu verwerfen. Die Heimat Prospers war Aquitanien; als homo Aquitanicae regionis wird er von Gennadius (cat. 85) bezeichnet; dass er ein Gallier war, bestätigt die besondere Berücksichtigung dieses Landes in der Chronik. Die Zeit seiner Geburt lässt sich nur vermuten: auf Grund dessen, dass er um 429 durch seinen Bericht an Augustin den semipela-

gianischen Streit eröffnet, nimmt man an, daſs er spätestens in den ersten Jaren des 5. Jarhunderts geboren ist. Wenn das poema conjugis ad uxorem (p. 611) ihm angehört, so darf man um ein Jarzehnt höher hinaufgehen. Jenes aber ist sehr warscheinlich der Fall. Beda (a. a. O.) schreibt es ihm bestimmt zu und bestätigt damit die handschriftliche Überlieferung. Im Gedicht selbst liegt kein Grund, der dagegen spräche; denn daſs es ein Werk Paulins von Nola sei, ist nur eine Vermutung des Jesuiten Rosweyd (in seiner Ausgabe der Werke Paulins S. 643), deren Haltlosigkeit schon Tillemont (Mémoires XVI, p. 5) dargetan hat. Das poema aber wird um das Jar 415 gedichtet sein; das ergibt der Vergleich der Schilderung der Zeit in dem Gedichte mit den Notizen der Chronik zu den Jaren 406—415:

> Undique bella fremunt, omnes furor excitat, armis
> Incumbunt reges regibus innumeris.
> Impia confuso saevit discordia mundo,
> Pax abiit terris, ultima quaeque vides v. 27—30.

Zumal das charakteristische armis incumbunt reges regibus innumeris wird in der Chronik illustrirt; beinahe Jar um Jar ist das Auftauchen eines oder etlicher neuer Herrscher angemerkt. Demnach darf man die Zeit um 390 als die mutmaßliche Geburtszeit Prospers annehmen. Daſs er die herkömmliche rhetorische Bildung erhielt, zeigen seine Schriften (vgl. Gennadius l. c. sermone scholasticus; Beda h. e. gent. Angl. 1, 10: Prosper rhetor); in seinen theologischen Anschauungen war er ein Schüler Augustins, ein Schüler im eigentlichen Sinne, obgleich er Augustin nicht persönlich gekannt hat (ep. ad Aug. I, p. 67: ignotus quidem tibi facie etc.), denn seine ganze theologische Tätigkeit bestand in der Verarbeitung und Vertretung augustinischer Gedanken. Mit der Verehrung eines Schülers hing er an Augustin: wie er sie in einem verlorenen Briefe eigens ausgesprochen hat (l. c.), so unterläſst er beinahe in keiner seiner Schriften, ihn zu rühmen, auch in der Chronik ist es neben Leo d. Gr. Augustin, bei dem er mit hervorragendem Interesse verweilt.

Seit dem Jare 428 befand sich Prosper im südlichen Gallien. Die Annahme dieses Jares gründet sich darauf, daſs Prosper in seinem Briefe an Augustin (c. 9, p. 74) Hilarius als Bischof von Arles bezeichnet. Nach der Chronik wurde Patroclus von Arles 426 ermordet; sein Nachfolger Honorius verwaltete das Bistum zwei Jare (Vit. Hilar. 2 A. S. Boll. Mai, II, p. 27); Hilarius ist also frühestens 428 Bischof geworden. Prosper scheint in Marseille in engster Verbindung mit den dortigen Mönchskreisen gelebt zu haben: er meint, Augustin habe die Schrift de corrept. et gratia geschrieben, quasi hoc specialiter studueris, ut quae apud nos erant turbata componeres; die nos aber sind servi Christi qui in Massiliensi urbe consistunt, d. h. die Mönche (ep. ad Aug. 2, p. 67 sq.). Nach dem Briefe an Rufin widersprechen quidam nostrorum dem Augustin (c. 4, p. 79); die nostri sind ebenfalls Mönche; Prosper nahm an ihren Unterredungen Anteil: er spricht so, daſs man Anlaſs hat, an die Unterredungen des von Cassian geleiteten Mönchsvereins zu denken (c. 5, p. 80: moleste ferunt, quod his, quae adversum excellentissimae auctoritatis virum inter multas collationes asseruere, resistimus). Wenn Vincentius von Lerin (s. u.) Prospers Anschauungen verdreht widergab, so urteilte dieser, daſs er sich dadurch nicht nur an der christlichen, sondern auch an der brüderlichen Liebe versündige (Resp. ad c. obj. Vinc. praef. p. 177). Auf die Fragen der genuesischen Presbyter gab er Antwort nach einer Beratung mit „heiligen und gelehrten Brüdern" (Resp. ad exc. Gen. praef. p. 188). Überall hat man den Eindruck, daſs Prosper sich als Glied der mönchischen Kreise Marseilles betrachtete. Er konnte das, auch wenn seine Frau noch am Leben war, wenn er sich änlich wie Paulin von Nola oder Salvian freiwillig den Entbehrungen des asketischen Lebens unterzog. Daſs er das tat, wird bestätigt durch das Dekret des Gelasius, das ihn als Vir religiosissimus, d. h. als hervorragenden Asketen bezeichnet (Thiel, Epist. Rom. pontif. I, p. 457). Ist dies richtig, dann läſst sich vermuten, daſs Prosper durch den

Ruhm der Klöster der Provence dahin gefürt wurde. Er war denn auch sehr bereit, die asketische Vollkommenheit noch bei denen anzuerkennen, denen er in dogmatischen Fragen widersprach (ep. ad Aug. 2, p. 69).

Dass Prosper in Beziehung zu den massiliensischen Mönchen trat, war für sein weiteres Leben von Bedeutung; denn er fand bei ihnen Anschauungen, die den seinen entgegengesetzt waren. Marseille ist die Heimstätte des später sog. Semipelagianismus. Prosper fülte sich verpflichtet, gegen ihn aufzutreten. Das Erste, was er tat, war, dass er in Gemeinschaft mit seinem Freunde Hilarius, einem persönlichen Schüler Augustins (Aug. ep. 226, 10), diesem Nachricht gab und ihn um sein Eingreifen bat. Wärend Augustin seinen Standpunkt in den Schriften de praedest. sanct. und de dono persev. vertrat (s. den Art. Semipelagianismus), entstand in Südgallien ein litterarisches Geplänkel zwischen Prosper und seinen Gegnern one tiefere Bedeutung, auch one Erfolg für die Sache. Das Bestreben war auf beiden Seiten nur den Gegnern ins Unrecht zu setzen. Die erste Schrift Prospers war der Brief an seinen Freund Rufinus: er suchte den Argwon zu zerstreuen, den seine abweichenden Ansichten im Kreise der Massilienser erweckten. Der Brief ist noch vor dem Tode Augustins verfasst (vgl. n. 4, S. 78). In die gleiche Zeit (vgl. v. 93 ff., S. 102) gehört das Gedicht adversus ingratos, das früher ebensoviel Lob fand (s. Tillemont a. a. O. S. 11), als es gegenwärtig Tadel findet (s. Ebert, Gesch. der chr. lat. Liter., I, S. 351, doch vgl. auch Teuffel, Gesch. d. öm. Lit. § 460).r Es besteht aus 4 Teilen: im ersten greift Prosper zurück auf die Lehre und die Überwindung des Pelagius, um die Verwerfung der im wesentlichen mit Pelagius übereinstimmenden Anschauungen seiner Gegner zu fordern; er legt dies Verlangen den Pelagianern in den Mund, da sie ungerecht verurteilt seien, wenn jene Duldung fänden. In den folgenden Teilen wird die semipelagianische Lehre dargestellt in der unverhüllten Absicht, ihre Verwandtschaft mit dem Pelagianismus erscheinen zu lassen. Dass ein polemisches Gedicht von mehr als tausend Hexametern ein poetisches Unding ist, braucht man nicht zu beweisen, doch darf man nicht übersehen, dass Prosper innerlich von dem ergriffen war, was er schrieb, und dass er seiner Überzeugung einen warmen, lebhaften Ausdruck zu geben wusste. In dieselbe Zeit fallen endlich die zwei unbedeutenden Epigramme, die Prosper gegen einen ungenannten „Verleumder" Augustins richtete (vgl. ep. I, v. I, libros senis Augustini).

Nach dem Tode Augustins schrieb Prosper eine Verteidigung seines Lehrers gegen eine Anzal Sätze, die seine Gegner verbreiteten und in denen sie die Bedenken aussprachen, welche der Prädestinationslehre gegenüber stets dem christlichen Bewusstsein nahe liegen: Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium (zur Bestimmung der Abfassungszeit cf. praef. p. 155: sanctae memoriae Augustinus). Die Frage wurde durch sie kaum gefördert, da Prosper sich begnügte, die Konsequenzen, die man aus Augustins Worten gezogen hatte, abzulehnen oder zuzugestehen, one dass er eine Lösung der Schwierigkeiten, die durch sie angedeutet waren, auch nur versucht hätte: er empfand sie nicht, zog sich wol auch auf den Satz zurück, quod nefas est ideo reprehendi, quia non potest comprehendi (c. 10, p. 166). Er galt nun als der Vertreter der augustinischen Lehre. Darum wandten sich zwei genuesische Priester, Camillus und Theodorus, mit der Bitte an ihn, die Schwierigkeiten zu lösen, die ihnen einzelne Stellen der Schriften Augustins, de praedest. sanct. und de don. pers., bereiteten. Ihre Excerpte waren nicht in feindseliger Absicht zusammengestellt, zeigen aber, dass ihre Verfasser semipelagianisch dachten. Prosper antwortete in seinen Responsiones ad excerpta Genuensium (nach Augustins Tod praef. p. 187: beatae memoriae Augustini). In der gleichen Zeit musste sich Prosper gegen einen auf ihn gerichteten Angriff verteidigen. Man verbreitete Sätze, die seine Anschauungen aussprechen sollten (Resp. ad cap. obj. Vinc. praef. p. 177: contexunt . . . prodigiosa mendacia; eaque ostendenda et ingerenda multis publice privatimque circumferunt, asserentes talia in nostro sensu esse. . .). Prosper bezeichnete sie als capitula objectionum Vincentianarum.

Der Vincentius, den er für den Verfasser hält, ist warscheinlich Vincentius von Lerin, denn dieser dachte semipelagianisch, und eine Stelle aus dem 24. Kapitel seines Kommonitoriums berürt sich auffällig mit object. 5 und 6 (obj. 6: quod Deus tale in hominibus plasmet arbitrium, quale est daemonum, quod proprio motu nihil aliud possit velle nisi malum. Comm. 24: talem creare naturam quae proprio quodam motu . . . nihil aliud possit, nihil aliud velit nisi peccare). Die Sätze des Vincentius sind drastischer als jene der Gallier gegen Augustin: offenbar nur bestimmt, den Leser gegen die von Prosper vertretene Anschauung einzunehmen (vgl. z. B. obj. 16, p. 185: quod magna pars illa fidelium atque sanctorum quae ad aeternam mortem praedestinata est, quando dicit Deo in oratione dominica: Fiat voluntas tua, nihil aliud quam contra se petat, i. e. ut cadant et ruant; quia voluntas Dei haec est ut aeterna morte pereant). Um so leichter war es Prosper gemacht, sie zu beantworten. Dass Angriff und Verteidigung in diese Zeit fallen, ist nicht sicher zu beweisen; aber es ist warscheinlich, da die gegenseitige Gereiztheit verwehrt, sie in den Anfang der Verhandlungen zu verlegen, und da die Worte: fidei quam contra Pelagianos ex apostolicae sedis auctoritate defendimus (praef. pag. 178) keineswegs nötigen, den Zeitpunkt über den Brief Cölestins I (s. u.) herabzurücken (vergl. ep. ad Ruf. 4, p. 78).

Troß seiner litterarischen Betriebsamkeit war Prosper nicht im Stande, der Lehre Augustins unter den Massiliensern zum Siege zu verhelfen. Man begreift, dass er Hilfe von außen suchte. Das fürte ihn und Hilarius nach Rom: sie forderten Cölestin I. zum Einschreiten auf. Da dieser im Sommer 432 starb, so muss die Reise spätestens im Frühjare dieses Jares stattgefunden haben. Über ihren Erfolg s. d. Art. Semipelagianismus. Zurückgekehrt, unternahm Prosper die Verteidigung der augustinischen Lehre gegen Johannes Cassianus, der sie in seiner dreizehnten collatio bestritten hatte (s. Bd. III, 158). Dieselbe ist sicher nach Prospers Brief an Rufinus (vgl. c. 4, p. 79: cur ipsi [die Gegner] tam negligentes . . ., ut . . . nec saltem aliquibus scriptis eum, a quo talis emanat doctrina, conveniant?) und vor dem Tode des Bischofs Honoratus von Arles geschrieben, da coll. 11—17 dem letzteren gewidmet sind. Die Abfassungszeit von Prospers Gegenschrift de gratia Dei et libero arbitrio, oder wie der Titel ursprünglich gelautet haben dürfte, pro praedicatoribus gratiae Dei contra libr. Cassiani presb., qui praenotatur de protectione Dei (vgl. 2, 1, p. 218), ergibt sich aus der Notiz, dass zwanzig Jare und mehr verflossen seien, seitdem unter der Fürung Augustins der Kampf gegen den Pelagianismus begonnen habe (1, 2, p. 216), und aus der Erwänung des Papstes Xystus III (21, 3, p. 272). Man wird nun aber nicht bereits das Jar 432 annehmen dürfen, da Prosper in der Chronik das Jar 413 als dasjenige bezeichnet, in dem die pelagianische Häresie hervortrat (p. 591), sondern man wird auf 433 oder 434 herabzugehen haben. Die Schrift ist, als Streitschrift betrachtet, nicht one Geschick geschrieben; allein zur Lösung der dogmatischen Frage konnte sie nicht füren, da Prosper das relative Recht, das in dem Standpunkte seines Gegners lag, nicht anerkannte, da er auch seine Anschauung nicht rein widergab, sondern sie der pelagianischen näherte, und da er meinen konnte, ihn überwunden zu haben, wenn er ihm logische Widersprüche zwischen seinen Äußerungen nachwies.

Es ist die letzte Schrift Prospers in dieser Sache; er wurde dem Streite entrückt, indem er um diese Zeit Gallien verließ und sich nach Rom begab. Das zeigt die Untersuchung seiner Chronik. Dieselbe ist in ihrem ersten Teile (bis zum Tode des Valens 378) ein Auszug aus Eusebius-Hieronymus mit einzelnen Ergänzungen besonders aus Augustin de haeres. (siehe Holder-Egger a. a. O. S. 60). Der zweite Teil dagegen ist Prospers Werk, und zwar ist er in drei verschiedenen Zeitpunkten entstanden und an zwei verschiedenen Orten geschrieben. Die erste Abteilung reicht bis zum Jare 433: die Komputation, die sich bei diesem Jare findet, ist nur erklärlich als den Schluss des Werkes bildend. Der Gesichtskreis des Verfassers ist hier der eines Galliers; wie sehr das Interesse an den gallischen Dingen vorwiegt, zeigt eine einfache Zälung. Scheidet

man die Interpolationen aus, so enthält diese Abteilung ungefär 90 Notizen; von ihnen bezieht sich ein Drittel auf Gallien, wärend Rom völlig zurücktritt; abgesehen von dem Regierungsantritte der Päpste erwänt Prosper nur die gotische Eroberung und den Triumph des Honorius, um so ausfürlicher behandelt er den pelagianischen Streit. Ganz anders in der zweiten und dritten Abteilung (bis 445 bez. 455): hier ist der Gesichtskreis der eines Römers; für diese beiden Abteilungen bleibt Holder-Eggers Nachweis im Rechte, daſs die Chronik nicht in Gallien, nur in Rom entstanden sein könne (a. a. O. S. 63 f.); er irrt nur darin, daſs er für die ganze Chronik behauptet, was nur für die letzten Teile gilt. War nun Prosper seit ungefär 434 in Rom, so erklärt sich einerseits sein ferneres Schweigen über die semipelagianische Frage, und anderseits erhält die Nachricht des Gennadius (l. c., vgl. auch Phot. bibl. 54), der ihn schließlich im Dienste Leos d. Gr. stehen läſst, eine Bestätigung.

Prospers Interesse für Augustin war auch in dieser späteren Zeit unvermindert. Das zeigt das Buch der Epigramme, es enthält 106 Gedichte in denen augustinische Stellen von Prosper in poetische Form gekleidet wurden. Die Stelle ep. 65, 9 f. p. 518

Hinc verbum carni insertum carnemque receptans
Nec se confundit corpore nec geminat

macht warscheinlich, daſs die Epigramme erst nach der Synode von Chalcedon geschrieben sind. Eine Vorarbeit für dieselben ist der liber sententiarum. Denn kaum möchte es richtig sein, denselben als das erste Buch der Art zu bezeichnen, „die im Mittelalter noch so wichtige Werke, als das des Petrus Lombardus, zeitigen sollte“ (Ebert a. a. O. S. 350). Dem liber sententiarum fehlt jede sachliche Anordnung des Stoffes; vielmehr excerpirte Prosper nach der Reihenfolge der Psalmen, der Bücher de civitate Dei etc. Das Buch ist nichts als eine Blütenlese augustinischer Gedanken, angelegt von einem begeisterten Schüler als Frucht seiner Lektüre und darum nach der Folge, wie er die Bücher las. Als eine Vorarbeit zu den Epigrammen darf man es bezeichnen; denn die Epigramme nehmen ihren Inhalt aus den Sentenzen: Prosper folgte 1—58 genau den Sentenzen, dann begann er zu erlamen: es bleiben erst einzelne Sentenzen unbearbeitet, dann immer mehrere, one daſs doch, ein par Fälle ausgenommen, die Reihenfolge verlassen wurde. Aber auch die Sentenzen schöpfen nicht überall direkt aus Augustin: die erste Reihe ist vielmehr aus Prospers Psalmenauslegung genommen. Diese aber (Psalmorum a C ad CL expositio) beruht ihrerseits auf Augustin; sie ist ein Auszug aus Augustins enarrationes. Die Beziehung auf Nestorius (Ps. 144, 1, p. 411): Non duplex persona sed unus est Christus macht warscheinlich, daſs sie nach dessen Verdammung verfaſst wurde.

Über das Todesjar Prospers läſst sich nicht einmal eine Vermutung aussprechen; denn daſs Marcellinus Comes eine aus Gennadius geschöpfte Notiz über ihn zum Jare 463 bringt (Mig. LI, p. 930) bietet für die Annahme, er sei in diesem Jare gestorben (Ebert a. a. O. S. 350), keinen Anhalt, erwänt er doch z. B. Theodoret zum Jare 466, wärend dieser schon ein Jarzehnt vorher gestorben war.

Mit Unrecht wurde Prosper zugeschrieben das Buch de vocatione gentium (vgl. Wiggers, Pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, II, S. 218 f.), das carmen de providentia, dessen Verfasser vielmehr unter den Semipelagianern zu suchen ist, die Schriften de praemissionibus et praedicationibus und de vita contemplativa (vgl. Tillemont a. a. O. S. 27 ff.). Dagegen findet sich in der Prosper handschriftlich zugeschriebenen confessio nichts, was seine Autorschaft unmöglich machte, vielmehr spricht die offenbare Anregung durch Augustin für ihn als Verfasser.

Ausgabe von Le Brun und Mangeant, Paris 1711, abgedruckt bei Migne t. 51, wonach hier citirt ist. Außer den im Artikel erwänten Werken vgl. Hist. lit. de la France II, p. 369 sqq.; Bähr, Die chr. röm. Theologie S. 366 und die chr. Dichter und Geschichtschreiber Roms S. 63 ff., 98 ff.

Hauck.

Protonotarius apostolicus. Nach späteren Berichten soll schon Bischof Clemens von Rom für jede der sieben Regionen der Stadt einen besonderen Notar (notarius regionarius) bestellt haben, um die Märtyrerakten niederzuschreiben (Anastasius im Leben des Clemens; Anterus; Fabianus). Die notarii regionarii gehörten zum Klerus der römischen Kirche und wurden zu ihrem Amte vom Papste selbst bestellt (zwei Formulare dafür enthält der liber diurnus cap. VI, lit 1 und 2). Das Bedürfnis fürte mit der Zeit zur Annahme mehrerer Notare inner- und außerhalb Roms, worauf die älteren notarii regionarii als die vorzüglicheren die Titel protonotarii apostolici erhielten. Als Prälaten bald in mannichfachster Weise ausgezeichnet, nahmen sie selbst den Vorrang vor den Bischöfen in Anspruch, was Pius II. in dem Breve: Cum servare vom 1. Juni 1459 (Bullarium Rom. ed Luxenburg., T. I, Fol. 366) ihnen verwehrte. Sie sollen in der päpstlichen Kapelle auf der zweiten Bank sitzen, in den öffentlichen Konsistorien aber, über deren Verhandlungen sie authentische Dokumente auszufertigen haben, sollen vier von ihnen „qui numerarii dicuntur" neben dem Papste selbst ihren Sitz haben. Die sieben Protonotare bildeten ein eigenes Kollegium mit bestimmten Gerechtsamen, welche anderen, ehrenhalber zu Protonotaren ernannten Klerikern oder adeligen Laien nicht gewärt wurden. Jene nannte man deshalb protonotarii participantes (de numero participantium), diese protonotarii titulares. Sixtus V. erweiterte durch die Konstitution: Romanus Pontifex vom 16. Nov. 1585 (Bullarium Rom. T. II, fol. 544) das Kollegium auf 12 gleichberechtigte Mitglieder und wies ihnen bedeutende järliche Einkünfte an. Durch die Konstitution: Laudabilis Sectis vom 5. Februar 1585 (a. a. O. 545) hatte derselbe Papst den sieben älteren Protonotaren bereits folgende Privilegien erteilt: Doktoren in allen Fakultäten zu promoviren, Notare zu kreiren, außerehelich gezeugte Kinder zu legitimiren, Statuten für ihr Kollegium abzufassen. Wegen ihrer Promotionsbefugnis gerieten sie mit den Advokaten des Konsistoriums in Streit, worauf Benedikt XIV. durch die Konstitution: Inter conspicuos vom 29. August 1744, § 23—25 (Bullarium Rom. T. XVI, fol. 226) dieselbe darauf beschränkte, dass sie järlich nur sechs und nicht in Abwesenheit zu Doktoren der Rechte sollten promoviren können. Durch Gregor XVI. ist der Erlass Sixtus' V. vom 16. Nov. 1585 aufgehoben und die ursprüngliche Zal wider hergestellt unter dem 12. Februar 1838 (vgl. die Bestimmung in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Coblenz 1838, Heft 26, S. 236—238). Einer der Protonotare gehört noch jetzt zur Kongregation der heiligen Riten, sowie zur Propaganda.

Von den sieben protonotarii participantes oder numerarii unterscheiden sich die protonotarii non participantes, welche entweder supranumerarii ad instar participantium oder titulares sive ad honores sind. Die letzteren, welche änliche Rechte als die participantes in Anspruch nahmen, wurden durch Benedikt XIV., Pius VII, und Pius IX. beschränkt, und der letztgenannte Papst hat zugleich verordnet, dass zur Beglaubigung von Dokumenten, welche in der ganzen Christenheit für echt gehalten werden sollen, es nicht eines Titular-Protonotars bedarf, sondern ordentliche notarii apostolici genügen, welche auf Vorschlag der Bischöfe für jede Diözese ernannt werden können. —

Man sehe über die Protonotare noch: Ferraris, Prompta bibliotheca canonica s. v. Protonotarius de numero participantium und protonotarius titularis; Bangen, die römische Curie (Münster 1854), S. 59—62, wo auch andere Litteratur angegeben ist. H. F. Jacobson †.

Protopresbyter oder **Protopope** entspricht in der griechisch-russischen Kirche ungefär dem Begriffe, den man früher mit dem Namen Archipresbyter verband, in einigen protestantischen Kirchen mit dem Namen Hauptpfarrer verbindet. Er steht zwischen dem Bischofe und den übrigen Priestern mitten inne. An jeder Kathedrale und auch in Stadtkirchen ist ein solcher. Andererseits erinnert er an die Dekane in der katholischen und protestantischen Kirche, insofern ihm gewisse umliegende Pfarreien zur Beaufsichtigung übergeben sind. Das Auszeichnende

der Amtskleidung ist das Epigonatikon, eine Art von viereckiger, vom Gürtel bis auf das Knie herabreichender Schürze; er ist nicht zum Cölibat verpflichtet.

Herzog †.

Provinzial (provincialis superior) heißt derjenige Regulargeistliche, welcher einer Mehrheit von Klöstern, die zusammen eine Provinz bilden, vorgesetzt ist. Es bilden nämlich die Mönche eine eigentümliche Hierarchie, welche zwar bei den verschiedenen Orden nicht völlig gleich ist, im wesentlichen aber doch in folgender Abstufung besteht. Innerhalb eines gewissen Distrikts bilden die Klöster eines Ordens eine besondere Abteilung, welche z. B. bei den Franziskanern custodia heißt, deren mehrere zu einer Provinz unter einem Provinzial vereinigt sind. Mehrere Provinzen sind einem Vikare untergeben, wärend der ganze Orden unter dem General steht. Die Provinz umfaſst bald Ein Land, bald mehrere. Ungeachtet der ausgedehntesten Obedienz, welche die hierarchische Gliederung des Klosterwesens beherrscht, wird doch die Autorität der Oberen durch die Notwendigkeit der Zuziehung von Ordensgeistlichen bei der Beratung wichtiger Gegenstände beschränkt. So der Vorsteher des einzelnen Klosters durch die Patres desselben, der Vorsteher der Provinz durch die Oberen der einzelnen Klöster, der Ordensgeneral durch die Provinziale. Nach dem Vorgange der Cisterzienser, deren Beschluſs, järlich über die Verbesserung der Disziplin in einem Kapitel zu beraten, Innocenz II. (nach 1130) bestätigt hatte (s. Citat bei J. H. Boehmer, Jus eccles. Protest. lib. III, tit. XXXV, § XLVII, XLVIII), verordnete Innocenz III. im c. 12 des Laterankonzils von 1215 (c. 7 X. de statu monachorum III, 35) „in singulis regnis sive provinciis fiat de triennio in triennium, salvo jure dioecesanorum pontificum, commune capitulum abbatum atque priorum, abbates proprios non habentium, qui non consueverunt tale capitulum celebrare . . .“ In diesem Kapitel sollten vier Vorsteher und geeignete Visitatoren gewält werden (vgl. c. 8 X. cod. Honorius III. Clem. I. § ult. h. t. III, 10. Clemens V. a. 1311). Diese Einrichtung wurde später dahin verändert, daſs der im Kapitel erwälte Visitator als Provinzial das Haupt desselben wurde und mit Zuziehung besonders gewälter Kustoden, Definitoren oder Koadjutoren einen Provinzialrat bildete, welcher über die disziplinarischen Angelegenheiten der Provinz Beschlüsse zu fassen hat (s. die bei J. H. Böhmer a. a. O. § LX zitirten Passerinus und Tamburinus). Die Provinzialen selbst, welche zugleich Vorsteher eines Hauptklosters ihrer Provinz sind, erscheinen übrigens wider als Mitglieder des Generalkapitels eines ganzen Ordens. Man sehe noch Alteserra, Asceticon (Paris 1674, 4⁰) lib. VI, cap. V, und die Kommentatoren zum c. 7 X. h. t. III, 35, sowie die Regeln der einzelnen Orden, welche über die Stellung der Provinzialen noch besondere Anordnungen enthalten.

H. F. Jacobson †.

Prudentius, Aurelius Clemens, ist der bedeutendste, sowol der originellste als vielseitigste unter den älteren christlichen Dichtern des Abendlandes. Er wurde im tarraconensischen Spanien 348 geboren und stammte aus einer sehr angesehenen Familie. Er schlug demnach die politische Laufban ein, auf der er zu hohen Statsämtern gelangte, wie er denn eine zeitlang Rektor einer spanischen Provinz war. Daſs er in der Jugend zu sehr sich sinnlichen Genüssen hingegeben, hat er in späteren Jaren, wo er einem strengeren christlichen Leben sich widmete, bereut. Eine Frucht desselben waren seine Dichtungen, welche an der Stelle seiner Verdienste, wie er sagt, Gott verherrlichen sollten. Im siebenundfünfzigsten Jare veranstaltete er eine Gesammtausgabe derselben, die mindestens die meisten der von ihm erhaltenen Werke schon umschloſs. Dem poetischen Vorworte dieser Ausgabe verdanken wir auch die wichtigsten Nachrichten über sein Leben. Die Zeit seines Todes ist unbekannt.

Die ältesten Gedichte des Prudentius sind die Hymnen seines „Liber Cathemerinon“: es sind zwölf, von denen die ersten sechs für den täglichen Gebrauch, und zwar für bestimmte Gebetszeiten, verfaſst sind; nach ihnen hat dann die ganze Sammlung ihren Titel erhalten. Bei der Abfassung dieser Gedichte ist

zwar Ambrosius des Prudentius Lehrer gewesen, aber der Schüler hat alsbald eine selbständige Entwickelung genommen. Die symbolische Auffassung, die in den Hymnen des ersteren sich findet, aber nur andeutungsweise oder verhüllt, erscheint bei Prudentius viel mehr durchgefürt und offen dargelegt. Im Geiste der Prosapoesie seiner Zeit liebt er es zugleich, die Stoffe durch Beschreibungen der konkreten Welt zu erweitern, indem er auch manche Erzälungen einflicht. Und um den formalen Reiz zu erhöhen, beschränkte er sich nicht auf das Ambrosianische Versmaß, sondern bediente sich auch mancher andern, indem er sehr geschickt mit seinem Takt die dem Gegenstand allemal entsprechenden Metra auszuwälen wußte. So erscheint die Hymne in seinen Gedichten von dem Kultuszwecke, aus dem die Schöpfungen des Ambrosius hervorgegangen waren, emanzipirt (auch ist nie eine Hymne des Prudentius ganz als Kirchenlied benutzt worden, sondern einzelne immer nur auszugsweise), sie ist zum Werke eines Kunstdichters geworden, der zunächst zu seiner persönlichen religiösen Erbauung, ja zugleich zu seiner ästhetischen Befriedigung singt. Mit dem volksmäßigen Charakter tritt aber auch das lyrische Element öfters zurück infolge der weiteren Ausfürung des didaktischen und der breiten Einmischung des epischen Elements.

Einen anderen Charakter und eine noch größere Originalität zeigen die auch in verschiedenen Versmaßen verfaßsten 14 Hymnen einer zweiten Sammlung unseres Dichters, welche den Titel Peristephanon fürt von dem Kranz, womit die Sieger belont wurden. Sie feiern christliche Märtyrer: Laurentius, Eulalia, Vincentius, Quirinus, Fructuosus, Cassianus, Romanus, Hippolytus, Cyprianus, Agnes und andere. Die Anregung zu diesen Gedichten erhielt Prudentius, wie ich annehme, in Rom und zwar durch die Märtyrer feiernden Inschriften des Damasus. Sie wiesen ihm den Weg zu dieser Art von Hymnen, in denen das epische Element oft vorherrscht und, wie in unseren Balladen, mit dem lyrischen selbst zu einer dramatischen Wirkung sich verbindet. Es finden sich unter ihnen die ästhetisch bedeutendsten Gedichte des Prudentius.

Ferner besitzen wir von ihm zwei didaktisch-polemische und eine rein polemische Dichtung. Die beiden ersteren sind die Apotheosis (1048 Hexam.) und die Hamartigenia (966 Hexam.), jene ist eine Apologie der Gottheit Christi und gegen die Patripassianer, den Sabellius, die Juden und die Ebioniten gerichtet, diese behandelt die Frage von dem Ursprunge des Bösen in einer Polemik gegen den gnostischen Dualismus des Marcion. In beiden Dichtungen, denen auch poetische Präfationen vorausgehen, hat Prudentius in seiner Argumentation zum großen Teil an Tertullian sich angeschlossen, in der Apotheosis an dessen Schrift gegen Praxeas, in der Hamartigenia an die Bücher gegen Marcion. — Das rein polemische Werk des Prudentius sind die 2 Bücher Contra Symmachum (657 und 1132 Hexam.), worin er die heidnische Statsreligion bekämpft. Sie sind unter dem unmittelbaren Einflusse der beiden gegen Symmachus gerichteten Episteln des Ambrosius verfaßst. Veranlaßst wurden sie durch einen neuen Versuch der Partei des Symmachus, die Bitten seiner berühmten Relation durchzusetzen, als Theodosius gestorben war, bei dessen Nachfolgern, namentlich dem Honorius. Alle drei Dichtungen enthalten schöne Partieen, doch verdient die Hamartigenia wol den Preis. Ästhetisch unbedeutender, literarhistorisch aber wichtiger ist ein viertes, größeres poetisches Werk unseres Dichters, die Psychomachia (915 Hexam.), das erste Beispiel einer rein allegorischen Dichtung im Abendlande. Die Seelenkämpfe des Christen in dem Gemälde eines Kampfes der christlichen Tugenden mit den heidnischen Lastern darzustellen, ist die Absicht des Dichters, der damit eben auch den Kampf des Christentums mit dem Heidentum in der Seele des Individuums schildern will. So ist diese Dichtung recht mitten aus der welthistorisch bedeutenden geistigen Bewegung ihrer Zeit hervorgewachsen. Andererseits hat sie auf Poesie und Kunst des Mittelalters einen großen Einfluß ausgeübt.

Endlich besitzen wir noch von Prudentius unter dem rätselhaften Titel: Dittochaeon eine Sammlung von 49 hexametrischen Tetrastichen, durch

welche ebensoviele Bilder erklärt werden, denen sie einzeln beigefügt waren, wie aus ihrer Darstellung sich mit Sicherheit ergibt. Die Gegenstände der Bilder waren aus der Bibel genommen, aus beiden Testamenten gleichviel, denn die Zal der Tetrastichen war ursprünglich offenbar 50. —

Siehe im übrigen meine ausfürliche Darstellung der Werke des Prudentius in meiner Geschichte der christl. latein. Litteratur S. 243—283; ferner Middeldorpf, De Prudentio et theologia Prudentiana, in Illgens Zeitschrift für die historische Theologie, II; C. G. Schmidt, Prudentiana, in der Zeitschr. für lutherische Theologie, 1866; Clem. Brockhaus, Aur. Prudentius Clem. in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit, Leipzig 1872; in bibliographischer Beziehung: Bähr, Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms, 2. Aufl., Karlsruhe 1872. — Von den Ausgaben verdienen erwänt zu werden die von Arevalo, Rom 1788, 4°, die von Obbarius, Tübingen 1845, und besonders die von Dressel, Aur. Prudentii Clem. quae exstant carmina ad Vatic. aliorumque codicum et optim. edition. fidem etc., Leipzig 1860. — Metrisch ins Deutche übersetzt wurden die Bücher Cathemerinon, Peristephanon und Psychomachia von J. P. Silbert, Wien 1820, die Apetheosis von Brockhaus im Anhange des oben citirten Buches. **Ebert.**

Prudentius von Troyes hieß ursprünglich Galindo, war von Geburt ein Spanier, kam aber frühe ins Frankenreich, ist hier in der Hofschule gebildet und wurde kurz vor 847 Bischof von Troyes. Er starb am 6. April 861 und wurde nach seinem Tode von seiner Diözese als Heiliger verehrt. Für uns ist er besonders durch seine kräftige Betheiligung am Gottschalk'schen Prädestinationsstreite und als Verfasser eines Teils der Annalen von S. Bertin wichtig geworden. In der genannten theologischen Frage ist er mit Anschluſs an frühere Kirchenlehrer, besonders an Augustin und im Gegensatz gegen Erzbischof Hinkmar von Rheims, für den Mönch Gottschalk in die Schranken getreten (epist. Prud. episc. ad Hinkmarum et Pardulum episcopos), dann auch gegen Johannes Scotus Erigena (de praedest. contra Jo. Scotum) in derselben Sache laut geworden. Prudentius war für die doppelte Prädestination in der Weise, daſs die der Bösen dieselben nicht sowol zur Schuld als zur Strafe vorherbestimmt; nur die werden selig, die der Herr selig macht. Die andere Ansicht würde ihm mit der Allmacht Gottes zu streiten scheinen, vermöge deren Gott alles tun kann, was er will. — Die übrigen Schriften des Prudentius sind von geringer Bedeutung, ausgenommen seinen Anteil an den annales Bertiniani, deren offizieller Charakter außer Zweifel steht, das selbständige Urteil des Bischofs aber nicht austilgen konnte. In den Jaren 835—861 sind sie von seiner Hand, worauf sie vom Erzbischof Hinkmar von Rheims noch unabhängiger fortgesetzt werden.

Bähr, Geschichte der Römischen Literatur, Suppl.-Band 3, Karol. Zeitalter, 453—455 und 168 f.; Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen im Mittelalter, 4. Aufl., 1, 240 f.; Ebert, Allgemeine Geschichte der Lit. des Mittelalters im Abendlande, 2, 267 f. und 366 f. — Vergleiche in unserer Real-Encyklopädie den Artikel Gottschalk, 2. Aufl., 5, 326 f. **Julius Weizsäcker.**

Psalmen. 1) Ihr Standort im alttestamentlichen Kanon. Der Psalter bildet überall einen Bestandteil der sogen. Chethubim oder Hagiographen. Seine Stellung aber innerhalb dieser ist schwankend. Daſs er in der urchristlichen Zeit die Chethubim eröffnete, scheint aus Luk. 24, 44 hervorzugehen. Die in den hebräischen Handschriften deutscher Klasse herrschende Bücherfolge, welcher unsere Handausgaben sich anschließen, ist wirklich diese: Psalmen, Sprüche, Hiob und darauf die fünf Megilloth. Die Masora aber und die Handschriften spanischer Klasse (z. B. Nr. 1 der Quatremèreschen hebräischen Codices in München) ordnen anders: Chronik, Psalmen, Hiob, Sprüche, Megilloth, — offenbar, um das Geschichtsbuch der Chronik an das Geschichtsbuch der Könige zu schließen, ungeschickt aber, indem sie Ezra-Nehemia davon trennen. Und nach der vielbe-

[illegible] (d. i. außermischnischen Mischnaitischen Überlieferung) Baba bathra 14b ist die rechte Aufeinanderfolge diese: Ruth, Psalter, Hiob, Sprüche, — Ruth geht dem Psalter wie dessen Prolog voraus, denn Ruth ist die Ahnfrau dessen, dem die heilige Lyrik ihre mächtige Blütezeit verdankt ([illegible]). Daß der Psalter die Abteilung der Chethubim eröffne, ist one Zweifel das Naturgemäßeste, schon deshalb, weil er seinem Grundstock nach die davidische Zeit repräsentirt, wie dann weiter Spruchbuch und Hiob die Chokma-Litteratur der salomonischen. Daß er aber nirgends anders als innerhalb der Chethubim seinen Platz finden konnte, leuchtet ein. Die erste Stelle im Kanon nimmt der Codex der Gesetzgebung ein, welche die Grundlage des alten Bundes und des Volkstums und Schrifttums Israels ist. An dieses grundlegende Fünfbuch schließt sich unter dem Gesamttitel נביאים erst eine Reihe vergangenheitsgeschichtlicher Schriften prophetischen Charakters, welche die Geschichte Israels von der Besitznahme Kanaans bis zum ersten Lichtblick im Staatsgefängnisse des babylonischen Exils herabführen (Prophetae priores), und dann eine Reihe zukunftsgeschichtlicher, d. i. weissagender Schriften prophetischer Verfasser, welche bis in die Zeit des Darius Nothus, und zwar des zweiten jerusalemischen Aufenthalts Nehemia's unter diesem Perserkönige herabreichen (Prophetae posteriores). Chronologisch angesehen, würde die erste Reihe der zweiten besser entsprechen, wenn ihr die Geschichtsbücher der persischen Zeit (Chronik-Esra, Nehemia, Esther) angefügt wären, aber das war nicht möglich, denn das israelitische Schrifttum hat zwei scharf unterschiedene Geschichtschreibungsweisen ausgeprägt, nämlich die annalistische und die prophetische, jene Geschichtsbücher der persischen Zeit aber sind annalistischen, nicht prophetischen Charakters (obwol die Chronik viele Reste prophetischer Geschichtschreibung, wie umgekehrt das Königsbuch viele Reste annalistischer aufgenommen und mit sich verschmolzen hat), sie durften also nicht unter den Prophetae priores zu stehen kommen; nur mit Ruth verhält es sich anders, dieses Büchlein ist dem Schlußteil des Richterbuchs (Kap. 17—21) so änlich, daß es wol zwischen Richter und Samuel stehen konnte, vielleicht auch ursprünglich gestanden hat und nur aus liturgischem Grunde den sog. fünf Megilloth (Hoheslied, Ruth, Threni, Koheleth, Esther, wie sie nach dem Festkalender geordnet auf einander folgen) zugesellt worden ist. Alle übrigen Bücher konnten selbstverständlich nur in der dritten Abteilung des Kanons untergebracht werden, welche man, wie neben תורה und נביאים kaum anders möglich war, ganz allgemein כתובים betitelte. Denn dies bedeutet, wie der Enkel Sirachs in seinem Prologe es widergibt, τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία oder τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων, die übrigen heiligen „Schriften“, welche, wie der Unterschied von תורה und נביאים mit sich bringt, vorzugsweise die subjektive Seite der alttestamentlichen Litteratur repräsentiren, voran der Psalter, dieser bilderreiche Spiegel des innersten Gemütslebens der Heiligen des alten Bundes.

2) Name. Am Schlusse des Ps. 72 findet sich V. 20 die Unterschrift: „Zu Ende gebracht sind die Gebete Davids, des Sons Isai's“. Sämtliche vorausgegangene Psalmen werden hier unter dem Namen תפלות (von פלל dirimere; Hithp. intercedere, dann orare überhaupt) zusammengefaßt. Das ist befremdend, weil sie mit Ausnahme von Ps. 17 (weiterhin 86. 90. 102. 142) sämtlich anders überschrieben sind und weil sie zum teil, wie z. B. Ps. 1 und 2, gar keine Gebetsanrede an Gott enthalten und also nicht die Form von Gebeten haben. Dennoch ist der Gesamtname תפלות auf alle Psalmen passend. Das Wesen des Gebetes ist der gerade und unverwandte Hinblick auf Gott, die Versenkung des Geistes in den Gedanken an Ihn. An diesem Wesen des Gebetes haben alle Psalmen Teil, auch die didaktischen und hymnischen one Gebetsanrede, wie das Loblied Hannas, welches 1 Sam. 2, 1 mit ותתפלל eingefürt wird. Gebet, d. i. Denken und Reden angesichts Gottes ist das Gemeinsame der Psalmendichtung. In der äußeren Überschrift fürt der Psalter den Namen תהלים (ספר), wofür gemeinhin auch תלים oder auch mit abgeworfenem Mem des Plurals תלי (Thilli) gesagt wird. Auch dieser Name, neben welchem in späteren jüdischen Schriften (z. B. bei Aben-Ezra) auch תהלות vorkommt, ist befremdend, denn die Psalmen

sind kaum der Mehrzal nach eigentliche Hymnen, die meisten sind elegisch oder didaktisch, und nur ein einziger, Ps. 145, ist geradezu תהלה überschrieben. Aber mit Unrecht findet de Wette die Bezeichnung תהלים deshalb unpassend. Alle Psalmen haben Teil am Wesen des Hymnus: die erzälenden preisen die magnalia Dei, die klagenden preisen ihn gleichfalls, indem sie sich an Ihn als den alleinigen Helfer wenden und mit dankvoller Zuversicht der Erhörung schließen. Im Koran heißt der Psalter zabûr, was für das arabische Sprachbewusstsein nichts weiter als „Schrift“ bedeutet, vielleicht aber aus mizmor verderbt ist, wovon in jüdisch-orientalischen Handschriften ein plur. fractus (Plural mit innerem Umlaut) mezâmîr gebildet wird. In der alttestamentlichen Schrift kommt ein Plural von mizmor nicht vor. Auch das nachbiblische Hebräisch gebraucht nur selten mizmorim oder mizmoroth als Psalmennamen. Um so üblicher ist im hellenischen Sprachbereiche das in LXX entsprechende *ψαλμοί* (von *ψάλλειν* = זִמֵּר); die Psalmensammlung heißt *βίβλος ψαλμῶν* (Luk. 20, 42; Apg. 1, 20) oder *ψαλτήριον*, indem, wie schon Euthymius Zigabenus (Verfasser eines Psalmenkommentars unter Alexius Comnenus) bemerkt, der Name des Saiteninstrumentes (psantêrîn im Buch Daniel) auf die unter Begleitung desselben gesungenen Lieder übergetragen wird; Psalmen sind Lyralieder, also lyrische Gedichte im eigentlichsten Sinne.

Ehe wir nun auf das Innere des Psalters eingehen, bleiben wir noch eine Zeit lang außen stehen und betrachten zunächst 3) die geschichtlichen Voraussetzungen seiner Entstehung. Die lyrische Poesie ist die älteste Gattung der Poesie und die hebräische Poesie ist deshalb wesentlich lyrisch; weder das Epos, noch das Drama, nur das Maschal hat sich bis zur Selbständigkeit davon abgezweigt. Selbst die Prophetie, welche sich von der Psalmodie durch vorwiegendes Getragenwerden des eigenen Geistes von der Macht des göttlichen unterscheidet, teilt mit dieser die Bezeichnung durch נִבָּא (1 Chr. 25, 1—3), und der Psalmensänger משׁורר heißt auch als solcher חֹזֶה (1 Chr. 25, 5; 2 Chr. 29, 30; 35, 15, vgl. 1 Chr. 15, 19 u. ö.), denn wie die geistliche Lyrik sich häufig zu prophetischem Schauen erhebt, so geht die prophetische Epik der Zukunft, weil unabgelöst von der Subjektivität des Weissagenden, häufig in Psalmenton über. Das erste Buch der Thora erzält die Ursprünge aller Dinge, auch die Ursprünge der Poesie. An dem Freudenrufe Adams über das neugeschaffene Weib, diesen das Wesen des Weibes aussagenden und das Wesen der Ehe weissagenden geflügelten Worten, sehen wir den noch ungeschiedenen Anfang, auf welchen Poesie und Prosa zurückgehen; in der Zeit vor der Sünde gab es noch keine Poesie, weil keine Kunst, und noch keine Prosa, weil keine Alltagsstimmung. In der Zeit der Sünde begegnen uns dann Musik und Poesie zuerst im Hause Lamechs, — beide als Gewächse auf dem Boden der Weltlichkeit. Die Kunst der Poesie und die Kunst der Musik sind in Sünde empfangen und geboren. Aber sie sind nicht Sünde an sich und deshalb der Heiligung fähig. Der Segen Melchisedeks und der Segen, mit welchem Rebekka aus dem Hause Bethuels entlassen wird, repräsentiren die von der Gnade beschienene Poesie der Heidenwelt; die Segnungen Isaaks und Jakobs über ihre Söne repräsentiren die von der Gnade geheiligte Poesie der Geburtsstätte Israels. Die Poesie redet hier Glaubensmachtworte prophetischen Geistes, aus denen nicht allein Israels künftige Poesie, sondern Israels ganze Zukunft entsprossen ist. Der Geist der Welt hat also die Poesie hervorgebracht und der Geist des Glaubens und der Prophetie hat sie geheiligt. Die mosaische Zeit wird dann die Geburtszeit Israels als Volkes und auch die Geburtszeit seiner volkstümlichen Lyrik. Aus Ägypten brachte Israel Instrumente mit, welche sein erstes Lied 2 Mos. 15 begleiteten — den ältesten Hymnus, welcher schon in den ältesten Psalmen 24, 8; 78, 13. 54; 89, 7 f. nachklingt. Nehmen wir dazu Mose's testamentarisches Lied 5 Mos. 32 und Ps. 90, welcher von Mose sein will und auch sein kann, so haben wir in diesen drei sich aus mosaischer Zeit datirenden Schriftstücken die Prototypen aller Psalmen, der hymnischen, der elegischen und der prophetisch-didaktischen Gruppe. Alle drei Lieder sind noch one die spätere Kunst strophischen Ebenmaßes. Man hat es be-

fremdend gefunden, dass übrigens schon die Anfänge der Poesie Israels so vollkommen sind, aber die Geschichte Israels, auch die seiner Litteratur, steht unter einem anderen Gesetze, als dem einer stetigen Entwickelung von unten nach oben. Es findet eine Fortbewegung statt, aber eine solche, die nur zur Entfaltung bringt, was in der mosaischen Zeit mit aller Urkraft und Fülle einer göttlichen Schöpfung begonnen hat. Wie eng verkettet aber dieser Fortschritt ist, zeigt sich daran, dass Hanna, die Sängerin des alttestamentlichen Magnificat, denjenigen unter ihrem Herzen trug, welcher den lieblichen Sänger Israels, auf deß Zunge das Wort Jehovahs war, zum Könige gesalbt hat. Denn zu ihrer höchsten Blüte gelangte die heilige Lyrik durch David. Es wirkte vieles zusammen, um Davids Zeit zu ihrer goldenen zu machen. Samuel legte dazu den Grund sowol durch seine reformatorische Wirksamkeit überhaupt, als insbesondere durch die Gründung von Prophetenschulen, in denen unter seiner Leitung (1 Sam. 19, 19 f.) in Verbindung mit der Weckung und Pflege des prophetischen Charisma Gesang und Musik getrieben wurden. Durch diese Cönobien, von denen eine bisher in Israel nicht erlebte geistliche Erweckung ausging, ist auch David hindurchgegangen. Seine poetische Anlage ward hier, wenn nicht geweckt, doch gebildet. Er war ein geborner Musiker und Dichter. Schon als bethlehemitischer Hirte trieb er das Saitenspiel, schon damals hatte er das Lob eines redekundigen jungen Mannes (1 Sam. 16, 18) und vereinigte mit seiner natürlichen Begabung ein Herz voll tiefer, den Augen des Herrn offenbarer Frömmigkeit. Aber Psalmen Davids aus so früher Zeit enthält der Psalter so wenig, als das Neue Testament Schriften der Apostel aus der Zeit vor Pfingsten; erst von da an, wo mit seiner Salbung zum Könige Israels der Geist Jehovahs ihn überkam und ihn auf die Höhe seines heilsgeschichtlichen Berufes stellte, sang er Psalmen, welche Bestandteile des Kanons geworden sind. Sie sind die Frucht nicht allein seiner tiefbegabten und vom Geiste Gottes (2 Sam. 23, 2) getragenen Persönlichkeit, sondern auch seiner eigentümlichen Fürungen und der darein verflochtenen Fürungen seines Volkes. Davids Weg von seiner Salbung an fürte durch Leiden zur Herrlichkeit; das Lied aber ist, wie ein indisches Sprüchwort sagt, aus dem Leid entsprossen, die sloka aus soka. Sein Leben war reich an Wechselfällen, die ihn bald zu elegischen Klagen, bald zu hymnischem Lobpreis stimmen mussten; zugleich war er, der Anfänger des Königtums der Verheißung, eine Weissagung auf den künftigen Christus, und sein typisch gestaltetes Leben konnte sich nicht anders aussagen, als in typischen oder auch bewusst prophetischen Worten. Zum Throne gelangt, vergaß er der Harfe nicht, die ihn auf der Flucht vor Saul begleitet und getröstet hatte, sondern lonte ihr nach Würden. Die Thora weiß noch nichts von dem Berufe der Leviten, als Sänger und Musiker beim Gottesdienste mitzuwirken; der Chronist fürt diese Einrichtung auf David zurück, welcher die Leviten für diesen Zweck organisirte und den Sangmeistern Asaph, Heman und Ethan-Jeduthun (1 Chron. 24, vgl. 15, 17 ff.) unterstellte. So wurden auch Andere ermuntert, ihre Gaben dem Gotte Israels zu widmen. Neben den 73 לדוד überschriebenen Psalmen der Sammlung enthält sie folgende, welche nach gleichzeitigen von David angestellten Sängern benannt sind: 12 לאסף (Ps. 50, 73—83) und 12 von der levitischen Sängerfamilie der בני־קרח (Ps. 42—49. 84. 85. 87. 88, mitgerechnet Ps. 43). Die beiden Psalmen der Ezrahiten, Ps. 88 von Heman und 88 von Ethan, gehören schon in die Zeit Salomos, dessen Namen außer Ps. 72 nur noch Ps. 127 trägt. Unter Salomo ging es mit der Psalmenpoesie abwärts; alle damaligen Geisteserzeugnisse tragen mehr den Stempel sinnender Betrachtung als unmittelbarer Empfindung. Es war die Zeit der Chokma, die den Sinnspruch künstlerisch ausgebildet und auch eine Art von Drama geschaffen hat. Salomo war zwar nach 1 Kön. 5, 12 auch Verfasser von 1005 Liedern, aber im Kanon finden sich unter seinem Namen nur zwei Psalmen und das dramatische Lied der Lieder, was wol daraus zu erklären sein wird, dass seine Poesie eine überwiegend weltliche Richtung hatte. Nur zweimal nahm die Psalmenpoesie auf kurze Zeit wider einen Aufschwung: unter Josaphat und unter Hiskia. Unter diesen Königen erhoben sich die schönen Gottesdienste des Tempels in alter Herr-

lichkeitsfülle aus zeitheriger Entweihung und Verkümmerung. Außerdem aber waren es zwei große Wunderrettungen, welche die Psalmenpoesie wider erweckten: unter Josaphat die von Jahaziel dem Asaphiten geweissagte Niederlage der zu Juda's Ausrottung verbündeten Nachbarvölker, unter Hiskia die von Jesaia geweissagte Niederlage des Heeres Sanheribs. Außerdem machten sich beide Könige kulturgeschichtlich verdient, Josaphat durch eine auf Hebung der Volksbildung abzweckende Einrichtung, welche an die karolingischen missi erinnert (2 Chr. 17, 7—9), Hiskia durch Niedersetzung einer mit Sammlung der alten Litteraturreste beauftragten Kommission (Spr. 25, 1); auch stellte er die alte heilige Musik wider her und gab die Psalmen Davids und Asaphs ihrem liturgischen Gebrauch zurück (2 Chr. 29, 25 ff.). Und er selber war Dichter, wie Jes. 38 zeigt, freilich ein mehr reproduktiver als produktiver, sein מכתב (gleichen Sinnes mit מכתם, wenn nicht so zu lesen ist), bekundet besonders Vertrautheit mit dem Buch Hiob. Sowol aus Josaphats als aus Hiskia's Zeit haben wir im Psalter nicht wenige meistens asaphische und korahitische Psalmen, welche, obwol one historische Aufschrift, die damalige Zeitlage widerspiegeln. Abgesehen von diesen zwei Nachblütezeiten ist die spätere Königszeit fast one Psalmendichter, aber desto reicher an Propheten. Als die Lyrik verstummte, erhob die Prophetie ihre Posaunenstimme, um das religiöse Leben, das sich sonst in Psalmen aussprach, wider zu erwecken. In den Schriften der Propheten, welche das *λεῖμμα χάριτος* in Israel repräsentiren, finden sich zwar auch Psalmen, wie Jon. Kap. 2; Jes. Kap. 12; Hab. Kap. 3, aber selbst diese sind mehr Nachbilder der alten Gemeindelieder als Originale. Erst die nachexilische Zeit wurde eine Zeit neuer Schöpfungen. Wie die Reformation das deutsche Kirchenlied gebar und der dreißigjärige Krieg es von neuem ins Leben rief, so gebar die davidische Zeit die Psalmenpoesie und das Exil rief die erstorbene wider ins Leben. Das göttliche Strafgericht verfehlte nicht seine Wirkung. Wenn es sich auch nicht bestätigen sollte, dass manche Psalmen Zusätze haben, aus denen ersichtlich, wie fleißig sie damals gebetet wurden, so ist es doch über allen Zweifel erhaben, dass der Psalter Psalmen aus der Zeit des Exils, wie z. B. Ps. 102, enthält. Noch weit mehr neue Psalmen wurden aber nach der Rückkehr gedichtet. Als die Heimgekehrten sich wider als Nation fülten und nach Herstellung des Tempels als Gemeinde, da wurden die Harfen, die in Babylon an den Weiden hingen, aufs neue gestimmt, und ein neuer reicher Liedersegen war die Frucht der wider erwachten ersten Liebe. Diese wärte freilich nicht lange. An die Stelle des äußerlichen groben Götzendienstes, welchem das ins Vaterland zurückgekehrte Volk im Strafzustande der Fremde entwönt worden war, trat Werkheiligkeit und Buchstabendienst, Pharisäismus und Traditionalismus. In der Seleucidenzeit jedoch erhob sich unter den Makkabäern das bedrückte und verletzte Nationalgefül in alter lebendiger Begeisterung. Die Prophetie war damals, wie an mehreren Stellen des 1. Buches der Makkabäer geklagt wird, längst verstummt. Dass die Psalmenpoesie damals wider erblüht sei, lässt sich nicht behaupten. Hitzig hat in seiner Übersetzung und Kritik der Psalmen 1835—36 den positiven Beweis zu füren gesucht, dass von Ps. 73 an sich kein einziger vormakkabäischer Psalm in der Sammlung befinde und dass der Psalter von da an die Begebnisse der makkabäischen Periode sogar gewissermaßen in chronologischer Folge widerspiegele; auch in seinem Kommentar 1863—65 behauptet er diesen Standpunkt, schon Ps. 42—43. 44. 60 gelten ihm als makkabäisch. In den Kommentaren von Lengerke's und Olshausens ist die Zal der makkabäischen Psalmen zwar etwas reduzirt und die Zuversicht des Urteils herabgestimmt, aber immer noch ists eine große Menge solcher Psalmen, welche beide annehmen, und beide bezeichnen die Regierung Johannes Hyrkans (135—107) als die Entstehungszeit der jüngsten und der uns vorliegenden Psalmensammlung. Dagegen ist nicht allein von Hengstenberg, Hävernick, Keil, sondern auch von Gesenius, Haßler, Ewald, Thenius, Dillmann, am eingehendsten von Ehrt in seiner Schrift über Abfassungszeit und Abschluss des Psalters 1869, sowol Dasein als Möglichkeit makkabäischer Psalmen bestritten worden, aber one zwingende Gründe. Man hat gesagt, dass die mächtige Begeisterung der makkabäischen Zeit eine mehr

menschliche als göttliche, mehr volkstümlich-patriotische als theokratisch-nationale war, aber das Buch Daniel zeigt uns in prophetischer Abbildung jener Zeit ein heiliges Volk des Höchsten, kämpfend mit der widergöttlichen Weltmacht, und spricht für diese Kämpfe die denkbar größte heilsgeschichtliche Bedeutung an. Ferner: die Geschichte des Kanons soll dagegen sein, aber diese muſs ja fast allein erst aus dem Inhalte der kanonischen Schriften erschlossen werden und weiß nicht um Zeit und Stunde. Wenn der Enkel Ben-Sira's sagt, daſs dieser das Gesetz und die Propheten und *τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία* mit Erfolg studirt habe, so glauben auch wir daraus schließen zu dürfen, daſs die Chethubim schon geraume Zeit vor der makkabäischen Erhebung (167/6) den dritten Hauptteil des Kanons bildeten; denn das Buch Ben-Sira's enthält keinerlei Hindeutung auf diesen Religionskrieg. Und wenn v. Lengerke und Olshausen behaupten, daſs die Psalmensammlung erst unter den hasmonäischen Fürsten Simon (143—135) oder Johannes Hyrkan (135—107), Hitzig sogar, daſs sie erst unter Alexander Jannai (104—78) redigirt worden sei, so geht dagegen aus der Chronik hervor, daſs die Redaktion des Psalters mit den die einzelnen Bücher schließenden Doxologieen schon zur Zeit des Chronisten eine vollendete Tatsache war. Aber daſs die Chethubim und vollends daſs der Psalter auch nach vollzogener Redaktion noch für jüngere Einschaltungen offen geblieben sei, ist eine Möglichkeit, die sich nicht verneinen läſst. Wenn Judas der Makkabäer darin, daſs er die Nationallitteratur sammelte, in Nehemia's Fußtapfen trat (2 Makk. 2, 14: *ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰούδας τὰ διεσκορπισμένα διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα, καὶ ἔστι παρ' ἡμῖν*), so ließe sich wol denken, daſs der Psalter damals eine Bereicherung erfaren. Der schlagendste Gegenbeweis wäre die Septuaginta-Übersetzung der Psalmen, wenn sich erweisen ließe, daſs diese gleichzeitig mit der des Pentateuchs schon unter Ptolemäus Lagi (323—284) oder dessen Sone Ptolemäus Philadelphus (284—246) entstanden sei. Aber diese Übersetzung beschränkte sich zunächst auf den Pentateuch. Die Übersetzung der anderen Bücher kam nach und nach hinzu, die Entstehungszeiten sind (ausgenommen die des Buches Esther) unbestimmbar. Und wenn dem Prologe des Buches Sirach zu entnehmen wäre, daſs auch schon *τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* damals in griechischer Übersetzung vorhanden waren, so ist doch noch immer fraglich, ob der gegenwärtige Umfang des griechischen Psalters sich mit dem ursprünglichen deckt. Daſs nun gar die Makkabäerzeit unfähig gewesen sei, Psalmen, welche der Sammlung einverleibt zu werden würdig gewesen seien, hervorzubringen, ist eine allzu kecke Behauptung. „Es ergibt sich deutlich — sagt Thenius (Studien u. Krit. 1854, Heft 3) — aus dem rein prosaischen Charakter derjenigen Stellen der Makkabäerbücher, wo Psalmenänliches gefunden wird (1 Makk. 7, 37 f.; 9, 21; 2 Makk. 1, 24 ff.; 14, 35 f.; 15, 22 ff.), sowie aus dem nüchternen Wesen der einzigen Probe eines Tempelpsalms aus dieser Zeit, die uns Sirach (50, 24—26) aufbewart hat". Aber ein Tempelpsalm ist das gar nicht, sondern eine Dankgebetsformel (s. m. Gesch. der nachbibl. jüd. Poesie S. 182 f.), so gehaltvoll, daſs eins unserer kirchlichen Lieblingslieder, „Nun danket Alle Gott", daraus erwachsen ist. Die Makkabäerzeit war zwar prophetenlos, aber es ist doch vorauszusetzen, daſs ihrer manche die Gabe der Poesie besaßen, und daſs der Geist des Glaubens, welcher mit dem Geiste der Prophetie wesentlich ein und derselbe ist, diese Gabe heiligen und befruchten konnte. Da sich somit die Unmöglichkeit makkabäischer Psalmen nicht beweisen läſst, so wird ein Psalmenausleger nicht mit dem Vorurteil an den Psalter gehen dürfen, daſs die Produktivität der heiligen Lyrik schon in der persischen Zeit erloschen sei. Dagegen werden die eingelegten makkabäischen Psalmen, wenn es solche gibt, nur wenige sein, denn die Redaktion des Psalters ist nicht erst ein Werk der seleucidischen Zeit, sondern schon der persischen. Wir halten deshalb das Ergebnis Kopfsteins in seiner Schrift: Die Asaph-Psalmen, historisch-kritisch untersucht 1881, daſs sämtliche asaphische Psalmen aus der syrischen Zeit stammen, schon von vornherein für unwarscheinlich. Auch Giesebrechts Versuch, den sprachlichen Beweis zu füren, daſs in Buch 2—5 sich kein einziges vorexilisches Lied befinde (Über die Abfassungszeit der Psalmen in Stade's Zeitschr.

1881) hat, wie auch Kautzsch und Driver befinden, nicht die vermeintliche Überzeugungskraft.

Denn 4) die Entstehungsgeschichte der Psalmensammlung ist auch für uns noch ziemlich durchsichtig. Die Psalmensammlung, wie sie uns vorliegt, besteht aus 5 Büchern. Hilarius Pictaviensis macht schon auf das fiat fiat am Schlusse der einzelnen Bücher aufmerksam, aber die Befangenheit, mit welcher er nach Apg. 1, 20 auf der einheitlichen Benennung liber Psalmorum bestehen zu müssen glaubt, verschließt ihm das Verständnis der bedeutsamen Fünfteilung. *Τοῦτό σε μὴ παρέλθοι, ὦ φιλόκαλε* — sagt schon Hippolytus — *ὅτι καὶ τὸ ψαλτήριον εἰς πέντε διεῖλον βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλην πεντάτευχον.* Die Fünfteilung macht den Psalter zum Abbild der Thora, welcher er auch darin gleicht, dafs, wie dort elohimische und jehovische Abschnitte wechseln, so hier eine Gruppe von elohimischen Psalmen (42—84) auf beiden Seiten von Gruppen jehovischer (1—41. 85—150) umschlossen ist. Der Psalter ist auch ein Pentateuch, das Fünfbuch der Gemeinde an Jehovah, wie die Thora das Fünfbuch Jehovahs an die Gemeinde ist. Die fünf Bücher sind folgende: 1—41. 42—72. 73—89. 90—106. 107—150. Die ersten vier Bücher schließen jedes mit einer Doxologie, welche Bestandteil des voraufgehenden Psalmes ist (41, 14; 72, 18 f.; 89, 53; 106, 48); die Stelle der fünften Doxologie vertritt Ps. 150 als volltönendes Finale des Ganzen (änlich dem Verhältnisse von Ps. 134 zu der Gradualpsalmengruppe). Diese Doxologieen nähern sich schon der Sprache der liturgischen Beracha des zweiten Tempels. Ihnen ausschließlich in der alttestamentlichen Schrift eigentümlich ist das durch kopulatives ו geparte אָמֵן וְאָמֵן.
Ein solches durch fünf Marksteine bezeichnetes fünfteiliges Ganzes war der Psalter schon zur Zeit des Chronisten. Wir schließen dies aus 1 Chr. 16, 35. Der Chronist reproduzirt da gemäß alter Geschichtschreibungssitte in freier Weise die nach Einholung der Bundeslade erschollenen davidischen Festklänge, so zwar, dafs er, nachdem er einmal in Psalmenreminiscenzen aus Ps. 106 geraten ist, dem David auch die Beracha hinter Ps. 106 in den Mund legt. Man sieht daraus, dafs der Psalter schon damals in Bücher geteilt war; die Schlufsdoxologieen waren schon mit dem Körper der Psalmen, hinter denen sie standen, gliedlich verwachsen. Der Chronist aber schrieb gegen Ende der persischen Herrschaft, obschon noch geraume Zeit vor Anfang der griechischen.

Nächst dieser Verwendung der Beracha des 4. Buches beim Chronisten ist Ps. 72, 20 ein bedeutsames Merkzeichen für die Entstehungsgeschichte des Psalters. Diese Schlufsbemerkung gibt sich als die Unterschrift der dem Psalmen-Pentateuch vorausgegangenen ältesten Psalmensammlung. Der Redaktor hat diese Unterschrift zwar durch Zwischeneinschiebung der Beracha 72, 18 f. von ihrer ursprünglichen Stelle dicht hinter Ps. 72 hinweggerückt, übrigens aber sie unangetastet stehen lassen. Die so treu erhaltene Unterschrift leistet uns aber weniger als wir wünschen möchten. Wir ersehen daraus nur, dafs der gegenwärtigen Sammlung eine Grundsammlung von bei weitem geringerem Umfang vorangegangen ist und dafs diese mit dem salomonischen Ps. 72 schlofs, denn hinter diesen würde der Redaktor die nur auf Gebete Davids lautende Unterschrift doch wol nicht gestellt haben, wenn er sie nicht hinter ihm vorgefunden hätte. Und von da aus liegt die Vermutung nahe, dafs Salomo selbst, den das gottesdienstliche Bedürfnis des neuen Tempels veranlassen konnte, diese Grundsammlung zusammengestellt und durch Anfügung von Ps. 72 sich als Urheber derselben zu erkennen gegeben habe. Aber schon auf die Frage, ob die Grundsammlung außerdem nur eigentlich davidische Lieder enthalten habe oder ob die unterschriftliche Bezeichnung תפלות דוד nur a potiori gemeint sei, fehlt uns die Antwort. Nehmen wir das letztere an, so begreift sich nicht, weshalb von den asaphischen Psalmen nur der Eine, Ps. 50, in ihr Aufnahme gefunden. Denn dieser ist wirklich altasaphisch und könnte also Bestandteil derselben gewesen sein. Dagegen können die korahitischen Psalmen 42—49 ihr unmöglich alle angehört haben, denn einige derselben, am unzweifelhaftesten 47. 48, stammen aus der Zeit Josaphats, deren

denkwürdigstes Ereignis, wie der Chronist erzält, von einem Asaphiten geweissagt und von korahitischen Sängern gefeiert wurde. Schon deshalb ist es, abgesehen von andern Psalmen, welche in die assyrische (wie 66. 67) und jeremianische Zeit (wie 71) herabfüren und Spuren der Zeit des Exils an sich tragen (wie 69, 35 ff.), schlechterdings unmöglich, dass die Grundsammlung aus Ps. 2—72 oder vielmehr (da Ps. 2 in die spätere Königszeit, etwa die Zeit Jesaia's, gesetzt werden zu müssen scheint) aus Ps. 3—72 bestanden habe. Und denken wir die jüngeren Einlagen hinweg, so bleibt für die Psalmen Davids und seiner Zeitgenossen keine Anordnung übrig, welche irgendwie den Stempel davidisch-salomonischen Geistes trüge. Schon alten jüdischen Lehrern fiel das auf, und es wird im Midrasch zu Ps. 3 erzält, dass, als Josua ben Levi die Psalmen zurechtstellen wollte, ein himmlisches Echo ihm zurief: Wecke den Schlafenden nicht auf, d. i. verunruhige David im Grabe nicht! Weshalb auf Ps. 2 gerade Ps. 3 oder auf פרשת גוג ומגוג, wie es dort im Midrasch ausgedrückt wird, פרשת אבשלום folgt, lässt sich zwar befriedigender, als dort, angeben, aber im allgemeinen ist die Anordnungsweise der zwei ersten Psalmbücher gleicher Natur, wie die der drei letzten, nämlich die in meinen Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae (1846) durch den ganzen Psalter hindurch aufgewiesene: sie sind, wie meistens auch die salomonischen Sprüche, nach hervorstechenden äußerlichen, selten tiefer liegenden Berürungspunkten aneinandergereiht. Andererseits lässt sich nicht in Abrede nehmen, dass der Grundstock der Grundsammlung innerhalb Ps. 3—72 vorliegen muss, denn nirgends anders stehen alte davidische Psalmen so dicht wie hier beisammen. Das dritte Buch (Ps. 73—89) unterscheidet sich hierin schon merklich. Wir werden also annehmen dürfen, dass die Hauptmasse des ältesten Gesangbuches der israelitischen Gemeinde in Ps. 3—72 enthalten ist, aber der Inhalt desselben ist bei späteren Redaktionen und besonders bei der letzten auseinandergenommen und neu geordnet worden, wobei jedoch die Verbindung der Unterschrift 72, 20 mit dem Psalm Salomos gewart blieb. Die beiden Psalmengruppen 3—72. 73—89 repräsentiren wenigstens mehr als andere die beiden ersten Stadien der Entstehung des Psalters. Die Grundsammlung mag salomonisch sein. Die Nachlese der zweiten Gruppe könnte schon in der Zeit Josaphats hinzugekommen sein, in welcher warscheinlich das ältere salomon. Spruchbuch zusammengestellt worden ist. Mit größerem Rechte aber eignen wir sie der Zeit Hiskias zu, nicht bloß deshalb, weil einige Psalmen derselben eher auf die Katastrophe Assurs unter Hiskia, als auf die Katastrophe der verbündeten Nachbarvölker unter Josaphat bezogen werden zu müssen scheinen, sondern vorzüglich deshalb, weil die „Männer Hiskias" ebenso eine Nachlese zu dem älteren salomonischen Spruchbuch veranstalteten (Spr. 25, 1) und weil von Hiskia erzält wird, dass er die Psalmen Davids und Asaphs (deren Hauptmasse das 3. Psalmbuch enthält) wider in Aufnahme brachte (2 Chr. 29, 30). In der ezra-nehemianischen Zeit wurde die Sammlung dann durch die im Laufe des Exils und zalreicher noch nach dem Exil verfassten Lieder erweitert. Aber auch eine Nachlese alter Lieder war dieser Zeit aufbehalten. Ein Psalm Moses, jedenfalls antiken Gepräges, ward an die Spitze gestellt, um den Anfang des neuen Psalters durch diesen Rückgriff in die älteste Zeit recht augenfällig hervorzuheben. Und zu den 56 davidischen Psalmen der 3 ersten Bücher sind hier in den 2 letzten noch 17 hinzugesammelt, welche freilich großenteils nur mit Versetzung in Davids Seele und Lage gedichtet sind. Ein Hauptfundort solcher älteren Psalmen waren wol aus der vorexilischen Zeit in die nachexilische gerettete Geschichtswerke annalistischen oder auch prophetischen Charakters. Aus solchen stammen auch die mehreren davidischen Lieder (darunter einem des 5. Buches, Ps. 142) beigeschriebenen geschichtlichen Anlässe.

Wir betrachten nun weiter 5) die Anordnung der Psalmensammlung: diese trägt den Stempel Eines ordnenden Geistes, es müssten denn wie mittelst eines Krystallisationsprozesses so unzufällige planvolle Verhältnisse zu Stande gekommen sein. Denn a) ihren Eingang bildet ein den ganzen Psalter einleitendes und deshalb uralters (jer. Ta'anith II, 2) als Ein Psalm angesehe-

nes didaktisch-prophetisches Psalmenpar (Ps. 1. 2), welches mit אשרי beginnt und schließt, und ihren Schluſs bilden vier Psalmen (146—149), welche mit הללו־יה beginnen und schließen; Ps. 150 rechnen wir dabei nicht mit, denn dieser vertritt die Beracha des fünften Buches, ganz so wie der Kehrvers Jes. 48, 22 sich 57, 25 erregter und volltönender widerholt, am Schlusse aber des dritten Teils dieser jesaianischen Reden an die Exulanten wegbleibt, indem statt dessen im höchsten Pathos und mit grauenerregenden Zügen das friedlose Endgeschick der Frevler dargestellt wird. Der Anfang des Psalters preist diejenigen überglücklich, welche sich gemäß dem in Thora und Geschichte offenbar gewordenen Heilswillen Gottes verhalten, der Schluſs des Psalters ruft wie auf Grund des vollendeten Heilswerkes alle Kreaturen zum Lobpreis dieses Heilsgottes auf. Daſs man mit Vorliebe die Zal 150 voll zu machen gesucht habe, bestätigt sich nicht; auch die Zälung 147 (nach einem im Talmud erwänten Aggada-Buch) und 149 (sowol in karäischen als rabbanitischen Handschriften) sind vertreten. b) Psalmen mit der Aufschrift לדוד finden sich im Psalter 73, nämlich 37 in Buch 1; 18 in Buch 2; 1 in Buch 3; 2 in Buch 4; 15 in Buch 5. Die Redaktion hat, wie es scheint, die Absicht gehabt, die Sammlung ebenso mit einer imponirenden davidischen Psalmengruppe zu schließen, wie sie mit der Hauptmasse der davidischen Psalmen beginnt; die mit Ps. 146 (hinter den 15 davidischen Psalmen) anhebenden Hallelujah sind schon Präludien der Schluſsdoxologie. c) Die korahitischen und asaphischen Psalmen finden sich ausschließlich in Buch 2 und 3. Die asaphischen Psalmen sind zwölf: 50. 73—83 und auch die korahitischen sind zwölf: 42. 43. 44—49. 84. 85. 87. 88, vorausgesetzt, daſs Ps. 43 als selbständiges Seitenstück zu 42 zu gelten hat und Ps. 88 (der nach einer anderen warscheinlicheren Überlieferung von Heman dem Ezrahiten ist) als korahitischer gezält wird. In beiden Liederkreisen finden sich Psalmen aus der Zeit des Exils und nach dem Exile (74. 79. 85). Daſs die Psalmen der zwei Sängerschulen auf Buch 2 und 3 verteilt sind, kann also keinen rein chronologischen Grund haben. Das 2. Buch eröffnen korahitische Psalmen, welchen ein asaphischer folgt; das 3. Buch eröffnen asaphische Psalmen, welchen vier korahitische folgen. d) Die Art und Weise, wie damit davidische Psalmen verkettet sind, stellt uns recht deutlich das Prinzip vor Augen, von welchem die vom Sammler beliebte Sachordnung beherrscht wird. Es ist das Prinzip der Verwandtschaft durch hervorstechende äußere und innere Merkmale. Auf den asaphischen Ps. 50 folgt der davidische Ps. 51, weil beide das dingliche tierische Opfer gegen das persönliche geistliche entwerten. Und zwischen die korahitischen Ps. 85 und 87 ist der Davidpsalm 86 eingeschoben, weil er sowol durch die Bitte: „zeige mir, Jehovah, deinen Weg“ und „gib deine Siegesmacht deinem Knechte“ mit Ps. 85, 8, als durch die Aussicht auf Bekehrung der Heiden zum Gott Israels mit Ps. 87 verwandt ist. Diese Erscheinung, daſs Psalmen mit gleichem Hauptgedanken oder auch nur mit merklich änlichen Stellen, besonders am Anfang und Schluſs, kettenartig aneinander gefügt sind, läſst sich durch die ganze Sammlung hindurch beobachten. So ist z. B. Ps. 56 mit der Aufschrift „nach (der Tonweise): verstummende Taube unter den Fernen“ an Ps. 55 wegen des darin vorkommenden: „o hätte ich Flügel gleich der Taube“ rc. angefügt; so stehen Ps. 34 und 35 zusammen als die beiden einzigen Psalmen, in denen der „Engel Jehovahs“ vorkommt, ebenso Ps. 9 und 10, welche in dem Ausdruck לעתות בצרה zusammentreffen. e) Mit diesem Anordnungsprinzip hängt es eng zusammen, daſs die elohimischen Psalmen, d. i. diejenigen, welche Gott fast ausschließlich אלהים nennen und daneben sich im Gebrauch zusammengesetzter Gottesnamen, wie יהוה צבאות, יהוה אלהים צבאות u. dgl. gefallen, undurchbrochen durch jehovische zusammengestellt sind. In Ps. 1—41 herrscht der Gottesname יהוה; er kommt 272mal und אלהים daneben nur 15mal vor, größtenteils da, wo יהוה nicht statthaft war. Mit 42 tritt die elohimische Psalmweise ein; der letzte Psalm dieser Weise ist der korahitische Ps. 84, der ebendeshalb den elohimischen Psalmen Asaphs angefügt ist. In den Psalmen 85—150 tritt widerum יהוה ein mit solcher Ausschließlichkeit, daſs in den Psalmen der Bücher 4 und 5 יהוה 339mal und nur 1mal אלהים (144, 9) vom wa-

ren Gott vorkommt. Unter den Psalmen Davids sind 18 elohimisch, unter den korahitischen 9, die asaphischen sämtlich. Es sind, da noch 1 Salomos und 4 one Verfassernamen hinzukommen, zusammen (Ps. 42 u. 43 zu zweien gerechnet) 44. Sie bilden die Mitte des Psalters und haben zu ihrer Rechten 41, zu ihrer Linken 65 Jehovahpsalmen. f) Zu den mannigfachen Bestimmungsgründen der Sachordnung gehört auch die Gemeinsamkeit der Dichtungsgattung. So stehen unter den Elohimpsalmen die משׂכיל (42—43. 44. 45; 52—55) und מכתם (56—60) bei einander. Ebenso in den beiden letzten Büchern die שׁיר המעלות (120—134) und, in Gruppen verteilt, die Hodu und Halleluja, d. h. die mit הודו beginnenden (105—107) und die mit הללו־יה beginnenden und schließenden (111—117. 146—150).

Dies fürt uns 6) auf die Überschriften der Psalmen, welche, wie schon aus dieser ihrer bestimmenden Einwirkung auf die Zusammenstellung hervorgeht, älter sind als die letzte Redaktion des Psalters. Sie zerfallen ihrem Inhalte nach in drei Arten: a) Angaben des Verfassers, wozu bei davidischen und zwar nur bei davidischen Psalmen zuweilen noch die Angabe des geschichtlichen Anlasses aus dem Leben Davids hinzutritt. So bei 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54 (nach ungefärer chronologischer Ordnung), welche auf Anläße der saulischen Verfolgungszeit, und 3. 63, welche auf Anläße der absalomischen bezogen werden; außerdem 30 auf Davids Palastweihe, 51 auf seinen Ehebruch mit Bathseba, 60 auf den syrisch-ammonitischen Krieg. Alle Psalmen, welche die Namen ihrer Verfasser an der Stirn tragen, gehören der davidisch-salomonischen Zeit an, ausgenommen nur der Eine Psalm Mose's. Daſs das ל auch in לבני־קרח und לאסף das Lamed auctoris ist, geht daraus hervor, daſs keiner dieser Psalmen außerdem den Verfassernamen לדוד, wie sich erwarten ließe, an sich trägt; jene levitischen Sänger haben also auch als Verfasser zu gelten. Mit Ps. 88 hat es eine eigene Bewandtnis; er ist, indem zwei verschiedene Überlieferungen unausgeglichen widergegeben werden, mit zwei Verfassernamen versehen. Eine andere Art überschriftlicher Bezeichnung besteht b) in Angaben des poetisch-musikalischen Charakters der Psalmen. Dahin gehören die Bezeichnungen des betreffenden Schriftstückes von Seiten seiner Bezogenheit auf Gott, wie תפלה Gebet (90. 102. 142) und תהלה Hymnus (145); von Seiten seiner Bestimmung für Instrumentalmusik und Gesang, wie מזמור Psalm (3—6. 8. 9 u. s. w.), שׁיר Sang oder Lied (46), שׁיר מזמור Sang-Psalm (48. 66. 83. 88. 108), מזמור שׁיר Psalm-Sang (30. 67. 68. 87. 92) oder auch מזמור‥שׁיר ein Psalm, ein Lied (65. 75. 76); von Seiten seiner Zugehörigkeit zu der oder jener besonderen Dichtungsart, wie מכתם Stichwortgedicht (16. 56—60), משׂכיל Betrachtung oder Ode (32. 42. 44. 45. 52—55. 74. 78. 88. 89. 142), שׁגיון Irrgedicht oder Dithyrambus (7). Dahin gehören ferner die näheren Bestimmungen der Instrumentalbegleitung, wie אל־הנחילות zum Flötenspiel (5), בנגינות mit Saitenspielbegleitung (4. 6. 54. 55. 67. 76), על־נגינת auf Saitenspiel (61), und der Tonweise, wie על־הגתית auf gathitische Weise (8. 81. 84), על־מחלת auf schwermütige Weise (53 und mit dem Zusatze לענות „vorzutragen“ 88), על־עלמות auf Mädchenweise, d. i. in Sopran (46), על־השׁמינית all' ottava bassa (6. 12). Andere Angaben dieser Gattung sind Andeutungen der Melodie, auf welche (על) oder nach welcher (אל) der Psalm gesungen werden soll, mittelst Stichworts des Liedes, für welches die betreffende Melodie ursprünglich entstanden war. Die Psalmenmelodieen waren wie die Melodieen unseres alten Kirchenliedes großenteils angeeignete Volksliedermelodieen, wie „Der Tod macht weiß“ (9), „Hindin des Morgenroths“ (22), „Verdirb nicht“ (57—59. 75), „Stumme Taube in der Fremde“ (56), „Lilien“ (45. 69) oder „Lilien das Zeugnis“ (80) oder „Lilie des Zeugnisses“ (60). Die alte Auslegung faſste diese Melodieenangaben als Motto's oder Devisen des Inhalts, worauf Hengstenberg noch bestand. Jedoch zeigen sich auch hier die Alten teilweise auf rechtem Wege, wie z. B. Paulus Melissus, in seiner Psalmenübersetzung (1572) gesunden historischen Sinn durch Aufschriften bekundet, wie uber di gesangweis aines gemainen lieds, welches anfang ware Ajéleth Hascháhar, das ist, Die hindin der morgenroete und uber die gesangweise aines namhaf-

ten liedes, welches sich anfinge Schoschannim, das ist, di Liljenblumen. Zum Dritten beziehen sich die überschriftlichen Angaben c) auf die liturgische Bestimmung der Psalmen. Nur einmal wird dem Liede eine anderweitige Bestimmung gegeben: Ps. 60 soll, wie ללמד in Beihalt von 2 Sam. 1, 18 besagt, beim Unterrichte im Bogenschießen gesungen werden, gleichsam ein religiöses Turnlied. Alle anderen derartigen Angaben sind liturgisch, voran das 55mal vorkommende למנצח dem Sangmeister, von נצח gewaltig sein; Pi. bewältigen, bemeistern, part. Aufseher, Vorsteher, insbesondere Dirigent der Musik. Vielleicht bezeichnet es aber allgemeiner den Vorspielenden oder Vorsingenden und למנצח weist den Psalm demjenigen zu, der ihn zu arrangiren und den levitischen Sängerchören einzuüben hat. Dreimal (39. 62. 77) wird Jeduthun (Ethan) als solcher genannt. Es ist bemerkenswert, dass außer Psalmen Davids, Asaphs und der Korahiten dieses למנצח nur an der Spitze von zwei namenlosen Psalmen zu lesen ist. Man wird daraus schließen dürfen, dass es von ebenderselben Hand wie der Verfassername beigeschrieben ist. Liturgisch gemeint sind warscheinlich auch להזכיר 38. 70 und לתודה 100, jenes: zu Darbringung der Azcara, d. i. des Mehlopfer-Abhubs, dieses: bei einem Dankopfer, d. i. wenn ein Thoda-Schelamim-Opfer gebracht wird; vielleicht auch die Aufschrift שיר המעלות (einmal 121, 1 שיר למעלות), welche 15 bei einander stehende Lieder (120—134) füren, wenn sie so nicht von dem trioletartigen Stufengang der Gedanken benannt sind, sondern entweder weil sie, wie die Tradition will, auf den 15 aus dem Vorhof der Frauen in den Vorhof der israelitischen Männer fürenden Stufen (LXX ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν) oder weil sie beim wallfartenden Hinaufzug (vgl. Esr. 7, 9) nach Jerusalem gesungen zu werden bestimmt waren, wozu ihr schneller Schritt und ihr vorzugsweise auf Jerusalem und das Heiligtum gerichteter Inhalt stimmt — sie sind zu verschiedenen Zeiten und nicht alle für den Zweck gedichtet, dem sie später liturgisch dienten. Nur selten finden sich Angaben des hl. Tages, den das Lied zu verherrlichen bestimmt ist, wie des Sabbats 92. und der Tempelweihe 30. (wo aber eher an die Einweihung des eigenen Cedernpalastes Davids zu denken ist); die LXX aber enthält außerdem einige überschriftliche Zusätze, welche uns einen Einblick in die liturgische Verwendung der Psalmen zur Zeit des zweiten Tempels gewären und meistens aus den Talmuden sich bestätigen. Allen den mannigfachen Psalmenüberschriften gegenüber geziemt dem Forscher bescheidene vorurteilsfreie Prüfung. Die Leichtfertigkeit, mit welcher sich die neuere Kritik über die Angaben der Verfasser und zeitgeschichtlichen Anlässe hinwegsetzt, um ihre Seifenblasen an deren Stelle zu setzen, ist nicht wissenschaftlich. Es war nicht anders möglich, als dass die Psalmenüberschriften nach der harmlosen Stellung, welche die Monographieen von Sonntag 1687, Celsius 1718, Irhof 1728 zu ihnen einnehmen, endlich einmal Gegenstand der Kritik werden mussten, aber die mit Vogels Dissertation Inscriptiones Psalmorum serius demum additas videri, Halle 1767, begonnene kritische Verneinung ist dermalen zu extremischer Verneinungslust geworden. Besonnener zeigt sich van den Ham in seiner Monographie De Psalmen met historische Opschriften, Utrecht 1871. Ist es denn so undenkbar, dass David und andere Psalmendichter ihre Psalmen mit ihren Namen bezeichnet haben, da Habakuk 3, 1 seiner Thefilla seinen Namen vorsetzt? Warum soll David das ללמד 60, 1 nicht eigenhändig beigeschrieben haben, da er laut 2 Sam. 1, 18 seine Kinah (Elegie) mit eben dieser Zweckbestimmung anhob? Für das hohe Alter dieser und änlicher Überschriften spricht ja auch, dass die LXX sie bereits vorfanden und nicht verstanden, dass sich überhaupt keine sie entziffernde Tradition in der Synagoge erhalten hat, dass sie auch aus den Büchern der Chronik (hinzugenommen das dazu gehörige Buch Esra), in welchen viel von Musik die Rede ist, nicht erklärt werden können und bei diesen, wie vieles Andere, als wider aufgefrischtes älteres Sprachgut erscheinen, sowie auch, dass sie in den zwei letzten Büchern des Psalters um so seltener sind, je häufiger in den drei ersten. Auch die und jene zeitgeschichtliche Angabe könnte wol von David selbst herrüren, wie Jes. 38, 9 von Hiskia. Indes scheinen diese Angaben aus einem von den BB. Samuel verschiedenen, in diesen aber benutzten (vgl. 54, 2

mit 1 Sam. 23, 19; 26, 1; Ps. 18, 1 mit 2 Sam. 22, 1) Quellenwerke zu stammen, nämlich den Annalen (דברי הימים) Davids, in welchem jene Psalmen in den geschichtlichen Zusammenhängen vorkamen, welche die Überschrift andeutet. Für, nicht gegen ihre Glaubwürdigkeit spricht die Unwarscheinlichkeit, dass die angegebenen Anlässe aus den Psalmen selbst erschlossen seien, sowie für das hohe Alter der Psalmüberschriften im allgemeinen ihre bunte Mannigfaltigkeit, welche nicht das Aussehen redaktioneller Abkunft hat.

Verstünden wir die Psalmüberschriften besser, so würden wir 7) über den dichterischen und musikalischen Charakter der Psalmen mehr zu sagen wissen, als uns dermalen möglich ist. Die althebräische Poesie hat weder Reim noch Metrum, welche beide (zunächst der Reim, dann das Metrum) erst im 7. Jarh. n. Chr. von der jüdischen Poesie angeeignet wurden. Zwar fehlt es in Poesie und Prophetie des A. T.'s nicht an Ansätzen zum Reim, besonders im Thefilla-Stil 106, 4—7, vgl. Jer. 3, 21—25, wo die Inständigkeit des Gebets von selbst die Häufung gleichen Flexionsauslauts mit sich bringt, aber zur bindenden Form ist er auch hier nicht geworden. Und was das Metrum anlangt, so schlagen alle Versuche, ein System althebräischer Metrik aufzustellen, die rhythmische Freiheit der alttestamentlichen Poesie in widrige Fesseln, zumal das System Bickells (Hauptwerk: Carmina V. T. metrice mit Abh. de re metrica Hebraeorum 1882), wonach die alttest. Gedichte wie die syrischen in regelmäßigem Wechsel betonter Sylben mit unbetonten, aber nicht wie dort trochäisch, sondern entweder jambisch oder trochäisch verlaufen; die Monotonie dieses ⏑ —́ und —́ ⏑ ist ermüdend und kommt obendrein häufig nur durch Vergewaltigung (z. B. Ps. 119, 1 rabbáth s'rarún mit Verschluckung des î) oder durch kecke Korrektur zuwege (z. B. Ps. 82, 1, wo אלהים נצב sich weder jambischer noch trochäischer Betonung fügen will und deshalb Jáh niṣṣáb korrigirt und das אלהים auf Rechnung eines vermeintlichen redactor elohisticus gesetzt wird). Minder gewaltsam ist das System Ley's (Hauptwerk: Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebr. Poesie, 1875), welchem z. B. 5 Mos. 32, 1 als Hexameter gilt, indem er jedes selbständige Wort mit Hochton (Hebung) als Versfuß oder Metrum zält; die metrische Gleichmäßigkeit besteht also in gleicher Zal der Hebungen, übrigens aber verbleibt dem Dichter volle Freiheit, den metrischen Vers (als welchen Ley zwar nicht immer, aber meistens den aus zwei Stichen bestehenden masoretischen ansieht) gemäß dem auszudrückenden Gedanken zu gestalten. Auch bei Ley muss der überlieferte Text nicht selten, um regelmäßige metrische Proportionen darzustellen, anders punktirt oder auch zurechtgerückt werden, aber der freie Rhythmus behauptet doch sein Recht und das Grundprinzip ist richtig: die althebräische Poesie gleicht der Volkspoesie darin, dass sie den Vers nach Hebungen (Takten) misst und die Zal dieser one Rücksicht auf die Zal der Senkungen bestimmt. Es ist nicht aus der Luft gegriffen, wenn Philo, Josephus, Eusebius, Hieronymus den alttestamentlichen Liedern und insbesondere den Psalmen etwas den griechisch-römischen Metren Änliches abgefült haben. Ein gewisses Sylbenmaß hat auch die althebräische Poesie insoweit, dass, abgesehen von dem lautbaren Schewâ und dem Chatef, welche beiden die Urkürzen darstellen, alle Sylben mit vollem Vokal als mittelzeitig gelten und in der Hebung zu Längen, in der Senkung zu Kürzen werden. Dadurch entstehen die mannigfaltigsten Rhyth-

⏑ ⏑ —́ ⏑ ⏑ —́ — ⏑ ⏑ —́ —

men, z. B. der anapästische wenaschlichah mimennu'abothemo (2, 3) oder der

—́ ⏑ ⏑ — — —́ ⏑ ⏑ — —

daktylische az jedabber elemo beappo (2, 5), und also der Schein bunter Mischung der griechisch-römischen Metren. Gerade das gibt dieser Poesie Schmelz und Schwung, dass die Rhythmen je nach Gedanken und Empfindungen wechseln, wie z. B. das Abendlied Ps. 4 sich zu Ende noch einmal anapästisch hebt

⏑ ⏑ —́ ⏑ ⏑ —́ ⏑ ⏑ —́ ⏑ —́ ⏑

ki-attah Jahaweh lebadad, um dann jambisch zur Ruhe zu gehen labetach

toschibeni. Mit diesem an erregten Stellen dem Inhalte entsprechenden Wechsel von Hebung und Senkung, Länge und Kürze verbindet sich in der hebräischen Poesie eine Tonmalerei, die kaum irgendwo anders in gleichem Maße nachweisbar ist. So lautet z. B. 2, 5ª wie ein rollender Donner und 5ᵇ verhält sich dazu wie der einschlagende Blitz. Und es gibt eine ganze Reihe von dunkeltönigen Psalmen, wie 17. 49. 58. 59. 73, in welchen die Schilderung sich schwerfällig und schwerverständlich hinschleppt und besonders die Suffixformen auf mo gehäuft werden, indem die grollende Stimmung sich im Stile abprägt und im Wortklang vernehmlich macht. Das Nonplusultra solcher in Tönen malenden Poesie ist der jesaianische Weissagungscyklus K. 24—27.

Unter den Gesichtspunkt des Rhythmus ist mit Recht seit Lowth auch der sogenannte parallelismus membrorum gestellt worden. Die beiden Parallelglieder verhalten sich änlich wie die beiden Hälften diesseit und jenseit der Hauptcäsur des Hexameters und Pentameters, was besonders deutlich in den langen Verszeilen nach dem Schema des längeren Aufgesangs mit kürzerem Abgesang, welches ich Cäsurenschema nenne, hervortritt, z. B. 48, 6. 7: Doch sie sahn, erstaunten stracks, | verstört entflohn sie. Zittern hat sie erfaßt allda, | Angst wie Geburtswehn. Hier entfaltet sich der Eine Gedanke in gleichem Verse in zwei Parallelgliedern. Daſs aber nicht das Bedürfnis solcher Gedankenentfaltung den Rhythmus, sondern das Bedürfnis des Rhythmus diese Art der Gedankenentfaltung erzeugt, sieht man daraus, daſs die rhythmische Gliederung auch one diese logische durchgefürt wird, wie ebend. V. 4. 8: Elohim ward in ihren Palästen | kund als Hort. Durch Oststurm zerscheitertest du | die Tarsisschiffe. Hier ist keinerlei logischer Parallelismus, sondern nur noch derjenige, den de Wette den rhythmischen nennt, nur noch die rhythmische Form der Diastole und Systole, der auf- und niedersteigenden Gliederung. Ungleich häufiger ist der auf- und niedersteigende Rhythmus auf zwei gleichlaufende ebenmäßige Verszeilen verteilt, welche sich wie rhythmischer Vordersatz und Nachsatz zu einander verhalten und ein Distich bilden. Dieses Distich ist die schon an dem ältesten überlieferten Liede 1 Mos. 4, 23 f. ersichtliche einfachste Grundform der Strophe. In solchen Distichen, der üblichen Form des Sinnspruchs, verläuft der ganze Psalm 119; der akrostichische Buchstabe steht hier an der Spitze jedes Distichs, wie in den gleichfalls distichischen Psalmenalphabeten 111. 112 an der Spitze aller einzelnen Verszeilen. Aus dem Distich erwächst das Tristich, indem der aufsteigende Rhythmus durch zwei Verszeilen festgehalten wird und die Senkung erst in der dritten eintritt, z. B. 25, 7 (das ח dieses alphabetischen Psalms):

> Halt meine Jugendsünden und Frevel in Gedächtnis nicht,
> Nach deiner Gnade gedenke mein du
> Um deiner Güte willen, Jahweh!

Fragen wir weiter, ob die hebräische Poesie über diese einfachsten Anfänge der Strophenbildung hinausschreitet und das Netz der rhythmischen Periode erweitert, indem sie Zwei- und Dreizeiler mit auf- und absteigendem Rhythmus zu größeren in sich gerundeten Strophenganzen verbindet, so gibt zunächst der alphabetische Ps. 37 darauf sichere Antwort, denn dieser ist fast durchweg tetrastichisch, z. B.

> An den Bösewichtern ereifre dich nicht,
> An den Übeltätern ärgere dich nicht.
> Denn wie Gras werden eilends sie abgehaun
> Und wie üppiges Grün welken sie hin,

läſst den Umfang der Strophe aber, indem die unverkennbaren Marksteine der Ordnungsbuchstaben ein freieres Ergehen gestatten, bis zum Pentastich anwachsen (V. 25. 26):

> Noch hab ich, ein Knabe erst, dann alt geworden,
> Einen Gerechten nicht verlassen gesehen
> Und seinen Samen um Brot bettelnd.
> Immerfort ist er mildtätig und leiht dar,
> Und sein Same ist zum Segen.

Von hier aus verläſst uns in Erkenntnis der hebr. Strophik die ſichere Handleitung der alphabetiſchen Pſalmen; wir nehmen aber von da das Ergebnis mit, daſs der maſorethiſche Vers keineswegs der urſprüngliche Formteil der Strophe iſt, ſondern daſs Strophen Teilganze von gleicher oder ebenmäßiger Stichenzal ſind. Irregehen würden wir, wenn wir das סלה als maßgebenden Strophenteiler anſähen. Ein verhältnismäßig ſicherer Fürer iſt der Kehrvers. So heben ſich z. B. 42, 5—6. 10—12 durch den gleichlautenden Kehrvers als ſechszeilige und ſiebenzeilige Strophe heraus; der Pſalm iſt, wie auch Pſ. 43, hexaſtichiſch, ſchließt aber mit einem Heptaſtich. Und in dem gleichfalls hexaſtichiſchen Pſ. 76 beſtätigt ſich dieſe Strophenteilung allerdings durch das סלה V. 4 am Schluſſe der erſten und V. 10 am Schluſſe der dritten Strophe, aber aus dem סלה an ſich folgt noch nicht, daſs der Gedanke, den da die einfallende Muſik verſtärken ſoll, der Schluſsgedanke einer Strophe ſei, da ſich סלה nicht ſelten auch inmitten der Strophe findet. Ob und wie ein Pſalm ſtrophiſch angelegt ſei, ſtellt ſich heraus, indem man vorerſt zuſieht, welches ſeine Sinnabſätze ſind, wo der Flug der Gedanken und Empfindungen ſich ſenkt, um ſich dann von neuem zu erheben, und indem man dann unterſucht, ob dieſe Sinnabſätze gleiche oder doch ſich ſymmetriſch entſprechende Stichenzal haben (z. B. 6, 6, 6, 6 oder 6, 7, 6, 7) oder, wenn ihr Umfang größer iſt, als daſs ſie one weiteres als Strophen gelten könnten, ob ſie ſich in ſolche kleinere Ganze von gleicher oder ebenmäßiger Stichenzal zerlegen laſſen. Denn das Eigentümliche der hebräiſchen Strophe beſteht nicht in einem Verlaufe beſtimmter, zu einem harmoniſchen Ganzen geeinter Metra (wie z. B. die ſapphiſche Strophe, welcher Jeſ. 16, 9 u. 10 mit ihren kurzen Schluſszeilen ähneln), ſondern in einem nach der diſtichiſchen und triſtichiſchen Grundform der rhythmiſchen Periode ſich abwickelnden Gedankenverlaufe.

In einer wiſſenſchaftlich fördernden Abhandlung über das hebräiſche Klagelied (Jahrg. II 1882 von Stade's Zeitſchr. für d. altteſt. Wiſſenſchaft) hat C. Budde gezeigt, daſs jener Versbau, den wir das Cäſurenſchema nennen, mit ſeinem langathmigen Aufſteigen und ſeinem echoartigen Nachhall, dem ſich widerholenden Hinſterben des Rhythmus der alte volkstümliche Leichenliedvers ſei, den die Kunſtpoeſie als Grundform der Elegie in mehr oder minder freier Weiſe verwendet. Von der Vorausſetzung aus, daſs die alte Melodie des Klagegeſangs ſich in dieſem Verſe mit langer Hebung und kurzer Senkung abgeſchloſſen und Vers um Vers widerholt haben wird, verurteilt er die Auffaſſung des Stichos als metriſcher Einheit, und auch die „Strophenſucht“, weil der herrſchende Vers mit ſeinen gleichſchwebenden Gliedern die denkbar ungeſchickteteſte Einheit für Strophenbildung ſei. Aber daſs die Strophik der hebräiſchen Poeſie nicht fremd iſt, muſs auch er einräumen. Das Pſalmenpar 42. 43 beſteht ja aus drei Abſchnitten mit gleichem Refrain, und er ſieht darin ein klares Beiſpiel erfolgreichen Strebens, Strophen zu bilden. Aber gerade dieſe drei Gruppen von 12, 13, 12 Zeilen möchte ich nicht Strophen nennen, obwol ſchon dieſes eine Beiſpiel beweiſt, daſs von ſeiten des muſikaliſchen Vortrages ſich kein ſchlagender Einwand gegen die Verbindung zweigliederiger Parallelverſe zu geſchloſſenen Gruppen erheben läſst. Auch nicht von der Beobachtung aus, daſs der zweigliederige Parallelvers ſich nach innen ſo feſt abſchließe und ſeinen eigenen Schwerpunkt habe, daſs er einen Anſchluſs über ſich hinaus nicht nur nicht verlangt, ſondern eher abweiſt — man leſe doch nur Pſ. 114, zwingt dieſer nicht jedem Leſer den Eindruck tetraſtichiſchen Baues auf und verlangt da nicht das erſte Diſtich 1^{ab} den Abſchluſs durch das zweite 2^{ab}? Auch den Einwand gegen die Verwendung der alphabetiſchen Pſalmen für Erkenntnis der Strophik finde ich nicht triftig. „In Kap. 1. 2. 4 der jerem. Klagelieder — bemerkt Budde — iſt es nicht weſentlich der alphabetiſche Buchſtabe, der den ſtrophenartigen Eindruck der maſorethiſchen Verſe hervorruft, er kommt nur hinzu, um die Abſchnitte für das Auge zu bezeichnen“. Mit dieſem „nicht weſentlich“ bin ich einverſtanden. Die Verwendung der Ordnungsbuchſtaben vergleicht ſich einigermaßen der Bezifferung. In Pſ. 111 und 112 beziffert der Dichter die einzelnen Stichen, anderwärts z. B. Pſ. 145 die einzelnen Diſtichen, in Pſ. 119 faſst er je 8 Diſtichen alphabetiſch zuſammen,

one dass da von Strophen die Rede sein kann. Aber in den vier ersten Kapiteln der Klagelieder markirt der Ordnungsbuchstabe tristichische Strophen, welche in Kap. 3 aus je 3 Langzeilen, in Kap. 1. 2. 4 vorherrschend aus zwei Langzeilen mit ersterbendem Nachhall bestehen. In meinem Psalmenkommentar habe ich fast alle Psalmen gegliedert, aber meist nur in Sinngruppen für den Zweck der Auslegung. Nur da, wo ich es ausdrücklich sage, erkenne ich Strophen.

Über gottesdienstliche Verwendung des Gesangs und der Musik enthält die Thora nichts außer der Verordnung über den rituellen Gebrauch der von den Priestern zu blasenden silbernen Trompeten (4 Mos. 10). Der eigentliche Schöpfer der liturgischen Musik ist David, auf dessen Einrichtungen, wie wir aus der Chronik ersehen, alle späteren sich zurückfürten und in Zeiten des Verfalls zurückgriffen. Das dirigirende Instrument der ihm zunächst stehenden drei Sangmeister (Heman, Asaph, Ethan-Jeduthun) waren die statt des Taktstocks dienenden Cymbeln (מצלתים); den Sopran vertraten die Harfen (נבלים) und den Baß (die Männerstimme im Gegensatze zur Mädchenstimme) die um acht Töne tieferen Cithern (1 Chr. 15, 17—21), welche letzteren, nach dem dort gebrauchten לנצח „vorzuspielen" zu schließen, bei Einübung der Gesangstücke durch den dazu bestellten מנצח gespielt wurden. Da wo in einem Psalm סלה (סַלָּה sursum oder סֶלָה elevatio) beigeschrieben ist, was in V. 1 in 9 Ps., in V. 2 u. 3 in 28, weiterhin nur in Ps. 140 und 143 und zwar überall nur in Psalmen mit anderweitiger technischer Aufschrift vorkommt, sollten die Saiteninstrumente (was insbesondere הגיון סלה 9, 17 besagt) und überhaupt die Instrumente in einer das Gesungene verstärkenden Weise einfallen; zu diesen Instrumenten gehörte außer den in Ps. 150; 2 Sam. 6, 5 genannten auch die Flöte, deren liturgischer Gebrauch zur Zeit des ersten wie zweiten Tempels bezeugt ist. Aber auch die Trompeten (חצצרות), welche ausschließlich (wie warscheinlich auch das Horn שופר 81, 4; 98, 6; 150, 3) von den an dem Gesange unbeteiligten Priestern geblasen wurden und nach 1 Chr. 5, 12 f. mit dem Gesang und der Musik der Leviten unisono konzertirten. Im zweiten Tempel war das anders: jeder Psalm wurde in drei Absätzen gesungen und die Priester stießen dreimal, wenn der levitische Gesang und die levitische Musik aufhörte, in ihre Trompeten. Die Gemeinde sang nicht mit. Sie sprach nur ihr Amen. Für die Zeit des ersten Tempels deutet 1 Chr. 16, 36 auf eine weitere Beteiligung. Ebenso Jer. 33, 11 in Betreff des „Danket Jehoven, denn er ist freundlich". Auch aus Esr. 3, 10 f. ist auf antiphonischen Gemeindegesang zu schließen. Der Psalter selbst kennt ja sogar Beteiligung der עלמות, vgl. משררות Esr. 2, 65 (deren Discant im zweiten Tempel durch die Levitenknaben vertreten wurde), bei der gottesdienstlichen Musik und spricht von einem Lobpreis Gottes „in vollen Chören" 26, 12; 68, 27. Und das responsorienartige Singen ist in Israel uralt (2 Mos. 15, 21; Nehemia 12, 27 f.). Der nach Suidas s. v. *χορός* unter Kaiser Konstantius und Bischof Flavian von Antiochien aufgekommene alternirende Doppelchorgesang der Psalmen war keine neue Erfindung, sondern altes Herkommen.

Zur Zeit des zweiten Tempels begann der Gesang des jedesmaligen Wochentagspsalms (s. darüber zu dem Sonntagsps. 24) auf ein mit den Cymbeln gegebenes Signal zur Zeit, wenn der amtirende Priester das Weinopfer ausgoß, nach der herkömmlichen Regel אין אומר שירה אלא על היין „man stimmt Gesang nicht an als nur beim Weine". Die Zal der auf dem Suggestus (דוכן) stehenden Leviten, welche zugleich sangen und musicirten, war wenigstens zwölf (9 Cithern, 2 Harfen und 1 Cymbel). Von diesem Gesang und dieser Musik, welche jüngere nicht mitsingende Leviten zu den Füßen der älteren mit ihren oft nur zu lauten Instrumenten begleiteten, uns eine deutliche Vorstellung zu machen, ist nach der vorliegenden dürftigen Überlieferung unmöglich. Die Angabe, dass jeder Psalm in drei Absätzen unter Musik gesungen zu werden pflegte, läßt, wie auch andere Anzeichen, vermuten, dass dieser Psalmensang des herodeischen Tempels schon nicht mehr der ursprüngliche war. Dass die gegenwärtige Accentuation der Psalmen den fixirten Tempelgesang darstelle, ist eine auf Unkenntnis beruhende Einbildung

Antons und Leop. Haupts. „Die Accente“ — sagt sachgemäß Saalschütz in seiner Archäologie 1, 287 — „sind Zeichen für die Cantillation, eine nach orientalischer Weise mit lebendiger Modulation der Stimme vorgetragene Deklamation, wie sie, an die Accente anknüpfend, sich noch bis auf die neueste Zeit in den Synagogen traditionell erhalten hat“. Das gilt aber, wenigstens für den deutschen Synagogenritus, nur von der accentuologischen Cantillirung der Thora und der Haphtaren. Die bisher veröffentlichten sog. Sarkatabellen (welche, von Zarka זרקא anhebend, den Notenwert der Accente angeben) betreffen nur den Vortrag der pentateuchischen und prophetischen Perikopen, also das sog. prosaische Accentuationssystem *). Eine Tradition über den Notenwert der sog. metrischen Accente **) hat sich nicht erhalten; ihr Vortrag ist da, wo sie jetzt im Gottesdienste vorkommen, nur ein nach Inhalt und Zeiten wechselndes eintöniges Rezitativ, welches nicht durch die Accente normirt wird. Zur Zeit kennen wir nur bruchstückartige Angaben älterer Quellenwerke über die Intonation einiger metrischer Accente. Pazer und Schalschéleth haben änliche Intonation, welche zitternd in die Höhe steigt, jedoch wird Schalschéleth länger gezogen, um ein Drittel länger als jenes der prosaischen Bücher. Legarmeh hat einen hellen hohen Ton, vor Zinnor aber einen tieferen und mehr gebrochenen; Rebia magnum einen sanften zur Ruhe neigenden. Bei Silluk wird der Ton erst erhöht und dann zur Ruhe gesenkt. Der Ton des Merca ist nach seinem Namen andante und in die Tiefe sinkend, der Ton des Tarcha entspricht dem adagio. Weiter läſst sich für Oleh we-jored (Merca mahpachatum) und Athnach nur vermuten, daſs ihre Intonation eine Cadenz bilden muſste, sowie daſs Rebia parvum und Zinnor (Zarka) eine zum folgenden Großtrenner hineilende Betonung hatten. Tritt an die Stelle der accentuellen Kantillirung nicht bloß rezitativischer Vortrag, sondern melodischer Gesang, so ließe sich, wenn dieser auf Überlieferung beruhte, an Herkunft vom Tempelgesang denken. Zwei jüdische Reisende im 12. Jarhundert hörten in Bagdad eigentümlichen Psalmengesang. Dort lernte Benjamin von Tudela einen tüchtigen Sänger der im Gottesdienst üblichen Psalmen kennen, und Pethachja hörte dort die Psalmen nach Melodieen und an den Zwischenfeiertagen mit Musik vortragen ***).

Seit Gerbert (de musica sacra) und Martini (Storia della musica) ist die Ansicht verbreitet, daſs sich in den acht gregorianischen Psalmmelodieen nebst der außerzäligen, nur für Ps. 114 gebräuchlichen (tonus peregrinus) ein Überbleibsel des alten Tempelgesangs erhalten habe, was bei der jüdischen Nationalität der Erstlingsgemeinde und ihrem erst nach und nach aufgehobenen Zusammenhange mit Tempel und Synagoge an sich gar nicht unwarscheinlich ist. Aber die jüdische Überlieferung, wenn die acht Tonweisen auf sie zurückgehen, ist jedenfalls unter griechischem Einfluſs sich selber ungleich geworden. „Gregor — sagt O. Strauß in seiner geschichtlichen Betrachtung über den Psalter als Gesang- und Gebetbuch 1859 — wälte aus den ernsten, würdigen altgriechischen Tonarten vier aus, aus denen er durch Verschiebung des Grundtones vier Nebentonarten ableitete. Diese acht Tonarten heißen seitdem die Kirchentöne. Aus jeder von ihnen bestimmte er eine der längst vorhandenen und gebrauchten Melodieen für die Psalmen des A. T.'s, zu denen noch eine neunte, der sog. fremde Ton, hinzukam für die übrigen Lieder des Alten und für die Psalmen des Neuen Testaments †). Die Me-

*) Die Sarkatafel bei Saalschütz Nr. 5 sucht die pentat. Cantillation nach deutschem Ritus widerzugeben, die bei Jablonsky und bei Philippson (Zeitung des Judenthums, Liter. u. homilet. Beiblatt vom 24. Febr. 1838) nach spanisch-portugiesischem Ritus.

**) Proben dieses poetischen Accentuationssystems in seiner älteren assyrischen Gestalt sind bis jetzt nicht bekannt geworden; über den interpunktionellen (logischen) und auf dem Prinzip der Dichotomie beruhenden rhythmischen Wert gibt nach Baers Vorarbeiten auf Grund fortgesetzter Studien W. Wickes' Treatise on the Accentuation of . . Psalms, Proverbs and Job (Oxford 1881) gediegenen Unterricht.

***) s. Zunz, Synagogale Poesie des Mittelalters, S. 115.

†) Das ist unrichtig; der neunte Ton war ursprünglich nur für Ps. 114 bestimmt, obwol er protestantischerseits auf das Benedictus und das Magnificat übertragen worden ist.

lodie ruht wesentlich auf Einem Tone; die erste wie die zweite Hälfte des Verses schließt mit einer Cadenz von zwei bis fünf Tönen, denen ebensoviele der letzten Sylben untergelegt werden, wärend alle vorhergehenden auf den Hauptton der Melodie kommen, nur die Intonation des ersten Verses beginnt mit drei oder vier aufsteigenden Tönen. Die Dauer der einzelnen Noten richtet sich durchaus nur nach dem Werte der Sylben; und somit ist die Melodie dem heiligen Worte dienstbar, das sie zu tragen hat, und dieses Psalmodiren allerdings von der Gesangweise sehr verschieden, die wir heutzutage gewont sind, bei der es oft unmöglich ist, die Worte zu verstehen, wärend jenes dem gehobenen Sprechen näher liegt als dem Singen. Schon hierdurch wird die beim ersten Blick zu fürchtende Einförmigkeit gemildert, indem der Rhythmus bei jedem Verse eine andere Gestalt gewinnt; noch mehr aber durch die zalreichen Abweichungen in den Cadenzen, die sich allmählich eingebürgert haben, und durch welche die neun Haupttöne zu über fünfzig Melodieen erweitert werden, auf welche die Psalmen je nach ihrem verschiedenen Charakter gesungen werden können. Von diesen Psalmentönen läßt sich nun ein Rückschluſs auf die Melodieen der Urkirche und des A. T.'s machen; um so mehr, wenn wir sehen, daſs die Psalmentöne der spanischen Juden im Morgenlande, welche die Traditionen ihrer Väter treuer bewart haben, als die sog. polnischen, wesentlich derselben Art sind, indem sie zwischen wenigen nebeneinander liegenden Tönen sich bewegen und einige sich entschieden den gregorianischen nähern, sowie daſs die der griechischen und besonders der armenischen Kirche dieselbe Eigentümlichkeit haben. Schon seit dem 9. Jarhundert scheint die Sitte aufgehört zu haben, die beiden Halbchöre nach halben Versen alterniren zu lassen; man wechselte nach ganzen Versen und gab die Kraft des Parallelismus der Glieder auf. Allmählich behielt man auch die Psalmentöne nur für die Festtage; an den gewönlichen Wochentagen und den sog. kleineren Horen rezitirt man in den römischen Kathedral- und Stiftskirchen die Psalmen bis heute meistenteils anf Einem Tone, wie auch Griechen und Juden sie in wellenförmiger Bewegung zwischen einer Quarte oder Quinte lesen, und zwar in einer Schnelligkeit, die Luther Lören und Tönen nannte. „Es gibt — sagt Pethachja in seinem Itinerarium — mehrere überlieferte Melodieen (ניגונים) und wo in dem Psalm על עשור vorkommt (92 und wol auch 33. 144), haben sie zehn Melodieen, und wo על־השמינית (6. 12), acht Melodieen, und über jeden Psalm gibts viele Melodieen" *). Die „acht" Melodieen (נגינות) kommen auch sonst vor **) und erinnern an die acht Kirchentöne, sowie die in alten Ritualbüchern ***) bezeugte doppelte Cantillationsweise der Accente an die Unterscheidung der festlichen und der einfacheren ferialen Singweise im gregorianischen Kirchengesang.

Die Geschichte der Psalmodie und überhaupt der praktischen Verwendung des Psalters ist eine glorreiche Segens- und Siegesgeschichte. Es gibt kein alttestamentliches Buch, welches sich so ganz und gar aus Herz und Mund Israels in Herz und Mund der Kirche übererbt hätte, wie dieses alttestamentliche Gesangbuch one Gleichen. One Gleichen ist es schon durch den langen Zeitverlauf, der sich darin abspiegelt; one Gleichen ferner wegen der Fülle von Poesie, welche darin auseinandergebreitet ist; die hebräische Sprache ist zwar wärend jenes langen Zeitraums wesentlich dieselbe geblieben, aber übrigens finden sich hier die mannigfachsten Stilarten und Kunstformen und charakteristisch sich unterscheidenden Dichtungstypen in buntester Mischung beisammen, und die überall geistesfrische und idealisch edle Ausströmung des innersten Gemütes erhebt sich vom schlichten, stillen, sanften Gebet bis zum kataraktenartig sich ergießenden Dithyrambus und zum prächtigsten, wie in Triumphespomp daherschreitenden Hymnus. Dazu kommt der unvergleichliche Reichtum und die unvergleichliche Tiefe des Inhalts. Er ist un-

*) s. Litteraturblatt des Orients Jahrg. 4, Col. 541.
**) Steinschneider, Jewish Literature, S. 154. 337.
***) s. Zunz, Synagogale Poesie, S. 115.

vergleichlich reich, denn er umfaſst Natur und Geschichte, die Welt außer uns und die Welt in uns, die Erlebnisse des Einzelnen und der Gesamtheit; er durchläuft in Aussage dieser die ganze Stufenleiter aller Lagen und Stimmungen von dem Abgrunde nächtlichster Anfechtung bis zum Gipfel paradiesischer glückseliger Freude. Er ist unvergleichlich tief, denn es ist das geheimste Erfarungsseelenleben, welches hier der Sprache entsprechenden Ausdruck abringt; es ist nicht die greifbare Äußerlichkeit, sondern das wurzelhaft erfaſste Wesen des Erlebten, welches hier ebenso ideal als real, ebenso abstrakt als konkret, ebenso allgemein als individuell, und eben deshalb zeitgeschichtlich so schwer erfaſsbar sich abprägt; es ist die bis auf den Grund durchschaute Sittenverderbnis der Volksgenossen und überhaupt der Menschen, welche hier in gewönlich ebenso finsterer Sprache als Stimmung conterfeit wird, — kurz es bleibt für Verständnis und Auslegung allerorten ein Überschwang von nicht befriedigend Verstandenem, welches die Forschung, one daſs sie fertig wird, immer aufs neue anzieht, und wenn es das Eigentümliche des Klassischen ist, daſs widerholte Lesung immer neuen Genuſs gewärt und daſs es, je öfter gelesen, um so schöner, sinnreicher, großartiger erscheint, so ist der Psalter ein klassisches Buch allerhöchsten Grades. Aber mit dem Allem ist weder der ware Wert dieses Gesangbuchs Israels genügend gewürdigt, noch die wundersame Wirksamkeit, die es auch noch auf die Kirche ausgeübt hat, die unverwelkliche Lebenskraft, die ihm bis heute verblieben ist, gehörig begriffen. Wir betrachten zu diesem Zwecke 8) die heilsgeschichtliche, ebenso sehr neu- als alttestamentliche Bedeutung des Psalters. Als die Menschen — so erzält die heil. Schrift — sich selbst in Sünde verderbt hatten, überließ sie Gott nicht ihrem selbsterwälten Zorngeschicke, sondern suchte sie heim an dem Abend des entscheidungsvollsten Tages, um jenes Zorngeschick zu einem Zuchtmittel seiner Liebe zu machen; dieses Suchen der Verlorenen war Jehovah-Elohims erster heilsgeschichtlicher Schritt auf das Ziel der Menschwerdung hin und das sog. Protevangelium die erste Grundlegung seiner auf dieses Ziel der Menschwerdung und der Widerbringung der Menschheit vorbereitenden Wortoffenbarung. Der Weg dieses in der Geschichte und im menschlichen Bewuſstsein sich Ban brechenden Heils geht durch Israel hindurch, und wie diese Aussat von Worten und Taten göttlicher Liebe sich in gläubigen israelitischen Herzen triebkräftig entfaltet hat, zeigen die Psalmen. Sie tragen das Gepräge der Zeit, wärend welcher die Heilsvorbereitung sich auf Israel konzentrirte und die Heilshoffnung eine nationale geworden war. Die Verheißung des künftigen Heilsmittlers stand damals in ihrem dritten Stadium. An den Weibessamen hatte sich die Aussicht auf Überwindung der Verfürungsmacht in der Menschheit geknüpft und an den Patriarchensamen die Aussicht auf Segnung aller Völker; damals aber, als David Schöpfer der gottesdienstlichen Psalmenpoesie wurde, war die Verheißung messianisch geworden, ihr Fingerzeig wies die Hoffnung der Gläubigen auf den König Israels und zwar auf David und seinen Samen. Daſs unter allen davidischen Psalmen sich nur ein einziger findet, nämlich Ps. 110, in welchem David, wie in seinen letzten Worten 2 Sam. 23, 1—7, in die Zukunft seines Samens ausschaut und den Messias gegenständlich vor sich hat, erklärt sich nur daraus, daſs er bis dahin sich selber Gegenstand messianischer Hoffnung war und daſs diese sich erst allmählich, besonders infolge seines tiefen Falles, von seiner Persönlichkeit ablöste und in die Zukunft rückte; alle übrigen sogen. messianischen Psalmen Davids sind typisch und erklären sich aus seiner messianischen Selbstschau, aus der gottgewirkten Vorbildlichkeit seines durch Niedrigkeit zur Herrlichkeit aufsteigenden Lebens und aus dem prophetischen Geiste, welcher seine Worte gestaltet (2 Sam. 23, 2) und mit der Aussage des vorbildlichen Thatbestandes die Weissagung des gegenbildlichen verschmilzt. Als dann Salomo zur Regierung kam, richteten sich, wie Ps. 72 zeigt, die messianischen Wünsche und Hoffnungen auf ihn; sie galten dem Einen schließlichen Christus Gottes, hafteten aber eine Zeit lang fragend auf Grund von 2 Sam. 7 an dem Sone Davids. Auch in Ps. 45 ist es ein dem korahitischen Sänger gleichzeitiger Davidide, auf den die messianische Verheißung als Hochzeitssegen gelegt wird, daſs sie sich in ihm ver-

wirkliche. Aber bald wies sich aus, dass in diesem Könige wie in Salomo derjenige, welcher die volle Wirklichkeit der Messiasidee ist, noch nicht erschienen sei, und als das davidische Königtum in der späteren Königszeit seinem heilsgeschichtlichen Berufe immer unänlicher ward und immer greller widersprach, da brach die messianische Hoffnung mit der Gegenwart völlig und diese wurde nur der dunkle Grund, von welchem das Messiasbild als ein rein zukünftiges sich abhob. Der בן־דוד, um den die Prophetie der späteren Königszeit kreist und den auch Ps. 2 den Königen der Erde, dass sie ihm huldigen, vorfürt, ist (wenn auch die אחרית als eine dicht hinter dem Saume der Gegenwart anbrechende erwartet ward) eine eschatologische Person. Wie kommt es nun aber, dass in den nachexilischen Liedern der Messias nirgends mehr Gegenstand der Weissagung und Hoffnung ist? Es erklärt sich daraus, dass, als die chaldäische Katastrophe auch den davidischen Thron umgestürzt hatte und das Volk des Exils sich sagen musste, dass sein gegenwärtiges Unglück großenteils vom Hause Davids verschuldet sei, die messianische Hoffnung einen gewaltigen Stoß erlitt und, sozusagen, unpopulär wurde. Selbst in der Prophetie gibt sich das kund, denn in Jes. 40—66 ist das Messiasbild in die heilsberufsmäßige Anschauung Gesamtisraels zurückgenommen und der künftige Heilsmittler erscheint hier als der Knecht Jehovahs, welcher die Warheit und Wirklichkeit Israels ist und Israels Heilsberuf an die Menschheit zur Vollfürung bringt. Alle weitere Prophetie ist durch dieses Trostbuch an die Exulanten bestimmt. Das Bild des künftigen Heilsmittlers ist hier nicht mehr Messiasbild im bisherigen Sinne, d. i. reines, trübungsloses, nationales Königsbild, sondern es ist um mehrere wesentliche Momente, nämlich des expiatorischen Leidens und der beiden status und der Einheit des Hauptes mit dem Leibe, d. i. der Gemeinde, bereichert; es ist um vieles tiefer, universaler, geistiger, göttlicher geworden. So finden wir es mehr oder weniger bei Sacharja in beiden Teilen des Buches, bei Maleachi und in der danielischen Apokalypse. In den Psalmen aber findet sich nirgends ein Widerhall dieser fortgeschrittenen messianischen Verkündigung, obwol Ps. 110 nicht geringen Anteil an diesem Fortschritte hat. Aber nicht wenige Psalmen, wie 85, 91, 102, sind unter unverkennbarem Einflusse von Jes. 40—66 entstanden, besonders solche wie 96—98. Wir nennen diese Psalmen im Unterschiede von den eigentlich messianischen theokratische, d. i. solche, welche es nicht mit dem weltüberwindenden und weltbeglückenden Königtum des Gesalbten Jehovahs zu tun haben, sondern mit der in ihrer Selbstdarstellung nach Innen und Außen vollendeten Theokratie als solcher, nicht mit der Parusie eines menschlichen Königs, sondern Jehovahs selber, mit dem in seiner Herrlichkeit offenbar gewordenen Reiche Gottes. Denn die alttestamentliche Heilsverkündigung verläuft in zwei parallelen Reihen: die eine hat zum Zielpunkte den Gesalbten Jehovahs, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere Jehovah, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese beiden Reihen kommen im A. Test. nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, dass die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jehovahs ein und dieselbe ist. Und von diesen zwei Reihen ist im Psalter die göttliche die überwiegende; die Hoffnung richtet sich, nachdem das Königtum in Israel aufgehört hat, über die menschliche Vermittelung hinweg direkt auf Jehovah, den Urheber des Heils. Der Messias ist ja noch nicht als Gottmensch erkannt. Jehovah hat Jesum in sich. Er ist der Heiland. Der Heiland, wenn er erscheinen wird, ist nichts anderes, als die ישועה Jehovahs in leibhaftiger Erscheinung (Jes. 49, 6).

Auch das Verhältnis, welches die Psalmenpoesie zum Opfer einnimmt, ist zunächst befremdend. Es fehlt zwar nicht an Stellen, wo das gesetzliche Opfer als gottesdienstliche Betätigung des Einzelnen und der Gemeinde anerkannt wird (66, 15; 51, 21); häufiger aber sind solche Stellen, in welchen es gegen das, was das N. T. λογικὴ λατρεία nennt, so entwertet wird, dass es one Rücksicht auf seine göttliche Stiftung wie etwas von Gott gar nicht eigentlich Gewolltes, wie eine zu zerbrechende Form erscheint (40, 7 f. 50; 51, 18 f.). Aber das ists nicht, was befremdet; gerade darin dienen die Psalmen an ihrem Teile dem

heilsgeschichtlichen Fortschritt; es ist der die Aufhebung des Schattenwerkes anbanende Verinnerlichungsprozess, welcher sich da auf Grund des Wortes Samuels (1 Sam. 15, 22 f.) fortsetzt; es ist der mehr und mehr erstarkende neutestamentliche Geist, welcher an der gesetzlichen Schranke rüttelt und die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* abstreift. Was aber wird an die Stelle der so wegwerfend kritisirten Opfer gesetzt? Zerknirschung des Herzens, Gebet, Dankbarkeit, Selbstdahingabe an Gott in Vollzug seines Willens, wie Sprüche 21, 3 Rechttun, Hos. 6, 6 Mildtätigkeit, Mich. 6, 6—8 Rechttun, Liebe, Demut, Jer. 7, 21—23 Gehorsam. Das ist das Befremdende. Das entwertete Opfer wird nur als Symbol gefasst, nicht als Typus; es wird nur ethisch betrachtet, nicht heilsgeschichtlich; sein Wesen wird nur, inwiefern es Gabe an Gott (קרבן) ist, nicht inwiefern die Gabe auf Süne (כפרה) gestellt ist, herausgeschält; mit einem Worte: das Geheimnis des Blutes bleibt unenthüllt. Da, wo das neutest. Bewusstsein an die Besprengung mit dem Blute Jesu Christi denken muss, wird 51, 9 der Sprengwedel des gesetzlichen Reinigungs- und Entsündigungsrituals genannt, offenbar bildlich, aber one Deutung des Bildes. Woher kommt das? Weil überhaupt das blutige Opfer als solches im A. T. eine Frage bleibt, auf welche fast nur Jesaia 52, 13 bis c. 53 erfüllungsgeschichtlich deutliche Antwort gibt, denn Stellen wie Dan. 9, 24 ff.; Sach. 12, 10; 13, 7 sind ja selber fraglich und rätselhaft. Die Vorausdarstellung der Passion und des Selbstopfers Christi wird erst in so späten Prophetenworten zur direkten Weissagung, und erst die evangelische Erfüllungsgeschichte zeigt, wie so entsprechend dem Gegenbilde der Geist, der durch David redete, die Selbstaussage des Vorbildes gestaltet hat. Die alttestamentliche Glaubenszuversicht, wie sie sich in den Psalmen ausspricht, ruhte auch in Betreff der Versönung, wie überhaupt der Erlösung, auf Jehovah. Jehovah ist wie der Heiland so auch der Versöner (מכפר); von welchem Süne erfleht und erhofft wird (79, 9; 65, 4; 78, 38; 85, 3 u. a. St.). Jehovah, am Ziele seines Heilsgeschichtsweges, ist ja eben der Gottmensch, und das von ihm als vorbildliches Sünemittel gegebene Blut (3 Mos. 17, 11) ist im Gegenbilde sein eigenes.

Sowol in Betreff der Versönung als der Erlösung erleiden die Psalmen im Bewusstsein der betenden neutestamentlichen Gemeinde eine durch die Enthüllung und Besonderung des Heils ermöglichte Metamorphose, deren Einwirkung die Exegese ihrer nächsten Aufgabe nach von sich fern zu halten hat, um nicht in den alten Fehler ungeschichtlicher Vermischung der neutestamentlichen Ökonomie mit der alttestamentlichen zu verfallen. Nur in zwei Punkten scheint sich der Gebetsinhalt der Psalmen mit dem christlichen Bewusstsein schwer amalgamiren zu wollen. Es ist das an Selbstgerechtigkeit streifende sittliche Selbstgefül, welches sich häufig in den Psalmen vor Gott geltend macht, und der in furchtbaren Verwünschungen sich entladende Zorneseifer gegen Feinde und Verfolger. Die Selbstgerechtigkeit ist nun zwar bloßer Schein, denn die Gerechtigkeit, auf welche sich die Psalmisten berufen, ist nicht eine Summe von guten Werken, welche Gott mit Anspruch auf Lon hergerechnet werden, sondern eine gottgemäße Willensrichtung und Lebensgestalt, welche in Entäußerung der Selbstheit an Gott und in Hingabe des Ich an Ihn ihre Wurzel hat und sich als Wirkung und Werk der rechtfertigenden, heiligenden, bewarenden und regierenden Gnade ansieht (73, 25 f.; 25, 5—7; 19, 14 u. a. S.); es fehlt nicht an Anerkenntnis des angeborenen sündhaften Naturgrundes (51, 7), der Verdammlichkeit des Menschen vor Gott, abgesehen von dessen Gnade (143, 2), der vielen und großenteils unerkannten Sünden auch des Bekehrten (19, 13), der Sündenvergebung als der Grundbedingung der Seligkeit (32, 1 f.), der Notwendigkeit eines gottgeschaffenen neuen Herzens (51, 12), kurz des in Bußzerknirschung, Begnadigung und Erneuerung bestehenden Heilswegs — andererseits ist es nicht minder war, dass im N. T. im Lichte der stellvertretenden Genugtuung und des Geistes der Widergeburt eine weit tiefer einschneidende und schärfer scheidende sittliche Selbstkritik ermöglicht ist; dass die Trübsal, die dem neutestamentlichen Gläubigen widerfährt, ihn zwar nicht in gleiche Erregtheit des Gefüls göttlichen Zorns versetzt, welche so oft in den Psalmen sich ausspricht, aber angesichts des Kreuzes auf Golgotha und des

erschlossenen Himmels um so tiefer in sein Innerstes hineinfürt, indem sie ihm als Schickung der züchtigenden, prüfenden, vollbereitenden Liebe erscheint; daſs, nachdem die Gottesgerechtigkeit, welche unsere Ungerechtigkeit überträgt und auch dem alttestamentlichen Bewuſstsein als Gabe der Gnade gilt, als eine durch Jesu tätigen und leidenden Gehorsam heilsgeschichtlich erwirkte, zu gläubiger Aneignung vorliegt, die Unterschiedenheit sowol als wechselseitige Bedingtheit der Glaubensgerechtigkeit und der Lebensgerechtigkeit zu einer weit klarer erkannten und durchgreifender bestimmenden Tatsache des inwendigen Lebens geworden ist. Dennoch widerstreben auch solche Selbstzeugnisse, wie 17, 1—5, der Umsetzung in das neutestamentliche Bewuſstsein nicht, denn sie hindern dieses nicht, dabei vorzugsweise an die Glaubensgerechtigkeit, an Gottes sakramentlich vermittelte Taten, an das im alten Naturleben siegreich sich behauptende Leben der Widergeburt zu denken; übrigens muſs sich der Christ durch sie ernstlich zur Selbstprüfung gemant fülen, ob denn sein Glaube wirklich sich als triebkräftige Macht eines neuen Lebens erweise, und der Unterschied beider Testamente verliert auch hier seine Schroffheit angesichts der großen, alles sittliche Siechtum verurteilenden Warheiten, daſs die Gemeinde Christi eine Gemeinde der Heiligen ist, daſs das Blut Jesu Christi uns reinigt von aller Sünde, daſs wer aus Gott geboren ist nicht sündigt. Was aber die sogenannten Fluchpsalmen betrifft, so wird allerdings in der Stellung des Christen und der Gemeinde zu den Feinden Christi das Verlangen nach ihrer Wegräumung von dem Verlangen nach ihrer Bekehrung überwogen, aber vorausgesetzt, daſs sie sich nicht bekehren wollen (7, 13) und durch die Schrecknisse des Gerichts nicht zur Erkenntnis bringen lassen (9, 21), ist auch im N. T. der Übergang des Liebeseifers in Zorneifer (z. B. Gal. 5, 12) berechtigt und vorausgesetzt ihre absolute teuflische Selbstverstockung darf auch der Christ ihren schließlichen Sturz erflehen. Wo aber, wie in Ps. 69 und 109, die Imprekationen sich ins Besonderste ergehen und bis auf die Nachkommenschaft des Unglückseligen und bis in die Ewigkeit erstrecken, da sind sie aus prophetischem Geiste geflossen und lassen für den Christen keine andere Aneignung zu, als daſs er, sie nachbetend, der Gerechtigkeit Gottes die Ehre gibt und sich um so dringlicher seiner Gnade befiehlt.

Auch in Ansehung des Jenseits bedürfen die Psalmen, um Gebetsausdruck des neutestamentlichen Glaubens zu werden, der Vertiefung und Zurechtstellung. Denn was Julius Afrikanus von dem A. T. sagt: *οὐδέπω δέδοτο ἐλπὶς ἀναστάσεως σαφής*, gilt wenigstens von der vorjesaianischen Zeit. Denn erst das Buch Jesaia weissagt in einem seiner jüngsten apokalyptischen Weissagungscyklen (Kap. 24—27) die erste Auferstehung, d. i. Widerbelebung der dem Tode verfallenen Märtyrergemeinde (26, 19), sowie mit erweitertem Gesichtskreis überhaupt die Endschaft des Todes (25, 8), und erst Daniel in der nach ihm benannten Apokalypse weissagt die allgemeine Auferstehung, d. i. Auferweckung der Einen zum Leben und der Anderen zum Gericht (12, 2); zwischen diesen beiden Weissagungen steht das Gesicht Ezechiels von der Ausfürung Israels aus dem Exil unter dem Bilde schöpferischer Belebung eines großen Leichenfeldes (Kap. 37), — ein Bild, welches, wenn es auch nur allegorisch gemeint ist, doch voraussetzt, daſs der Wundermacht göttlicher Verheißungstreue das nicht unmöglich sei, was es darstellt. Aber auch in den jüngsten Psalmen zeigt sich die Heilserkenntnis noch nirgends so weit fortgeschritten, daſs diese Weissagungsworte von der Auferstehung sich in einen Bestandteil des Gemeindeglaubens umgesetzt hätten; die Hoffnung auf ein Wideraufsprossen des hingesäeten Gebeines wagt sich kaum von ferne anzudeuten (141, 7), das hoffnungslose Dunkel des Scheol (6, 6; 30, 10; 88, 11—13) bleibt ungelichtet, und wo von Erlösung aus Tod und Hades die Rede ist, da ist die erfarene (z. B. 86, 13) oder gehoffte (z. B. 118, 17) Bewarung des Lebenden vor Anheimfall an Tod und Hades gemeint, und es finden sich andere Stellen daneben, welche die Unmöglichkeit, diesem gemeinschaftlichen Endgeschick zu entgehen, aussprechen (89, 49). Die Hoffnung ewigen Lebens nach dem Tode kommt nirgends zu entschiedenem Ausdrucke. Dagegen finden sich auch solche Stellen, in denen die Hoffnung, nicht dem Tode zu verfallen, sich so unbeschränkt ausspricht,

dafs der Gedanke des unvermeidlichen Endgeschicks ganz und gar von der Zuversicht des Lebens in der Kraft Gottes des Lebendigen verschlungen ist (56, 14 und besonders 16, 9—11); solche, in denen die Gnadengemeinschaft mit Jehovah dergestalt diesem zeitlichen Leben mit seinen Gütern entgegengesetzt wird (17, 14 f. 63, 4), dafs der Gegensatz eines überzeitlichen, über diese Zeitlichkeit hinausreichenden Lebens sich von selbst ergibt; solche, in denen der Ausgang der Gottlosen dem Ausgange der Gerechten wie Sterben und Leben, Erliegen und Triumphiren entgegengehalten wird (49, 15), so dafs sich die Schlussfolgerung aufdrängt, dafs jene sterben, obwol sie ewig zu leben scheinen, diese ewig leben, ob sie gleich sterben; solche, in denen der Psalmist, obgleich nur anspielungsweise, sich eine Entrückung zu Gott, wie Henochs und Elias, in Aussicht stellt (49, 16; 73, 24). Aber überall liegt da keine objektive Erkenntnis vor, sondern wir sehen, wie sie sich als Conclusio aus erfarungsgewissen Prämissen des Glaubensbewufstseins loszuringen bemüht ist, und weit entfernt, dafs das Grab von himmlischer Aussicht durchbrochen wäre, ist es vielmehr für das Hochgefül des Lebens aus Gott wie verschwunden, denn das Leben im Gegensatze zum Tode erscheint nur als die ins Unendliche verlängerte Linie des Diesseits. Andererseits aber sind Tod und Leben in der Anschauung der Psalmisten so wurzelhafte, d. i. bei ihren Wurzeln in den Prinzipien des göttlichen Zorns und der göttlichen Liebe erfafste Begriffe, dafs dem neutestamentlichen Glauben, welchem sie bis auf ihren höllischen und himmlischen Hintergrund durchsichtig geworden sind, die Zurechtstellung und Vertiefung aller darauf bezüglichen Aussagen der Psalmen leicht wird. Es ist nicht einmal wider den Sinn des Psalmisten, wenn sich in Stellen wie 6, 6 für den neutestamentlichen Beter die Geënna an die Stelle des Hades setzt; denn seit der Hadesfart Jesu Christi gibt es keinen limbus patrum mehr, der Weg aller, die in dem Herrn sterben, geht nicht erdwärts, sondern aufwärts, der Hades ist nur noch als Vorhölle vorhanden; die Psalmisten fürchten ihn ja aber auch nur als Reich des Zorns oder der Abgeschiedenheit von Gottes Liebe, welche das ware Leben der Menschen ist. Und auch 17, 15 an das jenseitige Schauen des Antlitzes Gottes in seiner Herrlichkeit und 49, 15 an den Auferstehungsmorgen zu denken, ist nicht wider den Sinn der Dichter, denn die da ausgesprochenen Hoffnungen sind, wenn sie auch für das alttestamentliche Bewufstsein diesseitige waren, doch ihrer warhaft befriedigenden neutestamentlichen Erfüllung nach jenseitige. Das innerste Wesen beider Testamente ist Eines. Die alttestamentliche Schranke umschließt schon das werdende neutestamentliche Leben, welches dereinst sie sprengen wird. Die alttestamentliche Eschatologie läfst einen dunklen Hintergrund, welcher wie darauf angelegt ist, von der neutestamentlichen Offenbarung in Licht und Finsternis geschieden und zu einer in die Ewigkeit jenseit der Zeit hineinreichenden aussichtsvollen Perspektive gelichtet zu werden. Überall, wo es in dem eschatologischen Dunkel des Alten Testamentes zu dämmern beginnt, sind es schon die ersten Morgenstralen des sich ankündigenden neutestamentlichen Sonnenaufgangs. Die Kirche und der einzelne Christ können auch hier nicht umhin, sich über die Schranke des Bewufstseins der Psalmisten selbst hinwegzusetzen und die Psalmen nach dem Sinne des Geistes zu verstehen, dessen Absehen mitten im Werden des Heils und der Heilserkenntnis auf das Ziel und die Vollendung gerichtet ist; die wissenschaftliche Auslegung aber ist verpflichtet, die heilsgeschichtlichen Zeiten und Erkenntnisstufen sorgsam zu unterscheiden.

Wie spät erst diese Aufgabe der wissenschaftlichen Auslegung erkannt worden ist, wird sich herausstellen, wenn wir nun noch 9) die Geschichte der Psalmenauslegung überblicken. Wir beginnen **a)** von der apostolischen Auslegung. Das A. Test. ist seinem Wesen nach christocentrisch. Deshalb ist mit der Offenbarung Jesu Christi die innerste Warheit des A. Test.'s offenbar geworden. Aber nicht mit einem Male. Die Passion, die Auferstehung, die Himmelfart sind drei Stufen dieser aufsteigenden Erschließung des A. Test.'s und insbesondere der Psalmen. Der Herr selbst erschloss diesseit und jenseit der Auferstehung von seiner Person und ihren Geschicken aus den Sinn der Psalmen; er zeigte, wie in Ihm sich erfülle, was im Gesetze Mose's und in Propheten und

Psalmen geschrieben sei; er offenbarte seinen Jüngern das Verständnis *τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς*, Luk. 24, 44 f. Die Psalmenauslegung Jesu Christi ist der Anfang und ist das Ziel christlicher Psalmenauslegung. Diese nimmt als kirchliche, und zwar zunächst apostolische, mit dem Pfingsten ihren Anfang, an welchem der Geist, von dem David in seinen Testamentworten 2 Sam. 23, 2 sagt: רוח ה׳ דבר בי ומלתו על־לשוני, als Geist Jesu des Erfüllers und der Erfüllung der Weissagung auf die Apostel herabkam. Dieser Geist des Verklärten vollendete was der Erniedrigte und Auferstandene begonnen: er erschloſs den Jüngern den Sinn der Psalmen. Mit welcher Vorliebe sie den Psalmen zugewendet waren, sieht man daraus, daſs diese gegen 70mal im Neuen Test. citirt werden, nächst dem Buche Jesaia unter allen alttestamentlichen Büchern am häufigsten. Die höchsten und letzten Fragen geistlichen Schriftverständnisses finden hier Antwort; den grammatisch-historischen kritischen Unterbau, gleichsam den Candelaber des neuen Lichts, herbeizuschaffen blieb Sache der Folgezeit. **b)** Die nachapostolische patristische Auslegung. Ein außerordentlich wertvolles text- und auslegungsgeschichtliches Material liegt in den alten nachchristlichen Psalmenübersetzungen vor, welche an LXX den einzigen Vorgänger hatten; denn das Psalmen-Targum ist, wenigstens so, wie es vorliegt, um vieles jünger als die Peschito. Mit Benutzung der Fieldschen Hexapla-Ausgabe hat Friedr. Bäthgen diese Psalmenübersetzungen historisch-kritisch untersucht und kollationirt (Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita 1878. Der textkritische Wert der alten Übersetzungen zu den Psalmen in Jargang 1882 der Jahrbücher für protest. Theologie S. 405—459. 593—667), auch einige Proben der durch diese Hilfsmittel ermöglichten Zurechtstellung des überlieferten Textes gegeben (Kritische Noten zu einigen Stellen des Psalmentextes in Stud. und Kritiken 1880, S. 751—764). An LXX und daneben diese Übersetzungen waren die Kirchenväter gewiesen; nur Origenes hatte sich den hebräischen Text zugänglich gemacht, dieser, mit hebr. Buchstaben geschrieben und griechisch transscribirt, bildete die ersten Kolumnen seiner Hexapla. Von Epiphanius, welchem als Judenchristen und Palästinenser auch hebräische Sprachkenntnis zuzutrauen wäre, liegt nichts Exegetisches vor. Von Origenes' Kommentar und Homilien über die Psalmen besitzen wir nur noch mehrere von Rufin übersetzte Bruchstücke. Am weitesten im Hebräischen hatte es Hieronymus gebracht. Nachdem er zweimal die von LXX sklavisch abhängige altlateinische Übersetzung (die Itala) der Psalmen revidirt hatte (Psalterium Romanum und Gallicanum), übersetzte er sie im Jare 405 aus dem Grundtext; dieser lateinische Psalter juxta Hebraeos (nach dem Texte Martianay-Vallarsi's in dem von Tischendorf, Baer, Delitzsch herausgeg. hebräisch-latein. Psalterium, Leipzig bei Brockhaus 1874 und nach eigener Textrecension von de Lagarde, Leipzig bei Teubner 1874), ist die hervorragendste Leistung der patristischen Zeit. Hieronymus erwänt zwar contra Rufinum I, § 19 auch eigene commentarioli über die Psalmen, warscheinlich Nachschriften mündlicher Vorträge, aber das unter Hieronymus' Namen vorhandene Breviarium in Psalterium (in t. VII, p. II der Opp. ed. Vallarsi) ist anerkanntermaßen unecht und leistet textgeschichtlich und sprachlich gar nichts. Athanasius (gest. 373) in seiner kurzgefaſsten Erläuterung der Psalmen (in t. I, p. II der Benedikt. Ausg.) ist in Deutung hebräischer Namen und Wörter ganz und gar von der philonischen abhängig, welche größtenteils so seltsam falsch ist, daſs man sich versucht fült (aber, wie ich in Jesurun 1838, p. 91—95 gezeigt habe, mit Unrecht), diesem epochemachenden jüdischen Religionsphilosophen alle hebräische Sprachkenntnis abzusprechen. Eine recht schöne Schrift des Athanasius ist sein Schreiben *πρὸς Μαρκελλῖνον εἰς τὴν ἑρμηνείαν τῶν ψαλμῶν* (in dems. Bande der Benedikt. Ausg.); es handelt über den Inhaltsreichtum der Psalmen, klassifizirt sie nach verschiedenen Gesichtspunkten und gibt eine Anweisung, wie man sich ihrer in den mannichfachen Lagen und Stimmungen des äußeren und inneren Lebens bedienen soll. Johann Reuchlin hat dieses Büchlein ins Lateinische und aus dem Lateinischen Reuchlins, seines „besondern lieben Herrn und Lehrers", hat es Jörg Spalatin ins Deutsche übersetzt und dem Kurfürsten Friedrich gewidmet (1516, 4°). Ungefär gleichzeitig mit Athanasius schrieb in der

abendländischen Kirche Hilarius Pictaviensis seine tractatus super Psalmos mit einem ausfürlichen Prologus, welcher stark an den des Hippolytus erinnert; wir haben noch seine Auslegung von Ps. 1. 2. 9. 13. 14. 51. 52. 53 bis 69. 91. 118 bis 150 (nach der Bezifferung in LXX), unvergleichlich ergiebiger für den Dogmatiker als für den Exegeten (t. XXVII. XXVIII der Collectio Patrum von Caillau und Guillon). Etwas später, aber noch in den beiden letzten Jarzehnten des vierten Jarhunderts (um 386—397) sind Ambrosius' Enarrationes in Ps. I. XXXV—XL. XLIII. XLV. XLVII. XLVIII. LXI. CXVIII (in t. II der Benedikt. Ausg.) entstanden; die Auslegung von Ps. 1 ist zugleich Einleitung zum ganzen Psalter, teilweise aus Basilius; dieser und Ambrosius haben dem Psalter die herrlichsten Lobreden gehalten, nach welchen sich von der Auslegung große Innigkeit und Sinnigkeit erwarten ließe; sie findet sich auch, aber nicht in dem Maße, wie wenn Ambrosius, dessen Schreibweise eben so natürlich, wie die des Hilarius undurchsichtig ist, diese Auslegungen, die er teils gepredigt, teils diktirt hat, eigenhändig ausgearbeitet hätte. Das umfänglichste Werk der alten Kirche über die Psalmen war das des Chrysostomus, warscheinlich noch in Antiochien ausgearbeitet. Wir besitzen nur noch etwa den dritten Teil dieses kolossalen Werkes, nämlich die Auslegung von 58 oder (Ps. 3 und 41, die in der vorliegenden Sammlung nicht zu diesem Werke gehören, mitgerechnet) von 60 Psalmen (in t. V der Ausg. von Montfaucon). Es ist in Predigtform gehalten, der Stil glänzend, der Inhalt mehr ethisch als dogmatisch; zuweilen wird der hebräische Text nach Origenes' Hexapla angefürt, die abweichenden griechischen Übersetzungen werden häufig verglichen, aber leider meistens one Namen. Von der gerühmten philologisch-historischen Richtung der antiochenischen Schule ist hier wenig zu spüren; erst Theodoret (in t. I, p. II der Halleschen Ausg.) macht einen Anfang, die Aufgabe der Auslegung von praktischer Anwendung zu unterscheiden, aber dieser wissenschaftliche, schon mehr grammatisch-historisch gerichtete Anfang ist noch sehr unselbständig, wie z. B. die Frage, ob alle Psalmen von David seien oder nicht, kurzweg mit κρατείτω τῶν πλειόνων ἡ ψῆφος in ersterem Sinne entschieden wird, und äußerst dürftig; besonders dankenswert ist die durchgängige namentliche Vergleichung der griechischen Übersetzer. Das abendländische Seitenstück zu Chrysostomus' Psalmencommentar sind Augustins Enarrationes in Psalmos (in t. IV der Benedikt. Ausg.). Sein Kommentar besteht aus Predigten, welche er teils selbst niedergeschrieben, teils diktirt hat; nur die 32 sermones über Ps. 118 (119), an den er sich zu allerletzt gewagt hat, sind nicht wirklich gehaltene. Überall legt er noch nicht den Text des Hieronymus unter, sondern behilft sich mit der älteren lateinischen Übersetzung, deren ursprünglichen Text er festzustellen und hier und da nach LXX zu berichtigen sucht, wogegen Arnobius in seinem paraphrastisch gefassten Psalmenkommentar (zuerst herausgeg. von Erasmus 1560, der den Verfasser irrig für Eine Person mit dem Apologeten hielt) schon die Übersetzung des Hieronymus zugrunde legt. Das Werk Augustins ist in der abendländischen Kirche die Hauptfundgrube aller weiteren Psalmenauslegung geworden. Cassiodors Expositiones in omnes Psalmos (in t. II der Benedikt. Ausg.) schöpft großenteils aus Augustin, jedoch nicht als unselbständiger Kompilator. Was die griechische Kirche für Psalmenauslegung geleistet hat, wurde seit Photius mannigfach in sogenannten Catenen aufgespeichert; es sind zwei solcher Catenen im Druck erschienen, eine nur bis Ps. 50 reichende in Venedig 1569, eine vollständige in 3 Bänden, herausgeg. von dem Jesuiten Corderius in Antwerpen 1643; Auszüge aus der Catene des Nicetas Heracleota gab Folckmann 1601. Die Hauptgebrechen, an welchen die patristische Psalmenauslegung leidet, sind überall die gleichen. Zu dem Mangel an sprachlicher Kenntnis des Grundtextes kommt das unmethodische regellose Verfaren, die willkürliche Überspannung des weissagenden Charakters der Psalmen (wie z. B. Tertullian de spectaculis den ganzen Ps. 1 als Weissagung auf Joseph von Arimathia fasst), die unhistorische Anschauung, vor welcher alle Unterschiede beider Testamente verschwinden, die irrefürende Vorliebe für die Allegorese. Das apostolische Psalmenverständnis bleibt hier unvermittelt; man eignet es sich an, one sich Rechenschaft darüber zu

geben, und setzt die Psalmen one weiteres in neutestamentliche Sprache und Gedanken um. Aber nie hat die Kirche in die Psalmen, die sie bei Tag und Nacht zu singen nicht müde ward, sich so wonnevoll eingelebt, nie sie erfolgreicher gebraucht als damals. Statt weltlicher Volkslieder konnte man, wenn man über Land ging, Psalmen aus Feldern und Weingärten herüberklingen hören. Und wie viele Märtyrer trotzten allen Martern mit Psalmengesang! Was die Kirche damals nicht mit Tinte für die Auslegung der Psalmen geleistet hat, das hat sie für die Bewärung der Kraft der Psalmen geleistet mit ihrem Blute. **c)** Die mittelalterliche kirchliche Auslegung hat nichts über die patristische hinaus wesentlich Förderndes hervorgebracht. Die unvermittelte neutestamentliche Umsetzung der Psalmen hat hier ihren Fortgang, wie z. B. Albertus Magnus in seinem Kommentar (Opp. t. VII), von dem Grundsatze aus: Constat, quod totus liber iste de Christo est one weiteres Beatus vir (Ps. 1, 1) und den ganzen Psalm de Christo et ejus corpore ecclesia auslegt. Ebenso macht es Bonaventura. Aber wie man bei den Kirchenvätern einzelne Tiefblicke, einzelne Geistesblitze von unvergänglichem Werte findet, so lont sich auch hier die Lektüre, namentlich der Mystiker. Nunquam intelliges David, — sagt Bernhard von Clairvaux — donec ipsa experientia ipsos Psalmorum affectus indueris. Aus Augustin, vielleicht mit Zuziehung Cassiodors, hat Notker Labeo die seine deutsche Psalmenübersetzung Vers für Vers begleitende kurze Erklärung entnommen (Bd. 2 von H. Hattemers „Denkmahlen des Mittelalters", St. Gallen 1844—1849). Ebenso ist aus Augustin und Cassiodor, zugleich aber aus Hieronymus, Beda und Gregorius zusammengetragen die lateinische Psaltercatene vom Bischof Bruno von Würzburg (gest. 1045), welche 1533 Joh. Cochleus herausgegeben hat. **d)** Die mitttelalterliche synagogale Auslegung. In der Synagoge fehlt die Erkenntnis Christi und also die Grundbedingung geistlichen Verständnisses, aber wie wir die Überlieferung des alttest. Kodex den Juden verdanken, so auch die Überlieferung der hebräischen Sprachkunde. Insofern bieten die jüdischen Glossatoren was die christlichen gleichzeitig nicht zu bieten vermochten. Die in die Talmude eingestreuten Erklärungen von Psalmstellen sind meistens willkürlich und abenteuerlich. Auch der Midrasch zu den Psalmen mit dem Titel שוחר טוב (s. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden, S. 266) und die Midrasch-Catenen mit dem Titel ילקוט, von denen zur Zeit nur ילקוט שמעוני (von Simeon Kara ha-Darschan) und noch nicht ילקוט מכירי (von Machir b. Abba-Mari) bekannt ist, enthalten weit mehr schrankenlos Abschweifendes als Treffendes und Nutzbares; die Psalmenauslegung dient hier überall dem durchaus praktischen Zwecke anregenden erbaulichen Vortrags. Erst als ungefär seit 900 nach Chr. mittelbar unter syrischem und unmittelbar unter arabischem Einflusse der Anbau der Grammatik unter den Juden begann, begannen auch Schriftauslegung und Schriftanwendung sich zu entwirren. An der Spitze dieser neuen Periode der jüdischen Exegese steht Saadia Gaon (gest. 941/42), dessen arabische Psalmenübersetzung und Psalmenerklärung durch Hanebergs (1840) und Ewalds (1844) Excerpte bekannt geworden ist. Der nächste große Ausleger der Psalmen ist Raschi (d. i. Salomo b. Isaak) aus Troyes (gest. 1105), welcher das ganze Alte Test. (ausgenommen die Chronik) und fast den ganzen Talmud kommentirt hat und nicht allein in prägnanter Kürze die in Talmud und Midrasch zerstreuten Überlieferungen einregistrirt, sondern auch (zumal in den Psalmen) die vorhandenen grammatisch-lexikalischen Vorarbeiten benutzt und one Zweifel einer der größten Exegeten ist, die es je gegeben. Die kirchliche Auslegung zog zuerst durch Nic. de Lyra (gest. um 1340), den Verf. der Postillae perpetuae, aus der jüdischen Gewinn; sowol Lyra, als der Erzbischof Paul de Santa Maria von Burgos (gest. 1435), der Verf. der Addiciones ad Lyram, sind Proselyten. Unabhängiger von der Überlieferung sind Aben-Ezra (gest. 1167) und David Kimchi (gest. um 1250); jener ist genialer, aber in seinen eigentümlichen Einfällen selten glücklich, dieser verständiger und unter den alten jüdischen Auslegern der zumeist grammatisch-historische; der Kommentar Aben-Ezra's ist besonders wertvoll wegen seiner zalreichen Bezüge auf ältere Grammatiker und Ausleger, wie Mose ha-Cohen Chi-

quitilla (Gecatilia); der Karäer Jephet, aus dessen Psalmenkommentar de Barges 1846 Auszüge mitgeteilt hat, war Aben Ezra's Lehrer. In Vergleich mit anderen biblischen Büchern sind gerade die Psalmen jüdischerseits seltener kommentirt worden. In späteren Kommentaren, wie von Mose Alscheck (Venedig 1601) und Joel Schoëb (Saloniki 1569) ist die Einfachheit und Eleganz jener älteren Ausleger zu widerwärtiger Scholastik entartet; nur der schlichte, obwol mystische Kommentar Obadia Sforno's (gest. in Bologna 1550), des Lehrers Reuchlins, macht eine rühmliche Ausnahme. **e)** Die reformatorische Auslegung. Als der Kirche durch die Reformation ein neues Licht grammatischen und geistlich centralen Schriftverständnisses aufging, da begann auch der Rosengarten des Psalters wie in neu verjüngter mailicher Frische zu duften. Umgesetzt in unverwelkliche Lieder (von Luther, Albinus, Franck, Gerhard, Jonas, Musculus, Ringwaldt und vielen anderen) ging er in den Gemeindegesang der deutschen lutherischen Kirche über; in der französischen reformirten Kirche dichtete Clement Marot 50 Psalmen in Lieder um, zwei fügte Calvin selbst und die übrigen 98 Beza hinzu, die Melodieen nnd Choräle lieferte Goudimel, der Märtyrer der Bartholomäusnacht und Lehrer Palestrina's. Die englische Kirche machte die Psalmen unmittelbar zum Bestandteile ihrer Liturgie, die kongregationale folgte dem Beispiele der Schwesterkirchen des Kontinents. Und wie fleißig wurde der Psalter auch in lateinische Verse umgegossen! Die Paraphrasen von Eobanus Hessus, Jo. Major, Jakob Micyllus, auch die in portugiesischer Klosterhaft begonnene von Chr. Buchanan sind nicht bloß gelehrte Kunststücke, sondern Erzeugnisse inneren geistlichen Bedürfnisses. Aber auch die exegetische Aufgabe der Psalmenauslegung wurde seit der Reformationszeit klarer erkannt und erfolgreicher gelöst, als je zuvor. Luther ist zwar noch nicht ganz los von dem in thesi verworfenen Allegorisiren, auch fehlt ihm noch die historische Einsicht in die Unterschiedenheit beider Testamente, aber seine Auslegung der Psalmen, namentlich der Bußpsalmen und des Ps. 90, übertrifft alles bisher Geleistete und bleibt eine Fundgrube für immer. Der Kommentar von Aretius Felinus, d. i. Martin Butzer (1526), zeichnet sich durch Scharfsinn nnd Feinheit des Urteils aus. Calvin verbindet mit psychologischem Tiefblick größere Freiheit historischer Anschauung; er hat mehr Erkenntnis des Typus, weshalb auch die reformirten Psalmensummarien hie und da sehr treffend und die Psalmenauslegung mehr grammatisch-historisch ist, aber diese Freiheit fürt ihn oft irre, so weit, daſs er messianische Beziehung selbst da wegleugnet, wo die neuere rationalistische Exegese sie anzuerkennen nicht umhin kann. Das falsche Historisiren Calvins ist eine Karrikatur geworden in Esrom Rüdinger (1580, 1581, 5 Quartbände), der, erst auf der Universität Wittenberg Melanchthons Freund und Kollege, dann der calvinischen Lehre sich zuneigend zu den mährischen Brüdern überging. Über der Geschichte geht ihm die Idee unter; er ist hierin der Vorläufer von Grotius. **f)** Die nachreformatorische Auslegung. Der bedeutendste Psalmenausleger des 17. Jarhunderts ist Martin Geier; innige Frömmigkeit und reiche Gelehrsamkeit schmücken seinen Kommentar (1668), aber der den Psalmensängern verwandte Geist der Reformatoren ist hier nicht mehr; er ist schon nicht mehr fähig, sich aus der Dogmatik in die Exegese zu versetzen. In der reformirten Kirche ragt Coccejus (gest. 1669) hervor — ein Mann voll Geist, aber von falschen hermeneutischen Grundsätzen aus durch eine excentrische Phantasie geleitet. Jo. Heinrich Michaelis in seinen Adnotationes uberiores in Hagiographa repräsentirt die Psalmenauslegung von 1600—1750; hier ist alles zusammengespeichert, die glossatorische Erklärung keucht unter der Bürde zalloser Beleg- und Parallelstellen, man bekommt den Eindruck eines unfreien, unlebendigen Chaos. Was über 1600 rückwärts geleistet ist, bleibt fast ganz unbeachtet; Luther bleibt unausgebeutet, Calvin übte selbst innerhalb seiner Kirche keinen Einfluſs mehr auf die Schriftauslegung. In der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts verlor diese dann ihren im 17. Jarhundert erstarkten, aber auch allmählich erstarrten geistlichen und kirchlichen Charakter. Das Interesse an den Psalmen entartete mehr und mehr zu einem bloß litterarischen, höchstens poetischen, die Exegese ward psychisch und sarkisch. Den Rest des Geist-

lichen repräsentirt in dieser Zeit des Verfalles Burk in seinem Gnomon zu den Psalmen 1760 und Chr. A. Crusius in seinen seit 1764 erschienenen Hypomnemata. Beide haben Bengels Grundsätze, reichen aber in exegetischer Begabung nicht an ihn hinan. Den herrschenden Geist der Zeit lernt man aus Joh. Dav. Michaelis' Übersetzung des A. Test.'s mit Anmerkungen für Ungelehrte (1771) und seinen Schriften über einzelne Psalmen kennen. In sprachlicher und historischer Hinsicht ist hier Einiges geleistet, aber übrigens geschwätzige, breite, triviale Geschmacklosigkeit, geistliche Erstorbenheit. Aus dieser Geschmacklosigkeit, die Psalmenauslegung freigemacht zu haben, ist das Verdienst Herders, und aus dieser Geistlosigkeit sie wider zu kirchlichem Glauben gebracht zu haben, ist das Verdienst Hengstenbergs gewesen. **g)** Die neuere Auslegung. Epochemachend ist de Wettes Psalmenkommentar geworden, welcher zuerst 1811 erschien (nach des Verfassers Tode 1856 neu herausgegeben von Gust. Baur). de Wette ist präzis und klar, auch nicht one ästhetisches Gefül, aber seine Stellung zu den heiligen Schriftstellern ist eine zu recensentenartige, seine Forschung zu skeptisch, seine Würdigung der Psalmen zu wenig heilsgeschichtlich; er betrachtet sie als Nationallieder, teilweise im gemeinsten patriotischen Sinne; und wenn ihm das theologische Verständnis ausgeht, hilft er sich mit dem bis zum Ekel widerholten Stichwort des Theokratischen. Nichtsdestoweniger ist de Wette's Kommentar insofern epochemachend, als er zuerst den bisherigen Wust der Psalmenauslegung aufgeräumt und nach Herders Vorgang Geschmack, unter Gesenius' Einfluss grammatische Sicherheit in die Psalmenauslegung gebracht hat — weit selbständiger, als Rosenmüller, welcher, obwol mit Geschmack und Takt, nur Kompilator ist. In Untersuchung der historischen Anlässe der Psalmen hielt sich de Wette mehr verneinend als behauptend. Seine negative Kritik suchte Hitzig in seinem historischen und kritischen Kommentar (1835, 1836) positiv zu ergänzen, indem er mit allwissendem Scharfsinn die Entstehung jedes Psalms chronologisch zu bestimmen weiß und alle Psalmen von Ps. 73 an der makkabäischen Zeit zuweist. Seine Verlegung des halben Psalters in die makkabäischen Zeiten hat Anhänger gefunden an v. Lengerke 1847 und J. Olshausen 1853. v. Lengerke aber hat darin Hitzig überboten, dass er behauptet, nicht ein einziger Psalm könne mit Sicherheit David zugeschrieben werden. Olshausen wittert überall, wo von einem Gegensatz der Gerechten und Ungerechten im Psalter die Rede ist, sofort die makkabäischen Zeiten, als ob dieser Gegensatz nicht so alt wäre als die Menschheit; aber sein Kommentar ist ausgezeichnet durch seine grammatische Bildung und hohe konjekturalkritische Begabung. In grammatischer und überhaupt sprachlicher Genauigkeit wird er noch übertroffen von dem vielfach gründlich fördernden Hupfelds (1855, 1858 und weiter); der alles durchschauenden positiven Kritik Hitzigs setzt dieser eine extremische Skepsis entgegen. Neben allen diesen Werken behauptet Ewald (Poetische Bücher 1839, 1840) einen eigentümlichen Vorzug durch die Gabe, die Regungen und Schläge des Herzens der Psalmdichter zu vernehmen und den Affektenwechsel nachzuempfinden. Das Verdienst aber, die Aufgabe des Psalmenauslegers zuerst wider vollständig und allseitig im Geiste der Kirche und also in warer Geisteseinheit mit den Psalmisten gelöst zu haben, verbleibt dem vielgeschmähten Namen Hengstenbergs (1842—1847; 2. Aufl. 1849—1852). Die geistesverwandten Arbeiten von Umbreit (Christliche Erbauung aus dem Psalter, 1835) und Stier (Siebzig Psalmen, 1834, 1836) erstrecken sich nur über eine Auswal von Psalmen. Der aus praktisch-exegetischen Vorträgen entstandene Kommentar von Tholuck (1843) ist geeignet, unter Gebildeten den Psalmen Freunde zu gewinnen, schließt aber die linguistische Seite der Auslegung aus. Das Letztere gilt auch von dem tüchtigen Kommentar Vaihingers (1845). Der Kommentar Hupfelds erschien 1867—1871 in zweiter Auflage mit wertvollen Bemerkungen und Beigaben von Ed. Riehm; eine dritte Ausgabe, bearbeitet von Eberh. Nestle, steht in Aussicht. Die theologisch-homiletische Bearbeitung des Psalters für Langes Bibelwerk lieferte C. B. Moll 1869—1871. Die deutschen Vorgänger bis auf Moll sind benützt in der dritten Auflage des tüchtigen englischen Psalmen-Kommentars von J. J. Stewart Perowne 1873—1874. In Holland entwarf

1855 die Allgem. Synode der reformierten Kirche der Niederl. eines Kollektivkommentars zum A. Test.; die Psalmen fielen Johannes Dyserinck zu. Sein Werk (Einleitung, Übersetzung, Bemerkungen unter dem Übersetzungstexte) erschien 1877 und im Jare 1878 folgten von demselben Kritische Scholien bij de Vertaling van het boek der Psalmen, Emendationsversuche zu dritthalbhundert Stellen. Ins Maßlose entartet ist diese konjekturalkritische Richtung in Grätz' (des jüdischen Geschichtschreibers) Kritischem Comm. zu den Psalmen (2 Bde 1882—83). Exegese und Textkritik sind offenbar nicht dieses Gelehrten Beruf. Eine zugleich anmutigere fachmännische Arbeit ist des Veteranen Ed. Reuß 5. Theil seines biblischen Gesamtkommentars, welcher unter der Hauptüberschrift: Poésie Lyrique Psalmen und Klagelieder behandelt und 1879 in zweiter Auflage erschienen ist. Er verzichtet für fast alle Psalmen grundsätzlich (Geschichte des A. T. 1881, S. 157) auf Bestimmung ihres Zeitalters und zweifelt, dass „wir überhaupt davidische Psalmen haben“. Auch Stade (Zeitschr. 1882, S. 166) erklärt den Psalter für ein Erzeugnis des nachexilischen Judentums und behauptet, dass jedes darin enthaltene Gedicht bis zum stringenten Beweise des Gegenteiles als nachexilisch zu gelten habe. Der kritische Standpunkt eines Ewald und Hitzig, welche, wie auch Herm. Schultz in seiner Alttest. Theologie (Aufl. 2, 1878, S. 841), eine Gruppe echter Psalmen Davids anerkennen, ist also dermalen überholt. Um so freiere Bahn hat die moderne Rekonstruktion der israelitischen Religionsgeschichte nach darwinistischer Schablone.

Franz Delitzsch.

Psalmmelodieen, französische. Die Psalmen der reformirten Kirche Frankreichs, ein Dritteil von Clement Marot, die andern zwei Dritteile von Theodor Beza übersetzt, wurden nächst der Bibel das am höchsten geschätzte, am meisten gebrauchte Gemeingut des Volkes. Nicht nur im öffentlichen Gottesdienste, auch in den Häusern und Werkstätten, bei der Feldarbeit, beim Wandern über Land, nicht minder, wenn die Märtyrer zum Scheiterhaufen gefürt wurden, oder wenn die Kämpfer in die Schlacht zogen, erschollen die mächtigen Tonweisen. Unter dem Einfluss aber der Genfer Kirche und durch die Übersetzungen der Psalmen Marots und Bezas verbreiteten sich diese Melodieen zu all den Völkern der verschiedensten Sprachen, welche dem reformirten Bekenntnisse anhingen, und wurden so durch Jarhunderte zu einem Bande der Gemeinschaft, das über Länder und Meere die Getrennten zusammenschloss und in dem Fremden das Gefül der Brüderschaft weckte. Es ist wol wert, dem Ursprunge dieser gemeinsamen Tonsprache nachzugehen.

Als Mutterstadt des französischen Psalmengesangs ist in erster Linie Straßburg im Elsaß zu nennen. Zwar hatte Calvin schon bei seinem ersten Aufenthalt in Genf auf Einfürung des Singens im Gottesdienste angetragen (Januar 1537), einstweilen aber one das Ziel zu erreichen. Kaum hatte er nun nach seiner Vertreibung aus Genf einen neuen Wirkungskreis in der französischen Gemeinde zu Straßburg gefunden (September 1538), so legte er energisch Hand ans Werk. Schon den 9. November des gleichen Jares schreibt Zwick an Bullinger, es werden in der französischen Gemeinde zu Straßburg Psalmen gesungen; und den 29. Dezember kündigt Calvin einem Freunde an, dass er nächstens eine Sammlung von Psalmen werde erscheinen lassen (über das Datum vgl. Herminjard, Correspondance des réformateurs V, 477). Ein Büchlein der Bibliothek von München: Aulcuns Pseaulmes et Cantiques mys en chant, a Strasburg 1539, ist als ein Exemplar dieser ersten Ausgabe zu erkennen. Es enthält nur eine Anzal Psalmen und Gesänge mit der Melodie, sonst weder eine Vorrede noch eine Zugabe von Gebeten. Reicher ist in diesem Stücke sowie in der Zal der Psalmen eine weitere Straßburger Ausgabe, die den 15. Februar 1542 beendigt wurde. Sie gibt sich zum Zwecke der Einschmuggelung in Metz dafür aus, mit päpstlicher Erlaubnis in Rom gedruckt zu sein. (Herr Gaiffe in Paris besitzt ein Exemplar). Eine dritte Ausgabe, die den Straßburger Ursprung nicht verleugnet, trägt die Jareszal 1545. Die Straßburger Bibliothek, die 1870 verbrannte, besaß ein Exemplar.

Die drei genannten Büchlein gehören augenscheinlich zu einer und derselben Reihe, nur daſs, wie es damals allgemein vorkam, das spätere jeweilen neuen Stoff zu dem sonst unveränderten alten fügt. So enthält die Ausgabe von 1539 zwölf Psalmen von Marot, die von 1542 ihrer dreißig und die von 1545 neunundreißig. Die Reihe der Ausgaben ist überdies schwerlich vollständig.

Von Marot war zuerst 1533 eine Übersetzung von Psalm 6 nebst einigen anderen geistlichen Stücken erschienen; nach seiner Rückkehr aus Ferrara nahm er 1537 die Übersetzung der Psalmen ernstlich in Angriff. Dennoch fällt es auf, daſs schon das Gesangbüchlein von 1539 im Stande war, eine Anzal seiner Psalmen zu bringen, wärend er selber, der Günstling Franz I., durch die Feindseligkeit der Sorbonne gehemmt, erst gegen Ende 1541 dazu gelangte, seine ersten 30 Psalmen in Druck zu geben. Calvin muſs Abschriften davon empfangen haben, warscheinlich über Antwerpen, denn eine Menge von Änderungrn im Texte stimmen mit einer Antwerpener Ausgabe von 1541 überein.

Indem wir die Beigabe, Lobgesang Simeons, Credo, Zehn Gebote u. a. übergehen, berüren wir nur noch 5 Psalmen, die in allen drei Straßburger Büchlein vorkommen und in denen wir Erzeugnisse Calvins zu erkennen haben. Er selber sagt uns, daſs er den 46. und den 25. Psalm übersetzt und später noch einige beigefügt habe; diese sind Psalm 36, 91 und 138 (der Text ist in Bd. VI der Werke Calvins von Reuß und Cunitz abgedruckt). Eine Bestätigung der Abfassung durch Calvin liegt in dem Umstande, daſs derselbe aus Anlaſs seiner Übersetzungsversuche seine Vorliebe für die deutschen Melodieen ausspricht; und gerade den fünf erwänten Psalmen sind deutsche Straßburger Melodieen angepaſst.

Ein Wendepunkt trat ein mit der Rückkehr Calvins nach Genf (Herbst 1541). Das Büchlein, das derselbe 1542 dort herausgab: La forme des prieres et chantz ecclesiastiques (ein Exemplar in Stuttgart), enthält im wesentlichen das Gleiche, was jene angeblich römische Straßburger Ausgabe: Dreißig Psalmen von Marot mit den Antwerpener Lesarten, die 5 Psalmen von Calvin mit ihren deutschen Melodieen. Bei einem Teil der Psalmen Marots sind die Straßburger Weisen beibehalten, wol auch überarbeitet, bei anderen durch neue Kompositionen ersetzt. Noch im gleichen Jare flüchtete Marot vor dem Zorn der Sorbonne nach Genf und fügte 1543 zu den ersten dreißig noch weitere neunzehn Psalmen samt dem Lobgesange Simeons. Es liegt kein Exemplar des Genfer Gesangbuches von 1543 vor, aber wir können darauf von einem Lyoner Psalter von 1549 aus zurückschließen. Daraus sehen wir, daſs Calvin dem Dichter Marot sein Recht gab und die meist ungeschickten Antwerpener Lesarten beseitigte; daſs er ferner seine eigenen fünf Psalmen fallen ließ, indem Marot dieselben durch fließendere Übersetzungen entbehrlich machte. An den Melodieen von 1542 wurde hier und da noch geändert, namentlich fielen mit den Texten Calvins auch die deutschen Tonweisen dahin, welche, scheint es, den Genfern weniger gefielen; nur eine einzige ausgenommen, diejenige von Psalm 36. Es ist das ursprünglich die Melodie des 119. Psalms von dem Straßburger Matthäus Greiter 1525: Es sind doch selig alle die (bekannter mit dem Text: O Mensch, bewein dein Sünde groß). Diese Melodie gewann eine merkwürdige Bedeutung, als Beza darauf den 68. Psalm übersetzt hatte: Que Dieu se monstre seulement, und nun die Hugenotten daraus ihren vornehmsten Kriegspsalm machten. Also mit der einzigen deutschen Melodie, die bei ihnen Gnade gefunden hatte, zogen die reformirten Franzosen in ihre Schlachten.

Marot war 1544 gestorben, one die Übersetzung des Psalters zu vollenden; Beza, von Calvin aufgefordert, machte sich an die Fortsetzung und ließ 1551 seine ersten 34 Psalmen in Musik gesetzt erscheinen; 7 weitere one eigene Melodie kamen allmählich dazu; der ganze Psalter und mit ihm der Abschluſs der Melodieen, wie sie von dem an in Kraft blieben, kam erst 1562 heraus. Eine augenblickliche günstige Stimmung des Hofes, gefördert auch durch das Religionsgespräch zu Poissy, fürte zu einem Privilegium, das dem Buchdrucker Antoine Vincent auf zehn Jare für den Druck der Psalmen gegeben wurde. Eine ware

Flut von Psaltern ergoss sich damals über Frankreich. Nur aus dem Jare 1562 sind wenigstens 25 verschiedene Ausgaben bekannt, die in einer Reihe von französischen Städten erschienen, immer mit der Bezeichnung par (darauf folgt der Name des Druckers) pour Antoine Vincent. Von 1562—1565 zält Douen sogar 62 Ausgaben auf.

Vergleichen wir nun die verschiedenen epochemachenden Drucke der Psalmen, so ergeben sich uns, was die Entstehungszeit der Melodieen betrifft, folgende Gruppen:

1) Die älteren Weisen zu Marots Psalmen, und zwar:
   a. die einzige deutsche Melodie (von 1525), die sich behauptete, Ps. 36, die spätere Melodie des Schlachtpsalms der Hugenotten;
   b. Melodieen, die schon im französischen Straßburger Psalter von 1539 vorliegen; soviel als unverändert Ps. 103. 137; mehr oder weniger in Genf überarbeitet Ps. 1. 2. 15. 114. 130. 143; aus der Zeit nach 1539 Ps. 104;
   c. Genfer Melodieen von 1542: Ps. 4. 5. 6. 8. 9. 13. 14. 19. 22. 24. 38. 115. Die meisten wurden nachher noch leicht retouchirt;
   d. Genfer Melodieen von 1543: Ps. 18. 23. 32. 33. 37. 43. 50. 72. 79. 86. 91. 107. 118. 128. 138. 140 (10 Gebote).

2) Melodieen von 1551, und zwar:
   a. neue Weisen zu Psalmen von Marot, die früher andere hatten: Ps. 3. 7. 10. 11. 12. 25. 45. 46. 51. 101. 110. 113;
   b. die Melodieen der 34 zuerst von Beza übersetzten Psalmen: Ps. 16. 17. 20. 21. 26—31. 34. 35. 39—42. 44. 47. 73. 90. 119—127. 129. 131—134.

3) Die Melodieen, die erst 1562 mit Abschluss des Psalters auftreten: Ps. 48. 49. 52. 54—61. 74. 75. 80. 81. 83. 84. 85. 87. 88. 89. 92. 93. 94. 96. 97. 99. 102. 105. 106. 112. 135. 136. 141. 145—150.

Es erhebt sich nun die Frage, von wem jene Tonweisen stammen. Wenn man von den Psalmen Goudimels redet, so geschieht es vermöge einer häufigen Verwechslung zwischen dem Harmonisten, der die gegebenen Melodieen mehrstimmig setzte (das tat neben vielen anderen auch Goudimel), und den Urhebern der Melodieen. In letzterer Beziehung kann für die Gruppen 1 u. 2, 1539—1543 und 1551, von Goudimel schon darum nicht die Rede sein, weil er in jener Zeit einer Musikschule in Rom vorstand, deren berühmtester Schüler Palestrina war; nur bei der dritten Gruppe, 1562, wäre es der Zeit nach möglich, an Goudimel zu denken.

In Bezug auf die älteren Melodieen hat vor mehr als 100 Jaren der Lausanner Professor de Constant-Rebecque behauptet, Komponist derselben sei Guillaume Franc gewesen. Baulacre aber, Bibliothekar in Genf, hat 1745 die Grundlosigkeit dieser Versicherung gezeigt. Der Lausanner hatte sich auf ein Zeugnis von Beza berufen, das leider nicht mehr zu finden ist, das aber nach Baulacre ganz anders lautete; und weiter auf ein Franc gegebenes Privilegium von 1564, das vielmehr gegen den Lausanner Professor zeugt. Es ist dasselbe nämlich in einem Psalter von 1565 abgedruckt und redet ausdrücklich nur von einigen Psalmen, zu denen Franc neue Melodieen komponirt habe. Welche Psalmen das seien, spricht Franc im Vorwort selber aus; diejenigen nämlich (von 1562), die bisher keine eigenen Weisen hatten. Mit Bezug auf die älteren Melodieen sagt er ausdrücklich: er wolle nicht, was andere gut gemacht haben, bessern. Er unterscheidet also sich selbst von den Urhebern der älteren Melodieen.

Franc war Cantor gewesen in Genf bis 1545, von da bis zu seinem Tode 1570 in Lausanne. Die Régistres von Genf reden öfter von Francs Geschick, die Kinder im Gesang zu unterweisen; aber wo sie des Setzens der Psalmen in Musik gedenken, nennen sie seinen Namen nicht.

Auf Franc folgte in Genf als Kantor Louis Bourgeois, eines Parisers Son, der als Musiker viel bedeutender muss gewesen sein. Er hat 1547 die Psalmen Marots vierstimmig gesetzt, 1561 dieselben sammt den 34 ersten von

Beza 4=, 5= und 6=stimmig. Laut den Régistres von Genf ward er den 3
1551 ins Gefängnis gesprochen (was ihm Tags darauf wider geschenkt w
weil er one Erlaubnis die Melodieen mehrerer Psalmen geändert und d
den Gottesdienst gestört hatte. Das ist ein Wink, der uns erkennen läßt,
die Melodieen der Gruppe 2, a von Bourgeois stammen; das sind ja neu
sen zu Psalmen, die bisher andere hatten. Es sind unter den neuen K
sitionen die herrlichsten Melodieen; so zu Ps. 25 auf den gleichen ungewön
Rhythmus der früheren Mollmelodie eine brillante Weise in Dur; ferner d
ergreifende phrygische Melodie zu Ps. 51, von Mendelssohn sehr hoch g
und die zarte äolische zu Ps. 110. Diese Autorschaft von Bourgeois wird
bestätigt und noch weiter ausgedehnt durch eine Mitteilung Douens aus de
gistres vom 28. Juli 1552. Da wird gemeldet, daß die Lausanner nich
verstanden seien mit den Melodieen, die Bourgeois geändert und die er zu
Psalmen gesetzt habe, und darum bitten, die früheren Melodieen zu Maro
die Weisen, welche Franc zu den Psalmen von Beza gesetzt habe, drucken zu
sen. Daraus geht hervor, daß die Genfer Melodieen aus der Gruppe 2,
Bourgeois stammen; darunter die mächtige des Ps. 42 und die vielgebraucht
Ps. 134. Zugleich sieht man aber, daß, so lange Francs Einfluß wärte
Lausanner sich mit Ablehnung dessen, was von Genf kam, seiner Melodie
dienten. Vielleicht hat eine unklare Erinnerung daran bei de Constant=Re
mitgewirkt.

Nun geht aber Douen weiter als erwiesen ist, wenn er „one einen Sc
von Zweifel" auch für die ältesten Genfer Melodieen Bourgeois als Aut
zeichnet. Franc in jenem Vorwort hatte von „denjenigen" geredet, die
treu gearbeitet hatten; also nicht nur von Einem, und jedenfalls stamm
Straßburger Melodieen, Gruppe 1, a. b. nicht von Bourgeois. Aber a
Betreff der Genfer Erzeugnisse, 1, c. d, kann man höchstens sagen: es ist
lich, daß Bourgeois schon hieran beteiligt war. Erwiesen ist es einst
nicht.

Es bleibt noch ein Wort von den 40 Melodieen der dritten Gruppe zu
Es sind im ganzen die schwächeren Produkte, immerhin mit Ausnahme z. B
Ps. 84 und 141. Douen hat nachgewiesen, daß ein Maistre Pierre le c
für die Besorgung der Melodieen ein Honorar bezog. Er meint, das sei
Dubuisson; sein Recensent Theoph. Dufour hat aber nachgewiesen, daß seit
vielmehr der andere, von Douen in zweiter Linie genannte Pierre Dagu
Hauptkantor war.

Hätte dieser sämtliche Melodieen der dritten Gruppe beschafft, so wäre C
Goudimel von der Urheberschaft auch dieser völlig ausgeschlossen, was au
warscheinlichste sein mag. Doch ist hier noch ein Punkt übrig, welcher der
klärung bedarf, bevor ein Abschließen des Urteils möglich ist.

Wir sahen, wie Goudimel als Vorsteher einer römischen Musikschule be
war. Im Jare 1555 war er in Paris mit Herausgabe seiner Werke besch
aber noch 1558 komponirte er mehrstimmige Messen. Das schien darauf zu
daß er erst später der Reformation sich zugewandt. In der Tat zält Doue
aus späterer Zeit vier verschiedene harmonische Bearbeitungen der Psalme
Goudimel auf:

1) Von 1562, 16 Psalmen à quatre parties en forme de motets.

2) Von 1564 (zweite Auflage 1580) die 150 Psalmen; da liegt di
lodie mit Ausnahme von 15 Fällen im Sopran.

3) Von 1565, vierstimmig, die am meisten populär gewordene Behan
durch Lobwasser in Deutschland eingefürt.

4) Nochmals von 1565 sehr freie Kompositionen zu 3 bis 8 Stimme

Aber Goudimel hat noch früher, als Douen angibt, begonnen, sein In
und seine künstlerische Arbeit den reformirten Psalmmelodieen zuzuwenden.
Wiener Hofbibliothek enthält vier Hefte, leider unvollständig, was die
men betrifft, von 1557—1561: Psalmes de David mis — en musique a
(en forme de motets) à quatre et cinq parties, par Claude Goudimel. Ja

as erste Heft von 1557 sagt auf dem Titel: nouvellement par lui mesme reveu, orrigé, et augmenté etc. Diese Hefte beweisen, dass Goudimel früher, als man meinte, der Reformation sich zuneigte. Es sind lauter Psalmen Marots, die er ier behandelte, noch keiner von Beza. Die vier Hefte zusammen enthalten 32 salmen, samt den 10 Geboten, dem Lobgesang Simeons und dem Unser-Vater. lso können sie schon darum nicht, weder einzeln, noch in ihrer Gesamtheit, idensch sein mit den 16 Psalmen, die Goudimel um 1562 en forme de motets berbeitet habe.

Wenn nur jemand diese von Fétis bezeugte Ausgabe auftreiben könnte! Das ls, was zum Abschließen des Urteils noch fehlt. Wären diese 16 Psalmen wie iejenigen der Hefte von 1557 an aus der Zal der Psalmen Marots und der lteren von Beza entnommen, so wäre Goudimel auch hier nur Harmonist, nicht rfinder der Melodieen. Wären es aber lauter Melodieen, die der dritten Gruppe ngehören, welche erst mit der Vollendung des Psalters 1562 auftritt, so läge ie Vermutung nahe, Goudimel habe diese Melodieen für den Psalter geliefert nd daneben seinem Kunsttrieb in vierstimmiger Harmonisirung derselben Genüge etan.

Ein kurzes Wort sei beigefügt über die Verwandtschaft der Psalmmelodieen mit dem weltlichen Volksgesange. Schon Winterfeld war geneigt, die Herleitung er Psalmweisen aus Volksliedern ziemlich weit auszudehnen. Douen geht weier auf dieser Spur und beweist in der Tat die Abstammung der Melodie von s. 138 aus einem weltlichen Liede; auch Ps. 25. 48. 65 zeigen sich wenigtens verwandt mit Volksmelodieen; die übrigen Parallelisirungen beziehen sich ber höchsteus auf eine Anzal musikalischer Wendungen. Man muss darin des uten nicht zu viel tun. Die Melodieen brauchen nicht bestimmten Liebesliedern &c. ntlehnt zu sein, sie sind dennoch in der Art und Weise des Volksliedes komponirt. Douen weist nach, welchen reichen Impuls dadurch die Entwicklung musikalischer Kunst in Frankreich empfangen, die nur darum aufhörte, mit derjenigen n andern Ländern zu wetteifern, weil sie durch blutige Verfolgungen unterrückt ward.

Aber die französischen Psalmmelodieen blieben ja nicht auf ihre Heimat beschränkt. Durch Übersetzungen der Texte von Marot und Beza wurden auch die Melodieen in den verschiedensten Nationen reformirten Bekenntnisses eingebürgert: n Holland seit 1565, in Deutschland seit 1573; in Bearn, der Gascogne, Portugal, Spanien, in Böhmen, Polen, Ungarn, Italien, im romanischen Graubünden; auch ins Englische und Dänische wurden die Psalmen nach französischem Versmaß übersetzt; in den Kolonieen der Holländer sang man malayische und tamulische Texte nach den Genfer Weisen. Es war eine großartige Gemeinschaft der Tonsprache. Sie ist großenteils dahingefallen. In Frankreich selber haben sich Viele den Psalmen entfremdet. Auch dort wie in Deutschland hatte sich der Gesang durch schleppende Langsamkeit und durch Aufgeben des charaktervollen Rhythmus verschlechtert; auch dort wie bei uns verlor man Sinn und Verständnis für die alten Kirchentonarten. In deutschen Landen kam dazu der gerechte Überdruss an den mehr als hölzernen Texten Lobwassers, und zu einer einheitlichen Abhilfe fehlte die kirchliche Einheit. So sind es nur noch kleine Teile der reformirten Kirche, wo diese alten Schätze gewürdigt und gebraucht werden. Félix Bovet bezeichnet sein Buch als ein Grabdenkmal, das er dem geliebten Psalter errichtet. Aber nicht nur werden die Psalmen in immer neuen Formen ihre alte unverwüstliche Trostkraft bewären, sondern auch von den Melodieen, in denen sie einst weit und breit erklangen, wird sich ein Kern als nicht untergehend erweisen.

Litteratur. Mein Kirchengesang in Basel seit der Reformation. Abdruck aus den Beiträgen zur vaterländischen Geschichte, IX, Basel 1870; dazu X, 1875; Félix Bovet, Histoire du Psautier des églises réformées, Neuchâtel et Paris 1872; Douen, O. Clément Marot et le Psautier huguenot, I, 1878; II, 1879; und dazu die Rezension von Théophile Dufour in der Revue critique d'histoire et de littérature, févr. 1881.

C. J. Riggenbach.

Psellus, Michael. Leo Allatius in der Diatriba de Psellis fürt unter diesem Namen sechs verschiedene Personen auf, von welchen zwei unsere besondere Aufmerksamkeit verdienen. Der ältere Michael war Zeitgenosse des Photius und soll meist auf der Insel Andros gelebt haben; seine Blütezeit fällt um 870. In einem Zeitalter sittlicher Erschlaffung und abnehmender Geistesbildung gehörte er zu den Wenigen, welche das Studium der Wissenschaften noch zugänglich zu erhalten wussten. Er wurde der Lehrer des Leo von Byzanz, zubenannt Philosophus; doch erregte seine Vorliebe für heidnische Mysterien und Götterwesen starkes Missfallen. Um diese Anklagen zu entkräften, überließ er sich unter Anleitung des damals entsetzten Patriarchen Photius einer streng kirchlichen Richtung; unter dem Mitregenten Basilius stand er als Gelehrter in hohem Ansehen. Philosophische und rhetorische Schriften werden ihm mehrere beigelegt; ob und wie weit sie von ihm und nicht vielmehr von dem jüngeren Gleichnamigen herrüren, mit welchem er oft verwechselt worden, ist streitig.

Jedenfalls ist dieser jüngere Psellus, der uns ins 11. Jarhundert fürt, der eigentlich Berühmte; von ihm ist gesagt worden, dass in ihm die menschliche Natur ihre letzten Kräfte aufgeboten habe, um den gänzlichen Verfall der Wissenschaften in der griechischen Kirche noch aufzuhalten. Er war um 1020 zu Konstantinopel geboren, entwickelte von seiner Kindheit an einen außerordentlichen Wissenstrieb, studirte in Athen und erlangte nach seiner Rückkehr den obersten Lehrstul der Philosophie, welchen er als φιλοσόφων ὕπατος eifrig behauptete. Schon Kaiser Konstantin Monomachus zeichnete ihn aus, er wurde an den Hof berufen und sogar mit weltlichen Geschäften betraut. Sein Ansehen stieg, Kaiser Konstantin Ducas machte ihn zum Erzieher der beiden Prinzen Andronicus und Michael Ducas, des nachherigen Kaisers. In diesem Zusammenhange wird seiner in den Quellenschriften der Anna Comnena und des Cedrenus mit größten Ehren gedacht; nur Zonaras schilt auf ihn, weil er den jungen Michael Ducas, dem er mehrere Schriften gewidmet, mit Gelehrsamkeit verdorben und zu Regierungsgeschäften untauglich gemacht habe. Bis zum Tode dieses Kaisers hielt sich Psellus auf seiner Höhe, dann musste er einem Johannes Italus weichen, der sich nachher ebenfalls φιλοσόφων ὕπατος nennen ließ, obgleich er ein weit geringerer Denker war und nur durch logische Virtuosität glänzte; handschriftlich kennen wir auch ihn. Psellus zog sich nach 1078 von der Hauptstadt in ein Kloster zurück und erlebte noch die Zeiten des Alexius Comnenus bis über 1105 hinaus, sein Todesjar ist unbekannt. Als Schriftsteller hat dieser Mann das Prädikat πολυγραφώτατος reichlich verdient, kein zweiter Byzantiner hat vielseitiger gearbeitet. Er war Polyhistor, sein Wissen oder Wissenwollen verbreitete sich über Glaubenslehre und Metaphysik, über Psychologie, Physik, Logik, Mathematik, Musik, über Schrifterklärung, Rechtskunde, Medizin, ja bis auf Mineralogie und Goldmacherei. Wir nennen dies heute Vielwisserei, es war aber die damalige Aufgabe der Wissenschaft, möglichst extensiv zu sein, die Fächer zu umfassen, nicht um sie mit selbständiger Forschung zu fördern, wol aber sie fortzuleiten, mit gleicher dialektischer Kunst zu behandeln oder doch encyklopädisch einem Ganzen einzuordnen. Als Philosoph war er mit Plato und Aristoteles, mit Plotin und Proclus und den alten Schulen überhaupt vertraut, als Theologe kannte er die Werke der Kappadocier, des Chrysostomus, Dionysius und Johannes von Damascus, als Exeget bevorzugte er die Allegorie, ganz abgesehen von seiner Kenntnis der Kanones und Rechtsquellen. Der Sitte gemäß ist vieles, auch höchst Prosaisches in politischen Versen von ihm abgefasst worden. Seine Schriften sind meist einzeln herausgegeben, einige auch kommentirt; die neueste Sammlung von Migne umfasst etwa 25, die ihm entweder sicher oder mit Warscheinlichkeit zugeschrieben werden, andere sind zweifelhaft, wider andere noch nicht zum Abdruck gelangt. Auch ein Geschichtswerk harrt noch des Herausgebers. Als entschieden wertvoll nennen wir: 1) De omnifaria doctrina capita 157, διδασκαλία παντοδαπή, eine Art von Kompendium der Wissenschaftslehre, welches mit den Begriffen der Wesenheit und Persönlichkeit, der Einheit und Dreiheit Gottes beginnt und zur Christologie übergeht, die bis zu dem τρόπος ἀντιδόσεως verfolgt wird; demnächst

kommen zur Sprache die Erkennbarkeit Gottes und dessen Eigenschaften, die Faktoren der Menschennatur, das Seelenleben und dessen Verhältnis zum Körper, worauf sich in langer Reihe die kosmischen Potenzen, die Formen der Erscheinung, Farbe, Gestalt, Zeit, Kausalität, Zufall und Notwendigkeit, Zeugung, Lebensalter und Gesundheit, endlich eine Himmelskunde mit Sonnenfinsternis, Sternschnuppen, Kometen, Regenbogen, Gewitter, Süßwasserströmungen im Meere, Steigungen des Nils und anderen speziellen Naturwirkungen anschließen. Einiges wird gründlicher erörtert, die Tugendlehre ist beachtenswert, das Ganze charakteristisch für den Standpunkt damaliger Erkenntnis. 2) De daemonum operatione, *περὶ ἐνεργείας δαιμόνων*, ein Dialog, in besonderer kritischer Ausgabe ed. Boissonade Par. 1838. Diese Abhandlung ist neben dem entsprechenden Abschnitt des Euthymius eine wichtige Quellenschrift zur Kenntnis der unter Alexius Comnenus genauer untersuchten Sekte der Eucheten. Der Inhalt betrifft die unsauberen Mysterien derselben, hauptsächlich die Lehre vom Satanael als dem erstgeborenen Son Gottes, von den Dämonen, ihren Klassen und Namen, ihren Organen und Wirkungen, dient aber auch als Beitrag zur Dämonologie des Mittelalters überhaupt. Zugehörig: Graecorum opiniones de daemonibus, ebenfalls bei Boissonade. 3) Charakteres SS. Gregorii Theologi, Basilii M., Joh. Chrysostomi, Gregorii Nysseni, apud Boisson., Vergleichung derselben mit den attischen Rednern. 4) De anima celebres opiniones. 5) Versus jambici de vitiis et virtutibus. Mehreres betrifft die chaldäischen Orakel, die Lehre Zoroasters, dazu Oblatio nomocanonis, Compendium legum, Epistolae. Ausgebeutet sind diese Schriften noch nicht. Auch Leo Allatius hat diesen Psellus gerühmt, aber doch nur mit halber Stimme, denn er kann es ihm nicht verzeihen, dass er in seinem Bekenntnis zu Anfang der omnifaria doctrina vom hl. Geiste lehrt: *ἐκ τοῦ πατρὸς μὲν ἐκπορευόμενον, δι' υἱοῦ δὲ μεταδιδόμενον καὶ μεταλαμβανόμενον ὑπὸ πάσης κτίσεως*. — Von einem Dritten dieses Namens wird nur gesagt, dass er am Ende des 12. Jarhunderts mit dem Eustathius von Thessalonich Briefe wechselte, die handschriftlich noch vorhanden sind.

Die einzige Gesamtausgabe: Michaelis Pselli operum pars I et II in Patrologiae cursus completus ed. J. P. Migne, Patrologiae graecae Tom. 122, woselbst auch Leonis Allatii Diatriba de Psellis, Par. 1864, abgedruckt ist. Vgl. außerdem Fabricii Bibl. Gr. ed. Harl. X, p. 62; Brucker, Hist. crit. philos. III, p. 550; desselben Fragen aus der philos. Wiss., Th. IV, S. 1427; Hamberger, Zuverlässige Nachrichten 2c., IV, S. 9, woselbst auch die Spezialausgaben aufgefürt werden; Gfrörer, Byzantin. Geschichten, Bd. III, S. 520. 617. 701. 739. 757. 831. **Gaß.**

Pseudepigraphen des Alten Testaments. Unter der Masse biblischer Schriften im weitesten Sinne des Wortes hat die alte Kirche, auf Grund sorgfältigerer Erörterungen über den Umfang des Kanons, drei Klassen unterschieden: 1) die kanonischen und inspirirten, 2) die nichtkanonischen und der allgemeinen Anerkennung entbehrenden, aber schon seit längerer Zeit in der Kirche gebrauchten und des Lesens in derselben würdigen (*ἀντιλεγόμενα* und *ἀναγιγνωσκόμενα, ἐκκλησιαζόμενα*) und 3) die übrigen in Umlauf befindlichen Bücher biblischer Art (mit bibl. Namen auf dem Titel, in bibl. Form, mit bibl. Inhalt, aber von der bibl. Warheit und dem Geiste der kanonischen Bücher doch stark abweichend), welche sie als geheime und geheim zu haltende (*ἀπόκρυφα*) bezeichnete.

Wesentlich diese selben Schriften der dritten Klasse, die man einst Apokryphen nannte, fasst man in der protest. Kirche unter dem Namen Pseudepigraphen zusammen. Da man nach Hieronymus Vorgang die kirchlichen Vorleseschriften A. T.'s mit dem Namen Apokryphen belegte, musste für die dritte Klasse die Benennung gewechselt werden. Die Benennung *ψευδεπίγραφον* ist freilich nur von einem einzelnen und äußerlichen Merkmal dieser Schriften, von der Unechtheit des Namens des Verfassers, den sie an der Spitze tragen, hergenommen; weder ist sie für die Kennzeichnung des Wesens dieser Schriften erschöpfend, noch für die Unterscheidung derselben von den Antilegomenen und selbst einzelnen

kanonischen Büchern ausreichend, ist auch nicht auf alle Schriften dieser dritten Klasse anwendbar. Jedoch da die pseudepigraphische Form wenigstens den allermeisten dieser Schriften eignet, da ferner diese Form mit der Unzuverlässigkeit und Unechtheit des Inhalts in innerem Zusammenhange steht, da endlich pseudepigraphische Schriftstellerei für den ganzen Zeitraum, dem diese Bücher hauptsächlich entstammen, ein charakteristisches Merkmal bildet, so behält doch dieser Name immer seinen guten Sinn und sein Recht.

Nach dem Unterschiede der beiden Testamente unterscheidet man Pseudepigraphen des A. und N. T.'s, aber nicht so, dass alle jüdischen Pseudepigraphen zu jenen, alle christlichen zu diesen gerechnet wurden, sondern so, dass alle die Schriften, welche alttestamentlichen Personen unterschoben sind oder von solchen handeln, gleichviel ob jüdischen oder christlichen Ursprungs, Pseudepigraphen des A. T., diejenigen aber, welche sich für Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefe und Apokalypsen unter neutestamentlichen Namen ausgaben, Pseudepigraphen des N. T. heißen. Diese letzteren werden aber, da eine Mittelklasse zwischen kanonischen und pseudepigraphischen Schriften, welcher der Name Apokryphen zukäme, zum N. T. nicht vorhanden ist, richtiger Apokryphen des N. T. (im altkirchlichen Sinne des Wortes) genannt.

Im Folgenden soll eine Übersicht über die Pseudepigraphen A. T. gegeben werden, sowol über die erhaltenen, als über die nur in Bruchstücken vorhandenen oder nur dem Namen nach bekannten. Vorausgehen mögen einige allgemeinere Bemerkungen über die Entstehung und Bildung dieses ganzen Schriftenkreises. Das üppige Wuchern der pseudepigr. Schriftstellerei bei den Juden und Christen in den letzten vorchristlichen und ersten christlichen Jarhunderten ist eine eigentümliche Erscheinung, wofür andere Völker (z. B. die Inder) nur entfernte Änlichkeiten darbieten, was um so auffallender, als sie mit der vom Mosaismus und Christentum geforderten Pflicht strenger Warhaftigkeit zunächst in schroffem Widerspruch zu stehen scheint. Dass diese Schriftstellerei ausschließend oder auch nur vorherrschend in sektirerischen Kreisen geübt worden wäre, kann man nicht mit Grund behaupten. Allerdings bemächtigten sich später die christl. Häretiker dieser schriftstellerischen Form mit besonderer Vorliebe und mischten sich überhaupt später viele unlautere Motive mit ein; aber das war schon die Zeit des Verfalls und wir bemerken im Gegenteil, dass im Laufe der Jarhunderte, wärend welcher sie blühte, sie im Dienste meist unverwerflicher und zum teil edler Bestrebungen stand, auch von Leuten aus der rechtgläubigen Gemeinde geübt wurde. Es ist nicht zu bezweifeln, dass ihre Entstehung und Ausbildung nicht aus Nachahmung der Geheimschriften heidnischer Tempelpriester erklärt werden darf, sie vielmehr ganz und gar aus dem eigentümlichen Wesen und Leben der israel. Gemeinde hervorgewachsen und von dieser auf die christl. Gemeinde übertragen worden ist. Vor Allem kommt hier in Betracht die altisraelitische Schriftstellersitte, seinen Namen der Schrift nicht vorzusetzen; nicht zu seiner eigenen Verherrlichung schreibt der Verfasser, sondern im Dienst der Gemeinde; den eigenen Namen läßt er vor der Wichtigkeit der Sache und der Warheit zurücktreten; mit Ausnahme der Prophetenschriften, bei welchen die Sachlage eine andere war (weil der Prophet mit seiner Person für die Warheit seiner Offenbarung einstehen musste), sind die Namen der Verfasser der meisten anderen Schriften, selbst so hoher Kunstwerke wie das B. Hiob ist, der Nachwelt verschwiegen worden; und diese alte Sitte der namenlosen Schriftstellerei erklärt wenigstens nach einer Seite hin das Aufkommen des Schreibens unter fremdem Namen. Der andere wichtigere Erklärungsgrund liegt in dem inneren Bruch des Geisteslebens Israels, welcher in seinen Anfängen schon vor der Verbannung, entschieden aber in den ersten Jarhunderten des neuen Jerusalems eintrat. Mit der Zertrümmerung des alten States und unter den gedrückten Verhältnissen wärend der heidnischen Oberherrschaft wurde auch die Geistesfreiheit gebrochen; der hl. Geist der Offenbarung zog sich zurück; die Verhältnisse und die Lehren des Altertums wurden das Maßgebende für die Neuzeit; und wie dieser Umschwung in den ersten Jarhunderten nach der Verbannung zur Herausbildung eines Kanons heiliger Schriften fürte,

[illegible] Verehrung der alten Geschichten [illegible] den alten Zeiten [illegible] Schriften [illegible] erfolgreiche Stellung, und Verbreitung [illegible] Grundsätze der [illegible] Worten und neuen [illegible] Gedanken [illegible] des Volkes [illegible] Anerkennung der alten Sache [illegible] Gedanken und Meinungen [illegible] geltend machen wollen [illegible] besondere schwierigen Lebensverhältnissen [illegible] Gemeinde [illegible] immer dem [illegible] eigenen persönlichen Ansehen [illegible] als Schriftsteller Auftretenden [illegible] seine Worte als Gedanken und Reden eines Gottesmannes des Alterthums einzukleiden und seine Schrift auch in ihrer [illegible] und Darstellungsweise den [illegible] Büchern ähnlich zu gestalten. Der Schriftsteller, der von Jugend auf ganz in den alten Geschichten lebt, findet in diesen leichte Lebenslagen, welche denen seiner Gegenwart einigermaßen entsprechen, oder Männer, deren überlieferte Wirksamkeit für seine eigenen Gefühle und Gedanken Anhaltspunkte gibt, auf, und lässt nun durch künstliche Wiederbelebung dieser alten Verhältnisse und Personen sie in neuen Schriften wieder auferstehen und sie zu der neuen Gemeinde so reden, wie sie nach seiner Überzeugung geredet haben würden, wenn sie an seiner Stelle stünden. An sich hat eine solche künstliche Wiederbelebung der Alten nichts Verfängliches und liegt nahe; wenn classische Geschichtschreiber ihren handelnden Personen große und lange Reden in den Mund legen, so ist dies eine ähnliche rein künstliche Wiederbelebung, und auch die alttestamentlichen Schriften der vorexilischen Periode vom Jakobssegen an bis auf das Deuteronomium herab liefern Beispiele und Vorgänge genug dafür. Dass man zuletzt ganze und selbständige Bücher so unter fremdem Namen schrieb, das war nur ein letzter Schritt auf der von früheren betretenen Bahn. Es war das aber eine sehr künstliche Schriftstellerei, welche zu handhaben nicht jedem gegeben sein konnte, und in der strengeren oder loseren Durchführung der einmal gewählten Einkleidung durch alle Einzelheiten des Buches zeigt sich dann die höhere oder niedrigere Stufe der Kunst. In mehr als einer Beziehung lässt sich diese Schriftstellerei unter fremdem Namen mit der dramatischen Kunstdichtung anderer Völker vergleichen. Sie aber mit dem Namen einer rein betrüglichen Schriftstellerei zu brandmarken, dazu hat man kein Recht. Wenngleich jeder, der in dieser Weise schrieb, sein Werk für um so gelungener halten musste, je mehr es bei dem Leser den Eindruck hervorbrachte, dass er wirklich ein Werk des Alterthums vor sich habe, so muss er es darum doch nicht in der betrüglichen Absicht geschrieben haben, dass es wirklich für ein altes Werk gelten sollte. Im Gegentheil beweist die große Menge von solchen Büchern, welche [illegible] geschrieben wurden, wie lebendig das Bewusstsein von dem neueren Ursprung solcher Werke und wie geläufig die Handhabung dieser schriftstellerischen Form [illegible] blieb. Aber allerdings die Gefahr, [illegible] in der Gemeinde, [illegible] in dem ungebildeteren [illegible] verbunden; [illegible]

[illegible]

ziehen, sie nach ihrem ursprünglichen Sinn und Wesen verstehen zu lernen und sie für den Zweck genauerer Erkenntnis eines längeren geschichtlichen Zeitraums auszubeuten.

Hauptsächlich angewendet wurde die pseudepigraphische Form, wo es galt, Lehr-, Mahn-, Trostbücher für das ganze Volk zu schreiben. In der Geschichtschreibung war die Anonymität althergebrachte Sitte, und schon an sich war Pseudonymie hier am wenigsten am Platze. Auch in der lyrischen und Spruchdichtung trieb diese spätere Zeit noch Werke hervor, welche one durch den Namen eines Mannes aus dem höheren Altertum empfohlen und geschützt zu sein, bei den Zeitgenossen Beachtung und Eingang finden konnten, obwol Koheleth und die „Weisheit Salomos“ deutlich zeigen, wie man auch auf dem Gebiet der Weisheitserkenntnis schon gerne zu jener künstlicheren und wirksameren Schreibweise seine Zuflucht nahm. Dagegen ward in allen den Fällen, wo man sich zurechtweisend, mahnend, tröstend an die Zeitgenossen wenden wollte, jene Form ganz vornehmlich gewält; es sind dies die Fälle, in welchen einst die Prophetie, als sie noch lebte, ihre Stimme vernehmen ließ. Das Gefül, daſs die Prophetie erloschen sei und kein den alten Gottesmännern ebenbürtiger Prophet mehr vor dem Anbruch der messianischen Zeit auferstehe, war allgemein verbreitet, nnd doch kamen Lebenslagen des Volkes, in welchen das Bedürfnis nach neuen prophetischen Aufschlüssen und die Sehnsucht nach der Leitung der Propheten mächtig erwachte. Da suchte und forschte man nach Rat in den alten Prophetenbüchern, suchte durch Auslegung Aufschlüsse für die neue Zeit aus ihnen abzuleiten; und was man so durch Vertiefung in die alten gefunden hatte, das unternahmen nun auch Einzelne in eigenen Schriften unter der Auktorität eines alten Namens auszusprechen. Die Pseudepigraphik ist daher weiterhin ganz besonders die Erbin und der künstliche Ersatz der abgestorbenen Prophetie; die meisten Pseudepigraphen sind prophetischer Art, teils Apokalypsen nach Art des B. Daniel, teils einfache prophetische Mahnschriften nach Art des apokr. Baruch, teils Vermächtnisse und Segensreden nach Art des Jakobs- und Mosesegens. Es liegt aber in der Natur der Sache, daſs nachdem einmal diese schriftstellerische Form in das Volk eingefürt war, sie sehr beliebt und immer häufiger auch für Zwecke, welche der eigentlichen Prophetie fremd sind, angewendet wurde, wie das unten im einzelnen erklärt werden wird.

Neben dieser pseudepigraphischen blühte in den letzten Jarhunderten des israelit. Volkslebens die Litteratur des haggadischen Midrasch, und hat unter den „Pseudepigraphen“ zalreiche Vertreter. Sie ist mit der im engeren Sinn so genannten Pseudepigraphik aus den gleichen Wurzeln hervorgewachsen. Wie alle Erkenntnistätigkeit des späteren Volkes sich an die Auslegung und Anwendung der hl. Schriften anschloſs, so beschäftigte man sich auch viel damit, daſs man geschichtliche, im A. T. kurz behandelte Stoffe, Verhältnisse, Lagen, Personen sich mit Hilfe der eigenen Phantasie oder besonderer exegetischer Kunstgriffe weiter ausdachte und ausmalte, neue Vorstellungen darüber bildete, sie in ein neues poetisches Gewand kleidete, zur Erbauung der Gemeinde oder auch bloß zur Befriedigung der Neugierde der Leser. Durch fortwärende Dichtung und Umdichtung entstanden im Laufe der Zeit ganz neue Sagenkreise, durch welche die Erzälungen der hl. Bücher ergänzt werden sollten. Diese Sagendichtung fing bei den Israeliten frühe an und hielt sich bis tief ins Mittelalter hinein; wie sie in den Targums, den Midrasch und den talmudischen Schriften viele Niederschläge hinterlassen hat, so sind auch einzelne von ihr geschaffene Erzälungen in besonderen Schriften in Umlauf geblieben und werden jetzt ebenfalls zu dem dritten bibl. Schriftenkreise gerechnet. Auch enthalten die im engeren Sinn pseudepigraphischen Bücher schon vieles von diesen neuen durch die Dichtung geschaffenen Stoffen.

Wie nun aus den besagten Gründen und Antrieben die jüdische Gemeinde der vor- und nachchristlichen Jarhunderte vielerlei neue an Inhalt, Art, Zweck und Umfang den älteren bibl. Büchern verwandte Schriften hervorbrachte, so lie-

ferte auch das Christentum noch Beiträge in Menge zur Bildung des weitschichtigen alttestamentlichen Schriftenkreises dritter Stufe. Das junge Christentum, das sich noch möglichst enge an die jüdische Muttergemeinde anschloss, nahm aus dieser auch das äußere Fachwerk und die Formen dieser jungen Schriftstellerei an, um sie mit dem neuen christl. Inhalt zu füllen. Es ist aber nicht richtig, bei dieser Übertragung der Pseudepigraphik von der jüdischen in die christl. Gemeinde sich die „nach der römischen Zerstörung Jerusalems in Masse zum Christentum übergetretenen Essäer" als Vermittler zu denken, und Essäer als die Urheber vieler oder der meisten der uns erhaltenen jüd. Pseudepigraphen anzunehmen, oder gar die Essäer zu einer Pseudepigraphen- und Apokalypsenschule zu stempeln. Die par Notizen des Josephus über visionäre Bestrebungen der Essäer und ihre eigentümliche Litteratur berechtigen noch lange nicht zu einer solchen Annahme; der Inhalt der erhaltenen jüd. Pseudepigraphen streitet dagegen. Auch müssen wir gegenüber von den Einreden neuerer jüdischer Gelehrten, welche sich nun einmal das vortalmudische Judentum nicht mehr anders denn als ein talmudisches vorstellig machen können, und darum die erhaltenen zu den talmudischen Satzungen wenig stimmenden Pseudepigraphen den Hellenisten, Samaritanern und Sekten zuweisen möchten, an der Anerkennung festhalten, dass so unfrei — verglichen mit der alten Zeit — die Bewegung der Geister auch nach Esra wurde, dieselbe noch unendlich viel freier und mannigfaltiger war, als der talmudische Rabbinismus uns glauben machen will. Das aber ist richtig, dass zuerst das Judenchristentum überhaupt, dann auch die an das Judenchristentum sich anschließende Gnosis, geographisch ausgedrückt: Vorderasien und Ägypten, die fruchtbarste Geburtsstätte der christl. Pseudepigraphen des A. T. wurden. In den Händen der Sekten und Häretiker wurde die Pseudepigraphik absichtlich zu unlauteren und trügerischen Zwecken benutzt, und erst in den Kreisen des neuplatonischen Synkretismus und des gnostisch entarteten halbheidnischen Christentums begann dann auch jene schlimme Vermischung biblischer Personen mit heidnischen, mythologischen Gestalten. Damit war die Pseudepigraphik an ihrem Ende angekommen und wurde von der katholischen Kirche so viel als möglich unterdrückt. Obgleich noch bis in das Mittelalter hinein auch in den herrschenden Kirchen einzelne solcher Bücher unter alttestamentlichen Namen gedichtet wurden, so konnten sie sich doch nicht mehr in weiteren Kreisen verbreiten, waren auch ihren Stoffen nach oft nur Neubearbeitungen älterer Bücher. Was in den Mönchszellen oder von witzigen Köpfen des Mittelalters derartiges geschrieben wurde, ist mit Recht handschriftlich in den Klosterbibliotheken verborgen geblieben; einige Beispiele davon werden unten namhaft gemacht werden.

Die Zal dieser jüdischen und christlichen apokryphen oder pseudepigraphen Bücher war gewiss einst sehr groß. Schon in der Apokalypse des Esra (4 Esr. 14, 46 lat.; 14, 51 äth.) werden von den 24 kanonischen und öffentlichen Bibelbüchern 70 apokryphe Schriften unterschieden, gewiss nur eine runde Zal und und ungefäre Schätzung, welche dann aber später für diese Schriften fest und stehend wurde (vgl. Ev. Nicod. c. 28 bei Thilo S. 793, und Epiphan. mens. et pond. § 10, der übrigens die Zal 72 hat). Wie in anderen Litteraturkreisen, so hat auch hier die Zeit selbst richtend und sichtend eingegriffen; im ganzen blieb nur das Bessere erhalten, die schlechteren Schriften und namentlich die meisten der christl. Häretiker sind untergegangen. Von vielen haben wir nur noch die Namen oder einige dürftige Reste durch die Anfürungen der Kirchenschriftsteller. Wie man aber in neuester Zeit mehrere bisher verloren geglaubte derartige Schriften wider aufgefunden hat, so wird auch in Zukunft eine genauere Durchforschung der handschriftlichen Schätze der verschiedenen Länder und Völker noch manche zu Tage fördern. Und in der Tat verdienen sie auch eine größere Aufmerksamkeit und Sorgfalt, als ihnen bis vor kurzem zu Teil geworden ist. Nicht bloß sind unter ihnen Stücke, welche an Gehalt und innerem Werte manche der jetzt sogenannten alttestamentlichen Apokryphen übertreffen, sondern sie haben auch fast alle geschichtlichen Wert, und sind als eigentliche Volksbücher der vor- und nachchristlichen Jarhunderte vielfach mehr als die gelehrten Schriften jener Zeit

geeignet, uns ein lebendiges Bild von dem Denken, Leben und Streben des Volkes zu geben.

Es folgt nun die Übersicht über die ganz oder nur bruchstückweise erhaltenen und die nur dem Titel nach bekannten Schriften dieses Kreises. Jüdisches und Christliches streng auseinander zu halten, ist nicht immer möglich, da von manchen derselben bis jetzt nicht entschieden werden kann, welcher der beiden Gemeinden sie entstammen. Dagegen wird es zweckmäßig sein, die verschiedenen Schriftgattungen, denen sie angehören, getrennt zu behandeln. Für die Litteratur dieser Pseudepigraphen ist noch immer das wichtigste Werk J. A. Fabricius, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti, Hamb., 2 Bde., in 2 Aufl. 1722 f. Einige der bedeutenderen findet man abgedruckt in Hilgenfeld, Messias Judaeorum, Lips. 1869 und O. F. Fritzsche, Libri apocryphi Veteris Testamenti, Graece, Lips. 1871.

I. Die lyrische Dichtung.

1) Die Psalmen Salomos, griechisch, zuerst aus einer Augsburger (seither verschwundenen) Handschrift a. 1626 von dem Jesuiten J. L. de la Cerda und darnach von Fabr[2]., I, 914 ff., unter Zuziehung der Wiener Handschrift (aus dem 10. Jarh.) von Hilgenfeld in Z. f. wiss. Theol. XI, 134 ff. und im Mess. Jud. S. 3 ff. und darnach von E. Geiger, Der Psalter Salomos mit Übers. u. Erkl. (Augsb. 1871) und Fritzsche a. a. O. S. 569 ff. herausgegeben. Eine deutsche Übersetzung derselben gab (nach E. Geiger) Hilgenfeld in Z. f. wiss. Theol. XIV. 383 ff. und Wellhausen, Die Pharisäer und Sadd. (Greifsw. 1874) S. 138 ff., dieser zugleich mit einer trefflichen Abhandlung darüber S. 112—120. 131—138. — Es ist eine Sammlung von Gemeindeliedern in der Art der bibl. Psalmen (selbst mit dem *διάψαλμα* 17, 31; 18, 10), 18 an Zal, welche die Gesamtüberschrift *ψαλμοί* (*ψαλτήριον* Cod. Aug.) *Σαλομῶντος* tragen, aber auch (wenigstens im Cod. Aug.) an der Spitze der einzelnen Lieder *ψαλμὸς τῷ Σαλ.*, 10 u. 14 *ὕμνος τῷ Σ.*, 15 u. 17 *ψ. τ. Σ. μετ' ᾠδῆς* haben. Die Annahme, daſs sie von Haus aus auf den Namen Salomos gedichtet seien (Hilg. XI, 161; E. Geig. 2), wäre nur dann möglich, obgleich nicht notwendig, wenn sie alle (wie aus der gleichen Zeit, so) vom gleichen Dichter stammten; warscheinlicher ist, daſs die Sammlung erst nachträglich mit Beziehung auf 1 Kön. 5, 12 so benannt wurde. Daſs der griechische Text nicht der ursprüngliche (Huet, Grätz, Hilg.) ist, sondern ein hebräischer Urtext zu Grund liegt, geht aus den Übersetzungsfehlern hervor (E. Geig. 20 ff., bes. Wellh. 132 ff.) und ist namentlich darum notwendig anzunehmen, weil diese Psalmen gewiſs ihrer Zeit in dem Synagogal-Gottesdienst gesungen wurden. Sie stammen nämlich nicht aus der christlichen (Grätz, Gesch. der Juden III, 489), sondern aus der jüdischen Gemeinde, sind auch nicht so farblos, daſs man sie jeder beliebigen Zeit zuweisen kann (A. Geiger, Jüd. Ztschr. f. Wiss. und Leben VI, 240), sondern lassen, obwol in Form, Geist und Gehalt der bibl. Psalmdichtung eng verwandt und darum auch möglichst allgemein gehalten, doch im Hintergrund die Erlebnisse und Zustände der jüd. Gemeinde in einer fest umgrenzten Zeit erkennen. Ein heidnischer Herrscher hat die festen Mauern Jerusalems niedergestoßen, mit seinen Heiden das Heiligtum betreten und entweiht, viel Blut vergossen und viele Bewoner in Gefangenschaft, bis in den äußersten Westen, fortgefürt (Ps. 2. 8. 17). Die bisherigen Machthaber im Volk hat damit nur die gerechte Strafe für ihre Verweltlichung, Anmaßung, Lasterhaftigkeit, Heuchelei und Entweihung des Heiligen getroffen; sie haben in ihrer Verblendung den Feind selbst herbeigefürt (Ps. 1. 2. 4. 8. 12. 17). Die betende Gemeinde aber will solche Drangsalen zu ihrer eigenen Besserung und Reinigung unter sich wirken lassen, und läſst daher in diesen Liedern in mannigfach wechselnder Stimmung zum Ausdruck kommen: Forderungen um Bestrafung der bösen Sünder in ihr (Ps. 4. 12), bußfertige Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes (1. 2. 8. 9. 17), Betrachtungen des Wesens und Ergehens der Frommen und der Sünder (3. 4. 14), Seligpreisungen dessen, der durch die Gerichte sich zu Gott ziehen läſst (6. 10), Bitte um maßvolle Züchtigung, um Befreiung von den Sün-

dern, um Hilfe und Rettung (5. 7. 12. 16), begeisterte Ausblicke auf und brünstige Gebete um Erfüllung der messianischen Verheißungen (11. 12. 17. 18), Dank für den in den jüngsten Gerichten erfarenen Schutz (13. 15. 16. 18). Obwol für die Einzelerklärung der Lieder noch viel zu tun ist, so hat doch die neuere Forschung so viel ergeben, dass dieselben nicht auf die Zeit der ersten Überfälle des Antiochus Epiphanes i. J. 170 (Ewald, Gesch. Isr.[3] IV, 392) oder gar der Eroberung Jerusalems durch Ptolemäus I. i. J. 320 (Ewald, Proph. des A. B.[2] III, 269), sondern auf die Zustände vor und nach der Zertrümmerung der hasmonäischen Monarchie durch Pompejus i. J. 63 zu beziehen sind. Die Schilderungen 2, 1 ff.; 8, 15—24; 17, 13—20 (nam. 8, 16; 17, 14) passen nicht bloß durchaus auf Pompejus, zum teil nur auf ihn, sondern sein 2, 30 ff. geschildertes Ende stimmt völlig mit dem geschichtlich Bekannten überein (Movers in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon I, 340 f.; Delitzsch, Psalmen[1] II, 381 f.; Lange, Das Judenth. in Paläst., Freib. 1866, S. 66 ff.; Keim, Jesu von Nazara I, 243; Hitzig, Gesch. Isr. 502; Nöldeke, Die alttest. Litteratur, Leipz. 1868, S. 141 f.; Wittichen, Idee des Reiches Gottes, 1872, S. 155 ff.; außerdem Hilgenf., E. Geig., Fritzsche, Wellh., sowie Hausrath und Schürer in Neutest. Zeitgesch.). Dadurch werden die Gesänge in die Zeit nach 63 bis etwa 45 v. Chr. eingewiesen. Der Sturz der Hasmonäer liegt noch nicht weit zurück, und die schlimmen Folgen desselben für das jüd. Gemeinwesen sind noch nicht klar und ernstlich hervorgetreten. An Herodes (Mov., Del., Keim) erinnert noch nichts und ist die Beziehung von Ps. 17, 6—8; 8, 23 auf ihn unstatthaft. Andererseits scheint eine Nötigung Ps. 4, 11 ff. auf Alexander Jannäos (statt Aristobul II.) zu deuten (Wellh. 146), und demnach die Abfassungszeit einiger der Lieder bis vor 80 v. Chr. zurückzuverlegen, nicht einleuchtend, obwol die Gebete um das Gericht über die herrschenden Sünder (Ps. 4. 12) allerdings noch etwas über 63 v. Chr. zurückzugreifen scheinen. Im allgemeinen kann man sagen, dass die Frommen in diesen Gesängen ihre Gedanken und Gefüle über ihre neue, durch die Katastrophe vom J. 63 herbeigefürte Lage vor Gott ausschütten. Und da ist das Merkwürdige, dass diese betende Gemeinde sich des Sturzes der verkommenen Hasmonäer höchlich freut, sie als Eindringlinge und Räuber, denen weder Thron noch Heiligtum gebürt (17, 7 f.; 8, 12 f.), und ihre in den höchsten weltlichen und geistlichen Würden sitzende Anhänger, diese herrschenden Sünder, als des inneren Berufes zur Handhabung des Gesetzes und zum Dienst am Heiligtum völlig entbehrend (2, 3; 4, 1—25; 8, 8 ff.; 12, 1—4; 17, 6—8, 17—22) betrachtet, also mit ihren Sympathieen nicht auf Seiten der Sadducäer (Hitzig 502), sondern umgekehrt der Pharisäer (Keim, E. Geig., Wellh. 112 ff.) steht. Gegenüber von diesen unheiligen, usurpatorischen Leitern des Gottesvolkes, die das verdiente Gericht ereilt hat, aber auch gegenüber der augenblicklichen Heidenherrschaft wird geharrt auf und gebetet um die Verwirklichung des Königtums Gottes (2, 36; 5, 22; 17, 1. 38) durch Erfüllung der alten messianischen Verheißungen (7, 9; 11, 1 ff.) und die Sendung seines Gesalbten, des verheißenen Davididen (17, 23 ff.; 18, 6 ff.). Insofern sind diese Lieder ein wertvolles, authentisches Denkmal der Parteistellungen des jüdischen Volkes im genannten Zeitraum, zugleich ein merkwürdiges Zeugnis für die lange Fortdauer der Psalmdichtung. Da sie im übrigen ganz im Geist der alten Psalmen gehalten sind, auch die mess. Hoffnung samt dem Glauben an die Auferstehung und ewige Vergeltung (3, 16; 13, 9; 14, 2. 7; 3, 13; 14, 6; 15, 11) in lebendigster Weise zum Ausdruck bringen, so ist nicht zu wundern, dass sie in griech. Übersetzung auch in der christl. Kirche Eingang fanden und in den griech. Bibeln mit abgeschrieben wurden, z. B. im Cod. Alex. (wo sie einst hinter den klement. Briefen standen) und in der Wiener Handschrift (zwischen Weisheit und B. Sirach). In Pseudo-Athanasius synopsis sacr. script. werden unter den Antilegomena des A. T. an 7. Stelle auch ψαλμοὶ καὶ ᾠδὴ Σαλομῶντος aufgefürt, ebenso an 4. Stelle in Nicephorus Stichometrie mit 2100 Stichen, wärend die Unterschriften der Mss. des Büchleins 1000 ἔπη angeben. Andere Zeugnisse bei Hilgenf., Mess. Jud., p. XI sq.

Außerdem finden sich fünf ᾠδαί Salomonis in der gnostischen Pistis Sophia (ed. Schwartze-Peterm., Berol. 1851, p. 114 sq.), auch schon in Woide, Diss. de vers. Bibl. Aegyptiaca (im Append. zu der Ausg. des N. T. nach dem Cod. Alex., Oxon. 1799) p. 148 sq.; s. darüber Hilgenf. p. XIV.

2) Ein Pseudepigraphon Δαβίδ wird in den Constit. Apost. VI, 16 erwänt. Ob damit Ps. 151 (der griech. Bibel) oder eine größere Schrift gemeint ist, kann nicht mehr entschieden werden.

II. Prophetische Schriften.

a) Die sogenannten Apokalypsen (Enthüllungen, Offenbarungen).

Man bezeichnet mit diesem Namen die künstlichen Weissagungsbücher, welche in dem Zeitraum nach dem Aussterben der israel. Prophetie in der Art der alten Prophetenbücher geschrieben, dem nach Lösung der Rätsel des Lebens schmachtenden Volke Leitung, Aufschluss und Trost geben sollten. Das Wirken der alten Propheten hatte zu seinem letzten Zweck, die Besserung und Heiligung des Volkes zu erzielen; die eigentliche Weissagung über die Zukunft war nur ein Teil, freilich ein sehr wichtiger und sehr bezeichnender Teil ihrer Aufgabe. Die spätere, namentlich die prophetenlose Zeit fasste die Weissagungsgabe als das eigentümlichste Merkmal am Propheten auf, nannte darum auch gerne Männer, von welchen ein tieferer Blick in die Zukunft gemeldet wird, Seher und Propheten; das, was dieselbe für sich vermisste, waren nicht jene scharfen, das Volk um seiner Sünde willen strafenden Predigten und Mahnworte, sondern eben der tiefere und zuverlässige Einblick in die nähere und fernere Zukunft. Im allgemeinen hatte man zwar an den alten Prophetenschriften eine Leuchte, mit deren Hilfe man sich auch in den neuen Lebenslagen zurechtfinden konnte, und da die alte Prophetie über die ganze Zukunft bis zur Erscheinung des Messias oft und ausfürlich geredet hat, so war man auch überzeugt, dass darin alle die nötigen Aufschlüsse gegeben seien, wenn man sie nur zu verstehen und das darin rätselhaft und verhüllt Gesprochene zu deuten vermöge. Wenn man also in Lagen kam, wo alles bisher Geglaubte und Gehoffte in Frage gestellt schien, so war eben die Aufgabe die, mit jener Leuchte in der Hand das jetzige Dunkel zu durchleuchten und Aufschlüsse über den Ratschluss Gottes daraus zu gewinnen. Und wie früher die Propheten hauptsächlich an den großen Wendepunkten der Geschichte ihre Stimme hören ließen und ihre Tätigkeit verdoppelten, so waren es auch später die das innerste Leben des Volkes antastenden Drangsalperioden, welche den und jenen, in der Bibelforschung bewanderten und dadurch erleuchteten Mann unwiderstehlich trieben, seinen Zeitgenossen Aufklärung und Leitung zu geben. Die noch erhaltenen jüd. Apokalypsen haben in der Regel solche geschichtliche Veranlassungen, sind aber auch in ihren Enthüllungen über die Zukunft durchaus von den alten Propheten abhängig und gewinnnen sie nur durch Deutung und Umdeutung von diesen. Den Gegenstand der Enthüllung aber bildet die ganze messianische Hoffnung in ihrem Verhältnis zur Zeit- und Völkergeschichte. Dass die mess. Zeit komme und welcher Art das mess. Heil sei, das wusste man oder glaubte man zu wissen. Aber das wann? und wie? des Eintritts derselben war das Rätsel für die auf Erfüllung harrende Gemeinde; die Zeichen der Zeit und die von den Propheten vorausverkündigten Zeichen des Eintritts der Erfüllung sollten miteinander verglichen und darnach Bestimmungen gegeben werden; über den Sinn und die Bedeutung der neu aufgekommenen Heidenherrschaften im Zusammenhang des göttlichen Weltplans musste Klarheit gewonnen werden. Die Bücher nun, welche, aus solchen Anlässen hervorgetrieben, solche Fragen in der angegebenen Weise zu lösen unternahmen, nennt man Apokalypsen. Dass und warum die jüdischen Apokalypsen pseudepigraphisch waren, ist schon oben entwickelt; es ist das nichts ihnen Eigentümliches. Aber eigentümlich ist ihnen, dass sie wirklich über die Zeit der Erfüllung weissagen, über die Geheimnisse des noch verborgenen Gottesreiches, über die Einordnung der vergangenen und künftigen Geschichte in den Weltplan Gottes Offenbarungen geben wollen, und dadurch un-

unterscheiden sie sich von anderen schlichteren Prophetenbüchern, welche, wie z. B. das apokr. B. Baruch, nur mahnen und zum Ausharren in der Hoffnung ermuntern. Mit der Künstlichkeit ihrer Einkleidung und Anlage hängt dann aber auch die halbdunkle, rätselhafte Art ihrer Geschichtsdarstellungen zusammen. Der Seher der alten Zeit darf von den zwischen ihm und dem waren Verf. liegenden Dingen und Ereignissen nicht schweigen, aber auch nicht zu offen, sondern nur andeutend reden. Für solche verhüllende Enthüllungen des Gemeinten waren Visionen und Bilddarstellungen, wie sie schon Ezechiel und Sacharja gehandhabt hatten, die einzig passende Form, und gehört diese mit zu den Merkmalen dieser apokal. Bücher. Dass diese Bücher, wenn man sie Apokalypsen soll benennen können, nichts als solche künstliche Weissagungen und Offenbarungen enthalten dürfen, ist damit nicht gesagt; sie können daneben auch prophetische Mahn- und Strafreden, ermunternde und vorbildliche Erzälungen und noch manches andere Beiwerk haben; nur der Grund, warum man sie Apokalypsen nennt, liegt darin nicht. Umgekehrt können auch Bücher, welche keine Apokalypsen in diesem strengeren Sinne des Wortes sind, nebenbei jene Fragen über den Verlauf der Zeitdauer bis zum Eintritt der Vollendung behandeln (wie z. B. Test. Levi 16 ff.), also apokalyptische Elemente enthalten. Für die christl. Kirche sodann war die Widerkunft Christi und die Vollendung des Gottesreiches noch zukünftig; das Hoffnungselement war in ihr von Anfang an mitgesetzt, und auch die sehnsüchtig auf die Parusie hoffenden Christen fragten und forschten nach dem Wann und Wie? der Erfüllung. Es ist darum nicht zu verwundern, dass nicht bloß die jüd. Weissagungsbücher auch in der christl. Kirche viel gelesen, sondern in dieser auch neue Weissagungsbücher, nach dem Typus jener, geschrieben wurden. — War nun einmal eine Anzal solcher, durch den Drang geschichtlicher Verhältnisse hervorgelockter künstlicher Weissagungsbücher in Umlauf, so war damit eine schriftstellerische Form geschaffen, die man auch für andere Zwecke anwenden konnte. Da man sich in diesen späten Jarhunderten den Vorgang der prophetischen Erleuchtung mehr und mehr magisch und mechanisch vorzustellen gewönte, als wäre dem Propheten der Offenbarungsinhalt in einem Becher zu trinken (4 Esr. 14, 40) oder auf den himmlischen Tafeln und in Büchern von einem Engel zum Ablesen (Hen., Jubil., Test. XII Patr.) gegeben worden, so brauchte man nur, nach dem Vorgang jener Weissagungsbücher, einen Gottesmann der alten Zeit auszuwälen und ihm ein Gesicht zu teil werden oder ihn in Verzückung geraten zu lassen, um ihm sofort jeden beliebigen Inhalt, Abrisse der Heilsgeschichte, dogmatische Systeme, neutestamentliche Sprüche, Zauberkünste, Heilmittellehre u. s. w. verkünden zu lassen. Von einem geschichtlichen Hintergrund, aber auch von Kunst in der Gestaltung des Stoffes ist da wenig oder nichts mehr warzunehmen. Solcher Bücher wurden in den christl. Kirchen und bei den Sekten viele geschrieben, und auch sie nannte man, weil sie angeblich visionäre Voraussagungen enthielten, Apokalypsen. Jeder beliebige Einfall, sogar jede böse Kunstübung konnte so zu Papier gebracht werden. Öfters waren es aber auch noch höhere Interessen, welche zur Abfassung solcher Bücher antrieben: z. B. man fand die Weissagungen der alttest. Propheten auf Christus und christl. Dinge nicht genug ins Einzelne gehend, nicht bestimmt und deutlich genug, oder man vermisste dieses und jenes im N. T. gemachte Citat im A. T., oder man hörte mündlich aus der üppig wuchernden jüd. Haggada herübergekommene oder auch in christlichen Kreisen erdichtete Erzälungen über das Leben und Sterben alter Gottesmänner, über das Schicksal dieses und jenes hl. Gegenstandes, die man gerne in der Schrift verkörpert gesehen hätte, und schrieb zu diesem Zweck Apokalypsen, öfers durchwoben mit solchen märchenhaften erbaulichen Erzälungen. Die Häretiker hinwiderum suchten ihre eigentümliche Lehre durch solche neue Produkte zu schützen und in Umlauf zu bringen. Mannigfaltige Zwecke wirkten so zusammen, die Zal derartiger Schriften stark zu vermehren, aber damit auch diese ganze schriftstellerische Form abzunützen und in Missachtung zu bringen. — Einen Teil dieser Apokalypsen haben behandelt Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes [2] 1848; Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, 1857; Langen, Das Judenthum in Palästina, 1866; Schürer, Lehr-

buch der Neutest. Zeitgeschichte, 1874. (Die Textausgaben in Gfrörer, Prophetae veteres pseudepigraphi, 1840, haben keinen Wert mehr.) — Über die Mahnrufe und Weissagungsstimmen, mit welchen sich in den Sibyllischen Gedichten das hellenistische Judentum und das Christentum zu Bekehrungszwecken an das Heidentum wandte, zu handeln, gehört nicht hieher; wir verweisen auf Schürer S. 513 ff.

3) Die Henoch- und Noah-Schriften, welche zusammengearbeitet in dem sog. Buch Henoch vorliegen. Dieses Buch, im Brief Judä 14 f. citirt, in den jüd. und christl. Schriften der 5 ersten Jarhunderte viel benützt (Fabr.[2] I, 160 ff.), später im Abendland verschwunden, auch in der griech. Kirche mit der Zeit verloren, sodass man lange nur noch einige griech., von G. Syncellus aufbewarte Fragmente hatte, wozu 1855 noch der von Mai und Gildemeister (ZDMG. IX, 61 ff.) gefundene griech. Text von Hen. 89, 42—49 kam, hat sich vollständig in der abessinischen Kirche als Teil der äthiopischen Bibel erhalten, und wurde nach einer der 1773 von Bruce aus Abessinien mitgebrachten Handschriften zuerst von Laurence, The book of Enoch, Oxf. 1821, in englischer, von A. G. Hoffmann 1833—8 in deutscher Übersetzung und Erklärung, später im Grundtext nach einer Handschrift von Laurence, Libri Enoch versio Aeth., Oxon. 1838, dann verbessert nach 5 Handschriften von Dillmann, Liber Henoch Aethiopice, Lips. 1851, herausgegeben, worauf derselbe eine berichtigte Übersetzung mit Kommentar (das B. Henoch übersetzt und erklärt, Leipz. 1853) folgen ließ. Seither hat sich schon eine ansehnliche Litteratur um dasselbe gebildet: Gfrörer, Urchristenthum, 1838, I, 93 ff.; Lücke S. 89 ff.; Hofmann in ZDMG. VI, 87 ff.; Schriftbeweis[2] I, 420 ff.; Dillmann ZDMG. XV, 126 ff.; Ewald in den Abh. der GGG. VI, 1853—55, S. 107 ff. der phil.-hist. Klasse und in Separatabdruck (nach dem wir citiren), Gesch. Isr.[3] IV, 451 ff.; Weiße, Evangelienfrage, 1856, S. 214 ff.; Köstlin in Baur u. Zeller Theol. Jahrb. 1856, XV, 240 ff.; Hilgenfeld, Jüd. Apok. S. 91 ff. und in Z. f. W. Theol. Bd. III, IV, V, XV; Volckmar in ZDMG. XIV, 87 ff., und in Z. f. W. Theol. IV u. V; die Geschichtsvision des B. Hen., Zürich 1862; A. Geiger in Jüd. Z. f. Wiss. u. Leb. III, 196 ff.; Langen S. 35 ff.; Sieffert, Comm. de libri Henoch origine et argum., Regiom. 1867; Halévy im Journ. Asiat. 1867, VI, 9, p. 352 sq.; F. Philippi, Das B. Henoch, Stuttg. 1868; Wittichen, Die Idee des Reiches Gottes, 1872, S. 118 ff.; Gebhardt in Merx' Archiv 1872, II, 163 ff.; Schürer S. 521 ff.; Vernes, Histoire des idées Messianiques, Par. 1874, p. 69 sq.; Tideman in Theolog. Tijdschr. 1875, IX, 261 ff.; Drummond, The Jewish Messiah, Lond. 1877, p. 17 sq.; Bissell, The Apocrypha of the O. T., New-York 1880, p. 665 sq.; Schodde, The book of Enoch, transl. with introd. and notes, Andover 1882. — Es zerfällt nach der Einleitung Cap. 1—5 in 5 Teile: 1) C. 6—36 Erzälungen über den Fall der Engel (nach Gen. 6) und seine Folgen, Beschreibung der von Henoch in Begleitung von Engeln gemachten Reisen durch Himmel und Erde und der von ihm geschauten Geheimnisse der sichtbaren und unsichtbaren Welt, 2) C. 37—71 Bilderreden über die Dinge des Himmelreichs, den Messias und die mess. Zukunft, 3) C. 72—82 Astronomisches und Physikalisches, 4) C. 83—91. 93 zwei Traumgesichte Henochs, die er vor seinen Reisen hatte, enthaltend eine Überschau über die Entwicklung des Weltlaufs bis zur mess. Vollendung, samt apokalyptischer Beschreibung des Verlaufs der 10 Weltwochen, 5) C. 92. 94—105 Manreden Henochs an Methusalah und seine Nachkommen. Dazu Anhänge C. 106 f. und 108. Seine Enthüllungen beziehen sich nicht bloß auf das Verhältnis Israels zu den Völkern, die Zeit und die Art des Eintrittes des mess. Reichs, die Auferstehung und das Weltgericht, sondern auch auf die mannigfachen Geheimnisse und Kräfte der sichtbaren und unsichtbaren Welt, sozusagen ein System biblischer, durch Auslegung aus den hl. Schriften abgeleiteter Gnosis, samt haggadischen Stoffen über die vorsintflutliche Zeit. In seinen Paränesen tritt es einer freigeisterischen, weltlichen und heidnischen Richtung entgegen, wie es in seinen Bilderreden die herrschenden Könige und Machthaber offen mit dem Gottesgericht bedroht. Ein ernster, sittlichstrenger, alttestamentlich-religiöser Geist geht durch das ganze Buch; alle seine Lehren und Grundgedanken, aber auch seine Bilder

und Ausdrücke sind auf irgend eine Weise an das A. T. angelehnt oder daraus abgeleitet. Um der Mannigfaltigkeit der darin behandelten Gegenstände willen verdient es eine Fundgrube für die Erkenntnis des vorchristlichen Judentums genannt zu werden. — Über seinen Ursprung hat sich aus den bisherigen Verhandlungen darüber mit Sicherheit ergeben, daſs es in seiner vorliegenden Rezension (von der übrigens die dem Syncellus bekannte griechische etwas abwich) aus mehreren Schriften künstlich oder auch nur lose zusammengesetzt ist. 1) Nach Einkleidung, Stoffen, widerkehrenden Phrasen und Ausdrücken, angelologischen und eschatologischen Anschauungen, Richtung der Paränese scheinen einst C. 1—36. 72—105 (mit Ausschluſs der unten ausgenommenen Stücke) näher zusammengehört zu haben, als eine von Henoch auf Grund seiner Erlebnisse, Reisen und Schauungen im letzten Jar seines Erdenlebens (81, 6; 82, 1 ff.; 91, 1 f.; 92, 1) verfaſste und seinem Son Methusalah übergebene Schrift oder Reihe von Schriften, worin (10, 1 ff.; 32, 6; 81, 6; 89, 6) die im samarit. Pentateuch noch erhaltene Chronologie der Urgeschichten zu Grund gelegt ist. Auf Grund der Traumvision 90, 9—18 nach deren warscheinlichster Deutung (Dillm., Ew., Köstl., Schür.) wird als seine Abfassungszeit die Regierung des Joh. Hyrkanos zu bestimmen sein (wozu auch Eupolemos bei Euseb. pr. ev. 9, 17, 8 f. stimmt), nicht erst die Zeit des Alexander Jannäus (Hilg.), auf welchen nichts hinweist, noch weniger die Zeit des Bar Kokba-Krieges 132 n. Chr. (Volckm.), aber auch nicht die des Judas Macc. vor 160 (Lücke, Lang., Schod.) in deren Verhältnisse und Lebensfragen weder die Polemik, noch die Gnosis der Schrift hineinpaſst. Die Zugehörigkeit der Traumvision C. 83—90 zu dieser Schrift ist zwar (von Sief., Tid.) bestritten worden, aber mit unzureichenden Gründen, und vielmehr stimmt dieselbe in Ausdrücken und Aussagen (in 83, 8. 10; 84, 1. 4. 6; 86, 2 ff.; 88, 1 ff.; 89, 1. 40. 58. 62; 90, 17. 20. 24 f. 26 f.) sehr wol mit der übrigen Schrift (s. auch Köstl. 257 f.). Dagegen dürfte die Wochenapokalypse C. 93. 91, 12 ff., in welcher neben vielen Übereinstimmungen mit der übrigen Schrift auch (93, 2. 8. 10) Berürungen mit C. 37—71 und stärkere eschatol. Abweichungen (Dillm., Hen., S. XXXVII f.) sich finden, vom Redaktor (wie 1, 1 f. u. a.). Wenn nicht eingelegt, so doch überarbeitet sein. Für die Ansicht (Ew.), daſs die ganze erste Schrift aus 2 besonderen Schriften zusammengesetzt sei, läſst sich zwar manches sagen, aber ein eigentlicher Beweis dafür nicht füren. 2) Der schönste Teil des Buches, die Bilderreden C. 37—71 (mit Ausschluſs der Noah-Fragmente), mit eigener Überschrift, erweisen sich durch ihre eigentümlichen Ausdrücke, ihre hohe Lehre vom Messias und Himmelreich, ihre angelol., satanalog. und eschatologischen Vorstellungen, ihre Hervorhebung der Prädestination und Präexistenz, ihre Polemik gegen die Könige und Machthaber, ihre innigere Anlehnung an das B. Daniel, und durch die Zugrundlegung der bei den LXX vertretenen Chronologie der Urgeschichte als eine Schrift für sich (Ew. S. 21 ff.; Köstl. 265 ff.), in welcher die Besprechung der physik. Geheimnisse (41, 3 ff.; 43, 1 ff.; 59, 1—3) zwar nicht ganz fehlte, aber die Enthüllungen der Geheimnisse der übersinnlichen und künftigen Welt, des mess. Reichs und Gerichtes, der ewigen Seligkeit und Verdammnis die Hauptsache sind. Sie ist nicht ganz vollständig erhalten: nach 39, 3 f. (Ew. 18) scheint vor C. 38 etwas zu fehlen, und warscheinlich gehörte dahin auch die jetzt als C. 17—19 stehende erste Reisebeschreibung (Köstl. 277 f.), welche als Doublette zu C. 21—36 dort störend ist, auch von der letzteren mehrfach abweicht und sich mit besonderer Vorliebe an das B. Ijob anschlieſst. Wegen ihrer hohen mess. Begeisterung und der Bedrohung der Könige und Machthaber wollte man sie zwar noch der ersten Zeit der hasmonäischen Kämpfe zuschreiben um oder nach 160 v. Chr. (Ew., Lang.), aber da sich darin Bekanntschaft mit der unter Nr. 1 besprochenen Henochschrift (54, 5; 55, 4; 64, 2; 69, 27 f.) zeigt, und da mit den „den Namen des Herrn der Geister verleugnenden“ Königen und Mächtigen jedenfalls auch, wenn nicht vorzugsweise (46, 8; 48, 10) jüdische Könige und Groſse gemeint sein müssen (Köstl. 268 ff.), so wird man vielmehr den Ursprung dieser (öfters an das B. der Weisheit erinnernden) Schrift in den Zeiten des gesunkenen Hasmonäertums und in den Kreisen des antisadducäischen,

hasidäischen Judentums zu suchen haben, in welchen auch nach Ausweis der Psalmen Salomons die Gluth der mess. Begeisterung neu aufloderte, und auf welche die Ersetzung des Gog und Magog durch die Parther und Meder (56, 6 ff.) gut passt, am ehesten noch vor 64 v. Chr., da von Römern nirgends etwas angedeutet ist (Köstl., Sieff.). schwerlich erst zu Herodes M. Zeit (Lücke, Schür., Schod.). 3) In die genannten Henochschriften sind (zum teil in recht ungeschickter Weise) Bruchstücke aus einer oder einigen Noahschriften eingearbeitet, in welchen der Held Warnungen und Aufschlüsse über das Flutgericht gibt, aber zugleich, wie Henoch, angelol., dämonolog., eschatolog. und physikalische Geheimnisse enthüllt, welche er im Umgang mit den Engeln erkundet haben will. Mit den Henochbüchern war der Verf. bekannt, besonders mit dem B. der Bilderreden (60, 1. 8; 65, 9; 69, 12, bes. 67, 4 vgl. mit C. 52—55, und Dillm., Hen., S. 200), und scheint dieses sogar ganz in sein Buch aufgenommen zu haben (68, 1); in der Zeitrechnung der Urgeschichten (65, 2; 68, 1) schließt er sich wie die erste Henochschrift an die samarit. Zalen von Gen. 5 an. Die Stoffe der von ihm enthüllten Lehren gehören einer jüngeren Stufe der jüd. Gnosis oder Kabbala an (s. auch ZDMG. XXXI, 231 ff.). Außer C. 39, 1. 2[a]; 54, 7—55, 2. C. 60. 65, 1—69, 25 gehören zu diesen Fragmenten warscheinlich auch C. 6, 3—8; 8, 1—3; 9, 7 und teilweise 10, 1. 11; wenigstens nennen die beiden Henochschriften sonst keinen Semjâzâ und Namen anderer gefallener Engel, sondern nur Azazel; vielleicht auch C. 20, wenn dieses nicht sonst woher interpolirt ist. Anhaltspunkte zur genaueren Bestimmung der Abfassungszeit liegen darin nicht vor, da die Stelle 67, 8 ff. über die Thermen eine solche nicht bietet (s. ZDMG. XXXI, 238 ff.), und die Beziehung derselben auf die campanischen Bäder (Hilg.) höchst willkürlich ist. Nur so viel ist sicher (Dillm., Hen., S. L), dass dieselbe vor der des B. Jubil. und des 4 Esr. anzusetzen ist. — Möglicherweise hat auch der eine der beiden Anhänge, C. 106 f., zu den im Noahbuch aufgenommenen Henochschriften gehört; er zeigt in 106, 3. 19; 107, 1 Bekanntschaft mit dem ersten Henochbuch, und stellt sich übrigens durch 106, 7 (vgl. 65, 2; 66, 3) und 106, 2. 10 (Rosenblüte, wie 82, 16) zum Noahbuch. — Der zweite Anhang, C. 108, eine kleine Henochschrift, ist eine von den beiden Haupt-Henoch-Büchern abweichende und warscheinlich essenische Beigabe (Dillm. S. XL; Köstl. 384 f.). — Dass das ganze Buch (Hofm., Philip.) oder große Teile desselben, wie bes. C. 37—72 (Weiße, Bern., Drum.) christlichen oder christlich-gnostischen (Hilg., Tidem.) Ursprungs seien, erweist sich bei näherer Untersuchung als grundlos (s. Dillm., zuletzt Schür. 534 f., Schod. 56 ff.); höchstens sind einzelne christliche Interpolationen darin (z. B. 90, 38; 105, 2). Auch von spezifisch-essenischen Lehren findet sich, außer C. 108, nichts oder nicht genug im Buch (s. Dillm. S. LIII), um die Vermutung, dass das ganze Buch (Jellinek, ZDMG. VII, 249) oder doch C. 17 bis 19. 37—71. 106 f. (Sieff.) oder C. 83—91 (Tidem. 284 ff.) aus essenischen Kreisen stamme, warscheinlich zu machen. One Zweifel ist Palästina das Vaterland der Henoch-Noah-Schriften, und sind dieselben ursprünglich nicht in griech. (Volckm., Phil.), sondern in hebr. (aram.) Sprache (Dillm. S. LI; Halévy a. a. O.) geschrieben; sogar die Bilderreden, von denen man noch am ehesten griechische Grundsprache (Köstl. 376) vermuten könnte, enthalten eine Anzal solcher Stellen, welche nur durch Rückübersetzung ins Hebräische verstanden oder verbessert (Hal.) werden können. Bei den Juden selbst sind zwar diese Schriften, wie so viele andere, bald verloren oder beseitigt worden, aber Bruchstücke daraus an Namen, Sagen, Lehren und Vorstellungen haben sich noch lange forterhalten (Jell. a. a. O., auch Bet ha Midrasch II, 114 ff., III, 155 ff.). — Wider die von Gebhardt vorgetragenen Zweifel an der Verlässlichkeit des äth. Textes s. Dillm. S. LIX ff. und Schodde S. 9 ff.

4) Die Ἀνάληψις Μωϋσέως Assumptio Mosis, auch Ascensio Mosis genannt. Sie kannte man bisher nur aus Orig. d. princ. 3, 2, 1, wo es heißt, daß die Anspielung in Br. Judae 9 auf den Streit des Erzengels Michael mit dem Satan über den Leichnam Mose's aus ihr genommen sei, und aus Nachrichten anderer KV., wie Clemens Al., Didymus u. A. (Fabr.[2] I. 839 ff). Neuer-

dings aber ist der erste Teil dieser Schrift in altlateinischer Übersetzung, in einem Cod. rescriptus der Ambrosiana in Mailand, von Ceriani aufgefunden und (in Monum. sacr. et prof. I, 1) 1861 bekannt gemacht, seitdem mehrmals bearbeitet und herausgegeben von Hilgenfeld (Nov. Test. extr. can. I. 1866, mit griech. Rückübersetzung in Z. f. wiss. Theolog. 1868 Bd. XI und im Mess. Jud. S. 435 ff., sowie in Clementis Rom. epistulae 1876), Volckmar (Mose, Prophetie und Himmelfahrt, Leipz. 1867), M. Schmidt und Merx (in Merx Archiv 1868 I. 111 ff.) und Fritzsche S. 700 ff. Außerdem haben über dieselbe gehandelt Ewald (in GGA. 1862 St. 1 und in Gesch. Isr.[3] V, 73 ff.), Langen S. 102 und in Reusch theol. Lit.-Bl. 1871 Nr. 3, F. Philippi (das B. Henoch S. 166 ff.), Wieseler (im Jahrb. f. deutsche Theologie 1868 S. 622 ff.), A. Geiger (jüd. Zeitschr. f. Wiss. u. Leb. 1868 S. 41 ff.), Heidenheim (Vierteljahrsschrift f. theol. Forsch. Bd. 4. 1869), Colani u. Carrière (in Revue de Theol. 1868. 2 livr.), Rönsch (in Z. f. wiss. Theol. 1868. 1869. 1871), Schürer S. 536 ff. — Im 120. Jahre seines Lebens, 2500 nach der Schöpfung, vor seinem Ende, bei seinem Abschied von Josua, übergab Mose dem Josua, wie die anderen, so auch diese Schrift und eröffnete ihm weissagend den Verlauf der Geschichte Israels vom Einzug in Kanaan an bis zur Errichtung des Mess. Reichs Cp. 1—10, beschwichtigte den an seiner Kraft verzagenden Josua und gab ihm Ermahnungen Cp. 11 f. Der Schluss oder 2. Teil, worin über seine Aufnahme gehandelt gewesen sein muss, fehlt. — In seiner apokal. Überschau zeichnet der Verf. Cp. 5 f. deutlich die Hasmonäer von Joh. Hyrcanus an als unrechtmäßige Priester (Sklaven von Sklaven geboren) und Könige, und die verkehrten (sadduc.) Schriftgelehrten in ihrem Dienst, dann den Tyrannen Herodes mit 34 Regierungsjahren, sagt von dessen Söhnen, dass sie kürzer herrschen und unter ihnen der mächtige König des Abendlands (Augustus durch Quintil. Varus) in ihr Land komme, einen Teil des Tempels durch Feuer zerstöre und Juden kreuzige. Darnach wird „das Ende der Zeiten eintreten" (Cp. 7 a. A.). Hienach scheint die Schrift um die Zeit des oder bald nach dem Varuskrieg a. 4 n. Ch. (Wies., Ew., Schür.) geschrieben, jedenfalls kann der Verf. das Ende des Her. Philippus und Antipas, die länger als Herod. M. herrschten, nicht mehr erlebt haben. Da indessen die Errichtung des mess. Reichs erst Cp. 10 gezeichnet und in Cp. 7—9 noch ausführliche, aber durch mehrere Textlücken zum Teil dunkle Beschreibungen der Drangsale und der Beschaffenheit der Leute der Endzeit folgen, so wollten Andere hierin eine Fortführung der Geschichte über die Zeit des Varus herunter finden, und indem sie die nur theilweise noch lesbaren Zahlen der Zeitberechnung der letzten Zeiten Cp. 7, jeder auf seine Weise, ergänzten und erklärten, die Jare 44—45 (Hilg.) oder 54—64 (Schmidt, Merx, Fritzsche) oder bald nach 70 (Lang., der in Cp. 8 den Tituskrieg geschildert findet; auch Hausrath, NTl. Ztg. III. 280 f.), sogar erst 137/8 (Volckm., Colani, Keim, Jes. Naz. II. 591) oder des 2. Jahrh. n. Ch. (Phil.) als Abfassungszeit bestimmen. Aber der Aufbau auf die verstümmelten Zalen ist völlig unsicher, und die Beschreibungen Cp. 7—9 erklären sich ohne große Schwierigkeiten aus der Zeit des Varuskrieges und der Verfolgung der Zeloten a. 4—6 n. Ch. Der Verf. verwirst ebenso entschieden, wie die Hasmonäer mit den Sadducäern und die Herodier, so auch Cp. 7 die Pharisäer, und bekundet sich damit selbst als einen Mann der Zelotenpartei, welche in der Zeit nach Archelaus Tod mit Judas von Gamala öffentlich hervorzutreten anfing. Einen Messias stellt er nicht in Aussicht. Die altlat. Übersetzung des Buchs ist aus dem Griech. gemacht; hebr. aram. Ursprache desselben ist warscheinlich, aber bis jetzt nicht sicher zu erweisen.

5) Das vierte Buch Esra nach der Zählung der Esra-Bücher in der lat. Kirche (anders in den griech. und oriental. Kirchen), ursprünglich *Ἔσδρας ὁ Προφήτης*, weiterhin auch die Prophetie oder Apokalypse des Esra genannt (s. Hilg., Mess. Jud. p. XVIII sq.) Der griech. Urtext ist (ausgenommen ein paar winzige Fragmente) verloren; ihn ersetzen eine lat. und vier orient. Versionen. Der lat. Text, in der Vulgata-Ausgabe hinter dem N. T. oft gedruckt, sehr verderbt, ist von Sabatier (Bibl. lat. vers. ant. III. 1068 sq.) nach Cod. Sangerman-

ensis einigermaßen verbessert, neuerdings nach Mss. gründlich revidirt und neu heraus gegeben von Volckmar (Handb. der Einl. in die Apokr. Bd. 2: das 4. B. Esra, Tüb. 1863), von Hilg. und von Fritzs. a. a. O. Auch das große Stück, welches zwischen Cp. 7, 35 u. 36 infolge der Ausreißung eines Blattes im Cod. Sang. und in sämtlichen von ihm abhängigen Mss. und Drucken bis dahin fehlte, ist jetzt in einer trefflichen alten Handschrift zu Amiens von R. Bensly (the missing fragment of the Lat. transl. of the IV B. of Esra, Cambr. 1875, 4⁰) entdeckt und zu sammen mit vielen Textverbesserungen zum übrigen Buch bekannt gemacht. Die syr. Version ist von Ceriani lateinisch (1866 in Mon. sacr. I, 2 p. 99 ff.) und syrisch (V, 1, S. 41 ff.) herausgegeben, die äthiopische von R. Laurence (Primi Ezrae libri vers. Aeth., Oxon. 1820) nach einer guten Handschrift mit sehr fehlerhafter engl. u. lat. Übersetzung. Außer diesen 3 besten, sicher aus dem Griech. gemachten Versionen hat man noch eine sehr ungenaue armenische (aus dem Syr.? 1805 zu Venedig in der armen. Bibel gedruckt, und von J. H. Petermann bei Hilgnf. p. 378 ff. lat. übersetzt), und 2 ziemlich freie arabische, deren eine (aus dem Koptischen?) nach einem Bodlejanischen Ms. in engl. Übersetzung des S. Ockley von W. Whiston (Primitive Christianity, Lond. 1711, t. 4), arabisch von Ewald (Abh. der G. G. G. Bd. XI. 1863), deren andere (aus dem Griech.?) in dem arab. Auszug eines Bodlej. Cod. von Ewald (a. a. O.; deutsch von Steiner in der Z. f. wiss. Theol. XI. 396 ff.), vollständig aber nach einem vatikanischen Ms. von Gildemeister (Esrae liber IV Arabice, Bonn. 1877, 4⁰) arab. und lat. herausgegeben ist. Vergleichende Zusammenstellungen dieser (ausgenommen die Texte von Bensly u. Gildem.) Übersetzungen geben Hilgnf. u. Fritzs. a. a. O., Hilgnf. auch eine Rückübersetzung in's Griechische. — Vermittelst der orient. Versionen ist es möglich geworden, das in der Vulg. überlieferte Buch von seinen jüngeren Zusätzen (Cp. 1 f. 15f., welche bei den Orientalen fehlen) und christlichen Interpolationen (z. B. 7, 28 Jesu) zu reinigen, zugleich seine Lücken (namentlich zwischen 7, 35 u. 36) zu ergänzen und so die ursprüngliche Gestalt des B. wieder herzustellen, wonach dasselbe unbedingt als das Werk eines Juden, und zwar aus dem letzten Viertel des 1. christl. Jarh. bezeichnet werden muſs. Die Zerstörung Jerusalems durch die Römer mit ihren Folgen bildet nicht blos den Hintergrund, sondern auch den Anlaſs der Schrift. Von dem Entsetzlichen, was die Juden betroffen, noch ganz niedergeschmettert und der christlichen Einsicht in die Notwendigkeit solchen Ganges der Geschichte verschlossen, will der Verf. vom jüd. Standpunkt aus sein Volk über seine Lage orientiren. Furchtbare Enttäuschung und dumpfe Trostlosigkeit hatte die ergriffen, welche eben noch der Römermacht trotzen und auf ihren Trümmern ein irdisches Judenreich errichten zu können geglaubt hatten. Ist nun alles zu Ende? was ist aus den Verheißungen geworden? hat Leben und Streben nach Gerechtigkeit überhaupt noch Wert? ist nicht Israel, wenn es sich auch versündigt hat, noch immer das erwählte Volk und unvergleichlich besser als die Heiden? Wie kann der gerechte Gott sein eigenes Volk so furchtbar strafen, den Heiden aber Glück, Sieg und Herrschaft geben? Wie ist namentlich die eiserne Weltherrschaft der Römer in den göttlichen Weltplan einzufügen, da doch Daniel von ihr nichts gemeldet hat? Derartige schwere Fragen, welche seinen und seiner Volksgenossen Geist drückten, will er beantworten, und aus der Art, wie er sie beantwortet, zeigt sich deutlich, daſs man der alten Wahnhoffung noch nicht entsagt hatte. Ein gründlicher Rachedurst gegen die Römer lebte in den Gemüthern, mit ängstlicher Spannung blickte man nach Zeichen der Auflösung des Römerreichs und dem Nahen des Messiastages aus. In den Pesten, Erdbeben, vulkanischen Ausbrüchen, Städteverschüttungen, Völkerbewegungen, inneren Zerwürfnissen der herrschenden Dynastie glaubte man solche Zeichen der kommenden Wendung zu haben, und im Hinblick auf das Aussterben des Flavischen Kaiserhauses meinte der Verf. im Anschluſs an das Danielsche Buch, den demnächstigen Untergang des röm. Kolosses, zur Ermutigung seiner Volksgenossen, verkündigen zu können. Bezeichnend für den Sinn dieses späten Judentums wählte er zu seinem apokal. Seher den Vater des gesetzlichen Judentums, den Esra, den er ungeschichtlich genug im 30. Jare nach der Zer-

störung Jerusalems durch die Chaldäer eine Reihe von 7 Offenbarungen empfangen läſst. Nachdem dieser Esra betend seine Anliegen Gott vorgetragen, Cp. 3, wird ihm der Engel Uriel geschickt und in 3, durch je siebentägige Fasten unterbrochenen Unterredungen mit diesem (4,1—5, 15; 5,16—6,34; 6,35—9,25) werden ihm auf seine Klagen und Fragen die nötigen Antworten gegeben, die Zeichen des Endes, der Unterschied dieses und des künftigen Weltlaufs, die Erscheinung des Messias, die Auferstehung und das Endgericht, die Zustände der Verdammten und der Seligen, und die übrigen Zukunftsdinge erklärt, dann in 3, vom Engel gedeuteten Schauungen (9, 26—10, 59; 10, 60—12, 39; 12, 40—13, 58) das an der Stelle des zerstörten sich erhebende neue Jerusalem, der römische Adler mit dem Verlauf seiner Herrschaft und seinem Ende, der Messias und sein Reich gezeigt, endlich in der 7. Offenbarung (Cp. 14) Eröffnungen über die Weltdauer gemacht und der Auftrag zur Erneuerung der hl. Bücher erteilt und ausgeführt. — Das ganze Buch ist in wortreichem rhetorisirendem Stil, zwar durchweg hebraisirend, aber darum nicht in hebr. (Ewald, Gesch.[3] VII, 69), sondern griech. (Volckm. 325 ff.) Sprache, u. jedenfalls nicht im Geist und Bereich des alexandr., sondern des paläst. Judentums geschrieben, sei es in Palästina selbst (Langen, Jud. i. Pal., 122 ff.), oder in Babylon, d. i. Rom (Ewald, Volkm.) oder sonst wo. Die schon in der Einkleidung gemachte, durchs ganze B. hindurchgehende Voraussetzung des zerstörten Jerusalems und die Abwesenheit jeder Rücksichtnahme auf den Tempeldienst weist mit Sicherheit auf die Zeit nach dem J. 70 als Abfassungszeit hin. Innere Zeichen, z. B. die Lehre von der Sünde, die starke Hervorhebung des Sündenfalls und des adamitischen Bösen in der Menschheit, die scharfe Entgegensetzung des jetzigen und künftigen Weltlaufs, vielleicht auch Anklänge an NTl. Schriften (Langen 136 ff.) beweisen, daſs das Christentum schon eine Zeit lang in der Welt gelebt und auch das Judentum wider dessen Willen beeinfluſst hat. Die Stelle 6, 7—9 spricht nicht für eine frühere Zeit, selbst wenn Edom die Herodier, und nicht, wie viel warscheinlicher, Rom bezeichnete. Die genauere Bestimmung der Abfassungszeit ergibt sich nicht aus der unklaren Eröffnung über die 12 Perioden der Weltzeit (14, 11 ff.), sondern aus dem Adlergesicht. So schwierig auch dessen Deutung im Einzelnen ist, so steht doch so viel fest, daſs der 2. Flügel Augustus, die 3 Häupter die 3 Flavier sind (Corrodi, Lücke[1], Gfrörer, Volckm., Ew., Wieseler, Lang., Schür.). Die frühere (von Laurence und van der Ulis, Lücke[2] vorgetragene) Erklärung des Adlergesichts aus der röm. Geschichte von Romulus bis Cäsar, so wie die (Hilgenfeld'sche) Deutung der 12 Schwingen und 8 Federn auf ptolem. oder seleucid. Herrscher und der 3 Häupter auf Cäsar, Antonius, Oktavian können (s. Schürer 557 ff.) als beseitigt gelten. Auch die Annahme (von Gutschmid in Z. f. wiss. Th., 1860, S. 1 ff., und Le Hir in Etudes Bibliq. 1869, I. 139 ff.), das Buch selbst stamme aus dem Jar 31 v. Ch. (Gutschm.), oder dem letzten Viertel des 1. Jarh. n. Ch. (Le Hir), das Adlergesicht aber sei eine jüd. oder christl. Interpolation aus dem J. 218 n. Ch. u. die 3 Häupter seien Septimius Severus, Caracalla und Geta, zerreiſst eng zusammengehöriges und schieſst weit übers Ziel hinaus, da im 3. Jarh. den Juden der Sinn für solche apokal. Träumereien vergangen war, die Christen aber anders geschrieben hätten. Freilich ist es bei der Corrodi'schen Deutung bis jetzt nicht gelungen, von Cäsar an bis Vespasian die 12 Flügel und 8 Gegenfedern nachzuweisen. Denn wenn man unter den 12 Flügeln die 6 Julier, dann Galba, Otho, Vitellius, Vindex, Nymphidius, Piso versteht, so muſs man entweder die 8 Unter- oder Gegenfedern auf obscure Feldherren oder Prätendenten, oder (Gfrörer, Wieseler in Stud. u. Krit. 1870, 272 ff.) auf die Herodier von Antipater bis Agrippa II. und Berenice deuten, was beides seine eigent. Schwierigkeiten, auch im Texte selbst, hat. Verzweifelt ist auch die Ausflucht (Langen 134), die Zahlen 12 u. 8 seien nicht genau zu nehmen, und unannehmbar Ewalds (Gesch.[3] VII, 76 ff.) Deutung wegen innerer Widersprüche und Textvergewaltigungen. Unter diesen Umständen scheint sich die sinnreiche Hypothese Volckmars zu empfehlen, wornach Flügel und Federn nicht einzeln, sondern parweise in Betracht kämen, also blos

6 Flügelpare (die Julier), 3 Nebenfedern (Galba, Otho, Vitellius), 3 Häupter (Vesp., Tit., Domitian) und 1 Nebenfeder (Nerva) zu berechnen wären, aber auch diese Deutung hat an 12, 14. 20, wo die 12 Flügel und 8 Federn ausdrücklich als 12 und 8 Könige erklärt werden, eine Schwierigkeit, die man nur durch Annahme jüngerer Textänderungen beseitigen könnte. Wie dem auch sei, aus dem Schluss des Gesichtes 11, 31—12, 3 und der Deutung desselben 12, 22—30 ist klar, dass Vespasians und Titus Ende hinter dem Verf. liegen und das Ende Domitians wenigstens in der Vision selbst (11, 35 f.) erst vom Auftreten des Messias erwartet wird, wogegen nach der Deutung (12, 28 f.) möglich wäre, dass auch die Ermordung Domitians und der Antritt Nervas schon erlebt war. Demnach ist die Abfassung unter Domitian (Gfrör., Wies., Schür.), minder warscheinlich unter Nerva (Volckm., Lang., Renan in Revue des deux mondes, Mars 1875) zu setzen. Über den theol. Gehalt des Buchs s. Wieseler a. a. O. 291 ff.

6) Dieses jüd. Buch wurde in der alten Kirche als eine Esraprophetie wirklich angenommen und gebraucht, z. B. von Clem. Al., Ambrosius u. A. (Hilgf. Mess. Iud. p. LXIX sq.), wofür ja auch die mancherlei Übersetzungen zeugen, freilich für den christlichen Gebrauch durch allerlei Änderungen und Zusätze (in der einen Kirche mehr, in der anderen weniger) zurechtgemacht. In der Vulg. ist es außerdem vorn und hinten mit je einem größeren Zusatz vermehrt, welche aber erst seit der Druckausgabe i. J. 1462 enger damit verbunden, dagegen in den meisten Mss. noch als besondere Esrabücher davon unterschieden sind, der eine Cp. 1 f., jedenfalls christlicher Abkunft, mit dem Zweck, die Verwerfung des Christo widerstrebenden Judentums einzuschärfen, der andere Cp. 15 f. nach Ewald (Jarb. bibl. Wiss, X. 222 ff.; Gesch.[3] VII. 82 f.) Bruchstück einer selbständigen proph. Schrift vor Trajans Tod von einem ägypt. Juden geschrieben, um über die schwere Bedrängung des Gottesvolks zu klagen und die damaligen Weltstürme als Anfang des letzten Gerichts zu deuten, nach Gutschm., Volckm., Hilgnf. (wegen 15, 28—33) in der Märtyrerzeit a. 260—268 zur Ermunterung der Christen, sei es als besondere Schrift (Volckm.), sei es als ausdeutende Fortsetzung zur Esra-Apokalypse (Gutschm., Hilgnf.) verfasst. Und wärend Einige (Hilgnf., Fritzs.) Cp. 15 f. mit Cp. 1 f. ursprünglich zusammengehörend erachten, dringen Andere (Ew., Gutsch., Volckm.) auf Unterscheidung beider, und setzen Cp. 1 f. c. 201 n. Ch. nach Ägypten (Gutsch.) oder c. 160 (Volckm.). Aber sichere Beweise zur Bestimmung der Zeit liegen nicht vor. Übersetzungen aus dem Griechischen sind beide Stücke (Hilgnf.), gewiss wenigstens das zweite.

7) Ein sehr später, wertloser, von Tischendorf Apocal. apocr., Lips. 1866, p. 24—33 nach einem Pariser Ms. herausgegebener *Λόγος καὶ ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου προφήτου Ἐσδρὰμ καὶ ἀγαπητοῦ τοῦ θεοῦ* will die Unerbittlichkeit des künftigen Gerichtes Gottes über die Sünder und die mannigfaltigen Strafzustände derselben im Jenseits einschärfen. — Über einige noch geringere Lucubrationen, die mit Esras Namen verbrämt sind, s. Lücke[2] 150 und Tischendorf in den Stud. u. Krit. 1851, Heft 2.

8) Eng verwandt der Esraprophetie ist die Apokalypse des Baruch, aus einem syr. Ms. der Ambrosiana in Mailand von Ceriani (Mon. sacr. I, 2, p. 73 sq.) in lat. Übersetzung 1866 (darnach bei Fritzs. S. 654—699), und 1871 (ebendort V, 2 S. 113 ff.) syrisch herausgegeben. Über sie handelten Ewald in G.G.A. 1867 S. 1706 ff. und Gesch.[3] VII. 83 ff., Langen, de apoc. Baruch commentat. Frib.1867, 4°, Hilgenfeld, Mess. Jud. p. LXIII sq., Fritzsche, p. XXX f., Schürer 542 ff., Renan im Journ. des Savants 1877, p. 222 sq., Kneucker, Das B. Baruch, Leipz. 1879, S. 190 ff. Im 25. Jare des Jekonja wird durch ein Gotteswort dem Baruch die bevorstehende Zerstörung Jerusalems angekündigt und Tags darauf, nachdem Engel die Tempelgeräte in Sicherheit gebracht und die Mauern der Stadt eingerissen haben, den Chaldäern der Eintritt in die Stadt zur Zerstörung eröffnet, Cp. 1—8. Nach 7tägigem Fasten erhält B. Befehl von Gott, er solle, wärend Jeremja die Exulanten nach Babel begleite, zum Empfang von Offenbarungen auf den Trümmern Jerusalems zurückbleiben, Cp. 9—12. Nach 7tägigem Fasten bekommt B. durch eine Gottesstimme vom Himmel Auf-

klärungen über die künftige Bestrafung der jetzt glücklichen Heiden, die endliche Vergeltung an Gute und Böse und die Beschleunigung des Endes Cp. 13—20. Nach weiterem 7tägigem Fasten wird ihm auf sein Gebet durch die himmlische Stimme die Ordnung der Zeiten geoffenbart: Die Erlösung ist nahe zu kommen, wenn die Drangsale am größten sind; in 12 Teile zerfällt diese Zeit der Drangsale, jeder Teil mit besonderer Plage (Cp. 27 f.); sie betreffen die ganze Erde; darnach wird der Messias geoffenbart, und errichtet dieser das irdische Reich mit herrlichen Freuden; bei seiner (2.) Widerkehr ist Auferstehung und jüngstes Gericht. In einer Ansprache an seine Landsleute sagt ihnen B., dass nach der jetzigen Zerstörung Jerusalems noch einmal eine solche folgen werde und dieser Zustand eine Zeitlang dauere bis zum Beginn der Verherrlichung, Cp. 21—34. Nun kommen Visionen, die erste von einem Wald, welcher durch einen Weinstock und eine unter diesem hervorbrechende Quelle unterwült und zerstört wird, gedeutet auf die Weltreiche, 4 an Zal, deren letztes das schlimmste, aber dieses und sein letzter Fürst (die letzte große Ceder des Waldes) wird durch den Messias beseitigt, Cp. 35—46. Nach 7tägigem Fasten und einem Gebet erhält B. auf seine Fragen neue Aufschlüsse über die Art des Auferstehungsleibs und das Endschicksal der Seligen und Verdammten, und dann in einer Vision von der Wolke aus dem Meer, und die alternirend hellen und dunkeln Wasser, welche sie 12mal ergießt, wird ihm die ganze Geschichte von Adam bis zum Ende nach ihren abwechselnd erfreulichen oder unerfreulichen Perioden gezeichnet, die 11. dunklen Wasser als die Zeit des Baruch, die 12. hellen die Zeit des nachexilischen Jerusalems, dann aber kommen noch einmal gesteigert dunkle Wasser, die letzten, die Zeit größter Drangsal und Verwirrung auf der Erde, und noch einmal gesteigert helle, die letzten, die Zeit des Gesalbten Gottes, der Gericht hält über die Völker, den Thron seines Reichs auf immer aufrichtet und aller Trübsal ein Ende macht, samt Bekehrung derjenigen Völker, die Israel nicht zertreten haben, paradisischem Frieden und Segen. Eine Anweisung, seinem Volk letzte Ermahnungen zu geben und dann nach 40 Tagen auf einem Berg sich zur Hinwegname bis zur Ankunft des Messias bereit zu halten, beschließt diesen Abschnitt Cp. 47—76. Nach den Abschiedsermanungen an seine Leute schreibt er auf deren Wunsch Schreiben mit Ermahnungen an die Verbannten, sowol der $2^1/_2$ Stämme im bab., als der $9^1/_2$ im ass. Exil. Aber nur das letztere, worin er sie von dem letzten Geschick Jerusalems benachrichtigt, das künftige Gericht über ihre Dränger und ihre Erlösung ihnen ankündigt, sie zur Buße und Treue gegen Gott und sein Gesetz ermant, wird mitgeteilt Cp. 78—86, und seine Übersendung durch einen Adler berichtet, Cp. 87. Damit schließt das B., one die Wegname des B. ausdrücklich zu melden. — Die Ähnlichkeit des B. mit 4 Esr. springt für jeden Leser in die Augen, und ist allgemein zugestanden: derselbe Anlass (die durch die Römer angerichtete Verwüstung, vgl. nam. 32, 2—4), Zweck (den Glauben an die Nähe des mess. Reichs und Gerichts zu stützen), Geist (Erwälungsstolz und Fleischlichkeit der Hoffnung), Inhalt (Lösung der durch die Lage an die Hand gegebenen mancherlei Rätsel, Besprechung der eschatolog. Geheimnisse, ihrer Zeitfolge und Dauer u. s. w. bis hinaus auf die Einzelheiten, worüber Langen S. 6 ff.), ähnliche Anlage (7 Abschnitte, teils durch 7tägiges Fasten vorbereitete Offenbarungen, teils Visionen zur genaueren Darstellung des Gangs der Dinge), derselbe rednerische, geblümte und profuse Styl, selbst dieselbe auf Bekanntschaft mit christl. Schriften (bes. Apokal. Joh.) ruhende Färbung der Gedanken und Ausdrücke. Wenn auch nicht Identität (Ewald, Gesch.[3] VII. 83 f.), so doch Benutzung des einen Verf. durch den andern ist demnach unzweifelhaft, und zwar spricht alles für die Priorität des 4. Esr. (Ew., Lang., Hilgnf., Wies., Ren.). Beim Verf. des 4. Esr. ist die Stimmung trostloser, das Ringen nach Aufschluss und Beruhigung tiefer, unmittelbarer und gewaltiger, weil die Eindrücke der furchtbaren Ereignisse noch frischer sind, eben darum auch die Darstellung bei aller Redseligkeit noch packender, der Bilderkreis, nam. in den Visionen, treffender und origineller, die Weissagung zuversichtlicher und bestimmter, während der Verf. des Bar. ruhiger über die Zustände der Gegenwart spricht, auch es ihm offenbar schwer fiel, das alte

Thema in neuer Weise zu behandeln (daher die gesuchten, unnatürlichen Bilder in den Visionen), und bei ihm die schulmäßige Erörterung rein theoretischer Fragen und Systematisirung der eschatol. Erwartung noch stärker als in Esr. sich geltend macht, sogar im Einzelnen allerlei Kennzeichen jüngerer Zeit hervortreten, z. B. die Anwendung der himmlischen Stimme (Bath Qôl) 13, 1. 22, 1. Die Meinung (Schür.), B. Esra, weil kunstvoller, gereifter, abgeklärter, sei darum auch jünger, ruht auf einem höchst bedenklichen krit. Grundsatz, vermöge dessen man z. B. auch die Priorität des Barnabasbriefes vor dem Hebräerbrief folgern könnte. Ist aber Baruch jünger als Esra, so kann seine Abfassung nicht bald nach dem J. 70 (Fritzſ., Schür.) oder in's J. 72 (Hilgnf.), nicht einmal unter Domitian (Ew.), sondern erst unter Trajan (Lang., Wies., Ren.) gesetzt werden, als die im Esr. eröffneten Erwartungen sich wider als trügerisch erwiesen hatten, nicht erst unter Hadrian, weil (s. Lang. p. 5 f.) nach Hadrians Maßregeln die Träumereien von einem neuen Jerusalem definitiv beseitigt wurden, und weil die chiliastische Erwartung vom Weinstock mit 1000 Reben u. s. w. (29, 5) schon dem Papias zugekommen war. Eine genauere Datirung könnte man aus 28, 2 (mensura autem et supputatio temporis illius erunt duae partes hebdomades septem hebdomadarum) ableiten. Nur ist leider in der syr. Übersetzung der Sinn nicht klar genug. Denn wenn auch die Meinung sicher nicht ist, die letzte Drangsalszeit werde $^2/_3$ von 47, d. i. c. 33 J. (Ew.) oder $^2/_7$ von 7 Wochen, d. i. 14 Jare (Hlgnf.) dauern, so könnte der Satz doch besagen, entweder dass je 2 (der genannten 12) Teile der Trübsalszeit je eine Woche von den 7 (Danielschen) Wochen, also 12 Teile 42 Jare betragen, oder aber dass die gesamten 12 Teile Trübsalszeit die 2 (letzten) der 7 (Danielschen) Jarwochen einnehmen. Wenn man dann den Anfang der Trübsalszeit oder der 7 Wochen auf das J. 70 oder 66 ansetzt, kommt man von hier aus auf verschiedene Zeitbestimmungen, immer aber in die Regierung Trajans. — Ins Syrische übersetzt ist das Buch jedenfalls aus dem Griechischen (Langen 8 f.), und wie vom 4. Esr., so wird das auch vom Bar. die Grundsprache sein. Der Ort der Abfassung ist nicht zu bestimmen; sicher ist nur, dass der Verf. dem rechtgläubigen (paläst.) Judentum zugehörte. — Dass das Buch ursprünglich auch den Brief an die $2^1/_2$ Stämme (77, 19) und einen Bericht über Baruchs Hinwegname (vgl. 76, 2) enthalten haben werde (Schür. 546), ist möglich (vgl. den Schluss des 4. Esr. in der Vulg. mit den orient. Versionen), aber undenkbar ist es auch nicht, dass der Verf. die Andeutung 76, 2 für genügend erachtete und in 77, 19 auf das apokr. B. Baruch verweisen wollte (Fritzsche, exeg. Handb. zu den Apokr. I. 175; Kneuck. 194); wenigstens dürfte für seine Bekanntschaft mit diesem außer Anderem seine Rechnung nach Jaren des Jekonja (Cp. 1, 1) sprechen. Über die Lehre des B. s. Langen 12 ff.

In der christl. Kirche wurde die Apok. Baruch, obgleich sie nicht unchristlicher ist als die des Esra, nicht mehr angenommen (woraus wider folgt, dass sie jünger ist). Nur der Schlussteil derselben, der Brief an die $9^1/_2$ Stämme, wurde in die jüngere syr. Bibel (der Monophysiten) aufgenommen. Er ist darum auch schon länger bekannt: er ist im syr. Text schon in der Pariser und in der Londoner Polyglotte gedruckt, verbessert nach nitrischen Mss. von de Lagarde, Libri Vet. Test. apocr. Syr., Lips. 1861 herausgegeben.

9) Ob mit dem in der Synopsis Ps. Athanasii und in der Stichometrie des Nicephorus unter den Apokryphen aufgezälten „pseudepigraphen Baruch“ (Fabr.² I. 1116) die Apokalypse Bar. oder der Brief an die $9^1/_2$ Stämme gemeint ist, ist nicht auszumachen. Man kennt jetzt aber noch ein anderes, ursprünglich griechisches, christliches Baruch-Büchlein, nicht sowol apokalyptisch, als haggadisch, welches äthiopisch von Dillmann in Chrestom. Aethiop., Lips. 1866, p. 1—15 und p. VIII—X, griechisch aber im Menaeum Graecorum, Venet. 1609, und nach einer Handschrift neu von Ceriani (Mon. sacr. V, 1, p. 9 sqq.) 1868 herausgegeben (deutsch übersetzt von Prätorius in Z. f. wiss. Theol. 1872, S. 230 ff., und E. König in Stud. und Krit. 1877, S. 318 ff.) ist, und sowol im Griechischen

als im Äth. den Titel fürt *Τὰ Παραλειπόμενα Ἰερεμίου τοῦ προφήτου*, nur daſs die Abeſſ. ſagen, dieſe Reliqua verborum Jeremiae ſeien im Buche Baruch aufgenommen, und daher dieſelben auch Reliqua verborum Baruch nennen. Es beginnt, wie Apoc. Bar., mit dem Tage vor Jeruſalems Eroberung durch die Chaldäer, berichtet über die Bergung der Tempelgeräte und die Öffnung der Stadt durch die Engel für die Chaldäer, die Fortwanderung Jeremjas nach Babel und das Zurückbleiben Baruchs im verödeten Jeruſalem, den 66järigen Schlaf des Ebedmelech, die Abſendung eines von Baruch gegen Ende des Exils an Jeremja geſchriebenen Briefes durch einen Adler und Jeremjas Antwort auf demſelben Wege, die Rückkehr der bußfertigen Exulanten mit Jeremja nach Jeruſalem, die Entſtehung der Samaritaner und ſchließlich das von Jeremja wegen eines Geſichtes von Chriſtus erlittene Martyrium. Daſs das Büchlein nicht ganz jung iſt, geht daraus hervor, daſs es noch in die abeſſ. Bibel kam, in welcher es zuſammen mit den Jer.- und Bar.-Schriften abgeſchrieben wird. Andererſeits iſt es jünger als Apoc. Bar. (deren Cp. 2. 6. f. 10. 77. 79. 87 darin benützt ſind) und als Asc. Isaiae Cp. 1—5, welche darin nachgeahmt iſt, alſo früheſtens in das 3. Jarh., warſcheinlich aber etwas ſpäter zu ſetzen.

10) Ein *Ἠλίας προφήτης* wird bei Ps. Athan. und Niceph., eine Eliae revelatio et visio in den Apokryphen-Verzeichniſſen bei Cotelier, Patres Apostol. I, p. 197, u. Montfaucon, Bibl. Coislin. p. 194, als altteſtamentliches Apokryphon angefürt; ein apokrypher Elia wird auch Const. Apost. VI, 16 verworfen. Ob dieſe Schrift jüdiſch oder chriſtlich war, iſt bis jetzt nicht auszumachen. Wenn, wie Epiphan. haer. 42 meint, die Stelle Eph. 5, 14 ſich in „Elia" gefunden hätte und dieſer Elia eben dieſes apokryphiſche Buch wäre, ſo müſste es chriſtlich geweſen ſein; doch ſteht er mit dieſer Anſicht allein. Wenn aber, wie Origenes hom. in Matth. 27, 9 annimmt, Paulus das Citat 1 Kor. 2, 9 aus den secretis Eliae genommen hat, was jedoch Hieronymus (ſ. Lücke S. 235) beſtreitet, ſo können wir an ſich ſchon nur an ein jüdiſches Apokryphon denken. — Sonſt wiſſen wir nur von einer in Perſien im geonäiſchen Zeitalter verfaſsten jüdiſchen Apocalypsis Eliae (in Bet-ha Midrasch III, 65 bis 68).

11) Ascensio et visio Isaiae. Von einem *Ἀπόκρυφον* und einem *Ἀναβατικὸν* (auch *Ὅρασις*) *Ἡσαΐου*, das in der alten Kirche geleſen wurde, wuſste man längſt (Fabr.[2] I, 1086 ff.). Im J. 1819 gab Laurence aus einer Handſchr. der Bodleiana (welche einſt Th. Peträus gehört hatte) eine Ascensio Isaiae vatis, Oxon., mit wenig gelungener lat. und engl. Überſetzung heraus: ſie zerfällt in 2 Teile, Cp. 1 bis 5 und 6—11; der 2. Teil fürt den beſonderen Titel Visio Isaiae, wärend der Haupttitel Ascensio für ihn der paſſendere wäre, da nur er, nicht der erſte, von der Auffart Jeſajas handelt. Laurences lat. Überſetzung iſt abgedruckt bei Gfrörer, Proph. Vet., S. 1 ff., und mit neuen Fehlern vermehrt ins Deutſche überſetzt von Jolowicz, Die Himmelfart und Viſion des Jeſ., Leipz. 1854. Über dieſes äth. Pſeudepigraphon handelte Geſenius, Commentar über Jeſ., 1821, I, S. 45 ff.; Lücke[2] S. 274 ff.; Gfrörer, Jahrh. des Heils, I, 65 ff.; II, 422 ff.; Movers in Wetzer und Welte Kirchenlexikon I, 338; Ewald, Geſch. Iſr.[3], VII, 369 ff.; Langen S. 157 ff. Später gab Dillmann das Büchlein nach 3 Handſchriften verbeſſert heraus: Ascensio Isaiae, Aethiopice et Latine, cum proleg. et annot., Lips. 1877. Zwei Bruchſtücke einer lat. Überſetzung (2, 14—3, 13 und 7, 1—19 des Äth.) wurden 1828 von Mai III, 2, p. 208 veröffentlicht und von J. Nitzſch in Theol. Stud. und Krit. 1830, II, 210 ff. erläutert. Eine lat. Überſetzung des 2. Teils Cp. 6—11 (one 11, 2—22) hat aus einem alten Venediger Druck reproduzirt und beſprochen Gieſeler im Göttinger Pfingſtprogramm 1832, 4°. Beide lat. Texte ſind abgedruckt bei Dillm. S. 76 ff. Endlich, kurz nach Dillmanns Ausgabe, teilte O. v. Gebhardt in Z. f. wiſſ. Theolog. XXI. 330 ff. aus einer Pariſer Heiligenlegenden-Handſchr. einen griech. Text *Προφητεία, ἀποκάλυψις καὶ μαρτύριον Ἡσαΐου* mit, welcher als ein mit Zuſätzen vermehrter Auszug aus äth. Cp. 6—11 und 2—5 anzuſehen iſt, aber an mehreren Stellen

(z. B. 8, 12; 9, 5; 10, 16) zur Kritik des äth. Textes sich brauchbar erweist. — Nach Dillmanns Analyse, welche durch den griech. Legendentext lediglich bestätigt wurde, ist das jetzige Buch zusammengesetzt aus 1) einer rein jüdischen Schrift Cp. 2, 1—3, 12; 5, 2—14, enthaltend die Erzälung des Martyriums des Jesaja, welches er auf Anstiften des B(M)alkira, wegen seiner Drohweissagungen gegen Juda und Jerusalem und seines Gesichtes Jes. 6, unter Manasse vermittelst der Holzsäge erlitt; sie war dem Tertullian, Origenes, Ambrosius, vielleicht schon dem Justin M. bekannt und kann sehr wol bereits c. 100 n. Chr. niedergeschrieben sein; 2) der rein christl. Ascensio oder Visio Cp. 6, 1—11, 1. 23—40, wornach Jesaja im 20. Jare des Hizkia in der Verzückung in den 7. Himmel erhoben wurde und hier sowol die Geheimnisse der einzelnen 7 Himmel als auch die künftige Herabfart Christi durch die 7 Himmel auf Erden und bis in die Unterwelt zum Zwecke der Erlösung und seine glorreiche Rückkehr durch dieselben zu schauen bekam; sie entstammt jüdisch-christlichen, gnostisch gerichteten Kreisen, fällt aber noch vor die Ausbildung der einzelnen gnostischen Systeme, also vielleicht noch in die ersten Decennien des 2. Jarh.'s, und wurde später bei den Valentinianern, Archontikern, Hierakiten, auch den Arianern, noch später bei den Priscillianisten, Bogomilen und Katharern beliebt. 3) Beide Schriften wurden weiterhin von christlicher Hand zusammengeklammert, und mit der Einleitung Cap. 1 (one 1, 3. 4ª), wornach Jesaja, als Hizkia in seinem 26. Jare dem Manasse seine und Jesajas Schriften und Ermanungen gab, sein Martyrinm vorausgesagt haben soll, und dem Epilog Cp. 11, 42 f. versehen. Dieses Stück ist zuerst bezeugt im Opus imperf. in Matthaeum (Dillm. p. 65). 4) Erst noch später wurden zu weiterer Motivirung der Hinrichtung Jesajas Cp. 3, 13—5, 1, ein apokalyptisches Gesicht desselben über Christus, die Apostel, die Ausbreitung und einreißende Verderbnis der Kirche, die 1332tägige Herrschaft Berials, die Parusie und das Weltgericht, und 11, 2—22 Genaueres über Christi Geburt von der Jungfrau (doketisch) und sein irdisches Leben bis zur Himmelfart, samt C. 1, 3. 4ª; 5, 15 f.; 11, 41 eingefügt, Bestandteile, welche in der lat. und griech. Version fehlen, aber nicht erst im 3. oder 4. Jarh. (Lücke S. 297), sondern noch in der 2. Hälfte des 2. Jarh.'s geschrieben scheinen, da man noch über die Nähe der Parusie stritt (3, 22), und Zustände und Ansichten vorausgesetzt werden, wie man sie im Pastor Hermae, den Ignatianischen Briefen und Protevangelium Jacobi findet. Bei Cedrenus (Bonn I, 120 f.) wird C. 4, 12 ff. als aus der *Διαθήκη Ἐζεκίου* genommen citirt.

12) Eine Apokalypse oder Prophetie des Zephania wird nicht bloß in den vier öfters genannten Apokryphenverzeichnissen, sondern schon von Clemens Al. (Strom. 5, 11, § 78) erwänt und daraus ein Bruchstück mitgeteilt, worin Zephania, änlich wie Jesaja im *Ἀναβατικόν*, vom Geiste stufenweise durch die Himmel aufwärts gefürt wird, worauf er im fünften Himmel die Engel, welche *κύριοι* heißen, sieht. Hiernach entstammte die Schrift vielleicht denselben Kreisen, wie die Ascensio Isaiae im engeren Sinne. Warscheinlich waren darin auch Weissagungen auf christliche Dinge gegeben.

13) Ein Apokryphon des Jeremja in hebr. Sprache, im Gebrauche bei den Nazaräern, nennt Hieronymus (Fabr.[2] I, 1103 sqq.) als eine Schrift, woraus das Citat Matth. 27, 9 genommen sei. War dies so, so ist, obgleich Hieron. einen solchen Hergang nicht andeutet, doch warscheinlich, daſs diese Schrift jenem Citate zulieb erdichtet worden war. Schon früher nimmt Origenes zu Matth. 27, 9 wenigstens die Möglichkeit an, daſs das Citat alicubi in secretis Jeremiae stehe. In der Tat haben die Abessinier in ihrer Bibel (hinter Thren. und Epist. Jerem.) eine angebliche, ganz kurze Prophetia Jeremiae (gedruckt in Dillmann, Chrestom. Aeth., Lips. 1866, S. VIII f.), ebenso die Kopten in ihrem kopt. Jeremia zwischen Jer. 20, 3 und 4, worin Matth. 27, 9 vorkommt. Nach Andern, z. B. Syncellus, soll die Stelle Eph. 5, 14 (welche sonst auch aus einer Apocal. Eliae abgeleitet wird) aus einem Apokryph on Jeremjas stammen (Fabr.[2] I, 1105).

Über 14) den Habakuk, 15) Ezechiel, 16) Daniel und 17) die [warscheinlich durch Luk. 1, 67 veranlaßte] Apokalypse des Zacharia, Vaters des Johannes, wissen wir bis jetzt nichts näheres. Bei Ps. Ath. und Niceph. werden alle vier, in den beiden andern späteren Verzeichnissen nur Zacharja aufgefürt. Der Habakuk dürfte leicht mit griech. Dan. 14, welches die Überschrift *ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευὶ* fürt, dasselbe Stück sein. Dagegen den Daniel mit griech. Dan. 1 zusammenzustellen, geht deswegen nicht an, weil dieses Stück, wenn es als besonderes gezält ist, unter dem Namen *Σωσάννα* geht und unter diesem Namen sowol von Ps. Athan. als von Niceph. unter den Antilegomenen besonders aufgefürt ist. Auf einen apokr. Ezechiel scheinen auch mehrere bei Clemens Rom., Clemens Al. u. a. dem Ezechiel zugeschriebene, nicht im Kanon stehende Dicta hinzuweisen (s. Fabr.[2] I, 1118 sq.). Dagegen wird die Nennung zweier Bücher Ezechiels bei Josephus ant. 10, 5, 1 anders zu erledigen sein (Ewald, Gesch.[3] IV, 21).

18) Eine Apokalypse Mose's, verschieden vom B. der Jubiläen (s. Nr. 31) und von der Assumptio Mosis (s. Nr. 4) kennen wir nur aus Syncellus, Photius amphil. u. anderen (Fabr.[2] I, 838), welcher angibt, dass Gal. 5, 6; 6, 15 daraus entlehnt sei. Da aber dieser Ausspruch eigentümlich paulinisch ist, so könnte ein Apokryphon, das denselben enthielt, erst nachpaulinisch, also eine spätere christliche Schrift gewesen sein.

19) Ein Lamech-Buch wird in den Verzeichnissen bei Cotelier und Montfaucon aufgefürt, und 20) die gnostischen Sethianer hatten nach Epiph. haer. 39, 5 eine *ἀποκάλυψις Ἀβραάμ, πάσης κακίας ἔμπλεως*, die auch weiter verbreitet gewesen sein muss, wenn sie dieselbe Schrift mit dem *Ἀβραάμ* ist, den Ps. Athan. und Niceph. nennen. — Über die Apokalypse des Adam s. unten Nr. 35. — Ich habe in dieser Übersicht auch einige solche Schriften aufgefürt, welchen der Titel Apokalypse nicht ausdrücklich beigelegt ist, weil es warscheinlich oder wenigstens nicht unmöglich ist, dass sie Weissagungen (auf christliche Dinge) enthielten.

b) Testamente oder Vermächtnisse.

21) Ein *Διαθήκη τῶν Πρωτοπλαστῶν* soll nach Anastasius Sinaita (Fabr.[2] II, 83) die Nachricht gehabt haben, dass Adam am 40. Tage ins Paradies gekommen sei. Sie ist aber nicht sowol für das B. Jubil. (Rönsch, B. Jub. S. 274. 477), wo allerdings diese Angabe steht, sondern eher für einen Abschnitt einer der mannigfaltigen Bearbeitungen der Vita Adami (s. Nr. 35), wo sie auch gestanden haben wird, zu halten.

22) *Αἱ Διαθῆκαι τῶν δώδεκα Πατριαρχῶν*, Testamenta XII Patriarcharum, zuerst bei Tertullian und Origenes bezeugt. Der griech. Text wurde von Grabe, Spicilegium, Oxon. 1698, in 2. Aufl. 1714, t. I, p. 145 sqq., darnach von Fabr.[2] I, 519 ff., Gallandi, Vened. 1765, Migne, Patrologia, Ser. Graec. II, 1857, aufs neue nach der Cambridger und Oxforder Handschrift von Sinker, Cambr. 1869, herausgegeben, ist aber einer genaueren kritischen Bearbeitung sehr bedürftig. Über die Testamente handelten: J. Nitzsch, De test. XII patr., Vitenb. 1810; Lücke S. 334 ff.; Kayser in den Straßburger Beiträgen zu den theol. Wissenschaften, Bd. 3, 1851, S. 107 ff.; Vorstman, Disquis. de test. XII patr., Roterod. 1857; Hilgenfeld in Z. f. wiss. Theol. 1858, S. 395 f.; 1871, S. 302 ff.; van Hengel, De Testamenten der 12 Patr., Amsterd. 1860; Langen S. 140 ff.; Ewald, Gesch. Isr.[3], VIII, 363 ff.; Die New-Yorker Presbyterian Review, January 1880, vgl. auch Dorners Christologie; Ritschl, Entst. der altkath. K.; F. Nitzsch, Dogmengesch., I, 109 f. u. a. Die Testamente sind eine judenchristliche Schrift, eingekleidet als Man- und Abschiedsreden der 12 Jacobssöne vor ihrem Tod. Jeder derselben ist darin nach der Eigentümlichkeit seines Wesens (auf Grund der bibl. Erzälungen und neujüdischer Dichtungen) aufgefaßt; jeder eine neue und besondere Seite aus dem gesamten ethischen Leben behandelnd, geben sie ernste, kräftige Manungen und Ratschläge zu einem frommen Wandel. Wie in diesen Paränesen der christl. Geist, wenn auch nur in der

Weise des Jacobusbriefes, überall sich geltend macht, so auch und noch viel entschiedener in den den Vätern in den Mund gelegten Weissagungen auf die Erscheinung Christi, der das Königtum Judas und das Priestertum Levis abschließt und zur Vollendung bringt, des „Lammes Gottes", des „Erlösers der Welt", des „Eingeborenen", auf den „Stern" Christi, seine jungfräuliche Geburt, sein Leiden und seine Auferstehung, auf den großen Heidenapostel Paulus (Benj. 11), auf Taufe und Abendmal, auf die Verwerfung Christi durch Israel, die Herbeiziehung der Heiden, die Zerstörung Jerusalems (Lev. 10. 15 ff.), die Endvollendung des Reiches. Seine Volksgenossen für das Christentum (das „Gesetz Gottes") zu gewinnen, ergibt sich deutlich als der Zweck, welchen dieser von echt paulinischem Eifer für Israel erfüllte, aber mit seiner Neigung und Denkweise noch stark im jüdischen Wesen wurzelnde und in spätjüdischen Büchern (wie Hen., Jubil.) und haggadischen Dichtungen ebenso wie in den neutestamentlichen Schriften heimische Verf. sich vorgesetzt hat. Die Zeit desselben läßt sich nicht ganz sicher bestimmen, da seine Zeitberechnung nach 7 Jubiläen (Lev. 17, wornach Wieseler die 70 Wochen, Gött. 1839, S. 229 das Jar 120 n. Chr. finden wollte) im jetzigen Text zu wenig klar ist. Aber gerade die (freilich von Hilg. bestrittene) Abzweckung seiner Schrift, welche in der Zeit der bittersten Verfeindung der Juden gegen das Christentum und nach Vernichtung aller ihrer Hoffnungen auf nationale Widerherstellung in Palästina (Lev. 17) seit dem Ausgange des Bar-Kokba-Krieges (auf welchen onedem in der Schrift keine Anspielung vorkommt) kaum mehr denkbar ist, läßt die gewönliche Annahme der Abfassung des Buches im letzten Decennium des 1., oder in den ersten Decennien des 2. Jarhunderts (90—110 Ew., 80—120 Lang., 90—130 Sink.) rätlicher erscheinen, als die Annahme des 2. Drittels oder die Mitte des 2. Jarhunderts (Hilgenf., Kays., Vorstm.). Ein geschlossener Lehrbegriff läßt sich in der Schrift nicht nachweisen; echt neutestamentliche Aussagen und Elemente der kathol. Lehre wechseln mit judaistischen Anschauungen. Die Versuche, sie einer bestimmten Schattirung der Judenchristen, z. B. Essenern (J. Nitzsch), Ebioniten (Kays.), Nazaräern (Ritschl[2]) zuzuweisen, werden nicht allen Aussagen gerecht oder füren zur Annahme vieler Interpolationen one kritische Berechtigung. Auch zu einem Pauliner (Ritschl[1], Vorstm.) antijudaistischer Richtung (Hilgenf.) darf man den Verf. nicht wol machen, trotz seiner hohen Anerkennung der Wirksamkeit und der Schriften des Paulus (Benj. 11). Daſs die Schrift nicht Übersetzung, sondern ursprünglich griechisch geschrieben ist, ist seit J. Nitzsch allgemein zugegeben (z. B. Lang. 143 f., Sink. 31 f.); daſs aber gerade in Ägypten (Nitzsch), ist nicht warscheinlich. (Die Notiz einer bodleianischen Handschrift, daſs Chrysostomus dieselbe aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt habe [Fabr. p. 515], hat keinen Wert).

23) Ein Apokryphon τῶν τριῶν Πατριαρχῶν erwänen die Const. Apost. VI, 16. Wir wissen sonst nichts darüber, denken uns aber dasselbe wol am besten als ein dem zuvor beschriebenen änliches Vermächtnis des Abraham, Isaak und Jakob. Daſs in Test. Benj. 10 und Sim. 5 auf dieses Buch der drei Patriarchen angespielt werde, kann ich nicht richtig finden.

24) Ein apokryphisches Testament Jakobs ist im Decretum Gelasii genannt, Fabr.[2] I, 437 und 799.

25) Eine προσευχὴ Ἰωσήφ, Gebet oder Segen Josephs, wird nicht bloß von den vier öfters genannten Verzeichnissen erwänt, sondern schon Origenes und noch viel später Michael Glykas zälten es zu den παῤ Ἑβραίοις gelesenen, also wol jüdischen Apokryphen (Fabr.[2] I, 765. 768; Rönsch B. Jubil. S. 332). Nach diesen Citaten war darin Jakob mit dem Erzengel redend eingefürt; auch nennt sich Jakob selbst darin einen Engel und teilt Offenbarungen mit aus den himmlischen Tafeln, die er gelesen. Nach diesen Proben scheint es schon stark kabbalistisch gefärbt gewesen zu sein. Vielleicht ist in Asc. Jesaiae 4, 22 unter den „Worten Josephs des Gerechten" diese προσευχὴ Ἰωσήφ zu verstehen (s. Dillmann Asc. Jesaiae p. 69).

26) Ein *Διαθήκη Μωϋσέως* wird in den 4 Verzeichnissen aufgefürt und ist warscheinlich auch in der Catena des Nicephorus I, col. 175 (bei Rönsch, B. Jubil., S. 275) gemeint. Wenn letztere Vermutung richtig ist, müßte es ein anderer Name für das B. der Jubiläen (unter Nr. 31) sein, wie Rönsch S. 480 f. auch mit anderen Gründen zu erweisen sucht. Sonst s. noch unten Nr. 29.

27) Über *Διαθήκη Ἐζεκίου* = Asc. Jes. c. 1—5 s. oben Nr. 11, und Dillmann, Asc. Jes. S. XVIII.

28) Das Testament Adams und Noahs sind Stücke aus einer Vita Adami (s. unten Nr. 35); ein Testament Salomos s. unter den Zauberbüchern. Das Testament Abrahams, handschriftlich auf der Wiener Bibliothek in barbarischem Griechisch (Fabr.[2] I, 417) scheint ein mittelalterliches Erzeugnis zu sein.

c) Andere Bücher von und über Propheten.

29) In den Akten der nicänischen Synode (Fabr.[2] I, 845) wird von der *Ἀνάληψις* unterschieden ein *Βίβλος λόγων μυστικῶν Μωϋσέως*, worin unter anderem Weissagungen auf David und Salomo vorkomen. Was damit gemeint ist, ist zur Zeit nicht auszumachen. Dagegen wird unter dem apocryphus mysticusque codex, den Franc. Zephyrus als Citat eines Ungenannten in der Catena in Pentacheuchum beibringt (Fabr.[2] II, 121), das B. Jubil. und Ascensio Mosis zusammen zu verstehen sein (Rönsch, B. Jubil., S. 481), wie warscheinlich dieselben 2 Schriften auch unter den Apocrypha et Secreta Moysi des Euodius (Epist Augustin. 259) und unter den *Βιβλία ἀπόκρυφα Μωϋσέως* in Const. Apost. 6, 16 gemeint sind (Rönsch a. a. O.). — Übrigens hatten auch noch die späteren Juden eine auf widerholter Umarbeitung älterer Stoffe beruhende Schrift über das Ableben Moses unter dem Namen Petirat Mosche, in zwei sehr von einander abweichenden Recensionen, welche Gilb. Gaulmyn 1627 hebr. und lat., J. A. Fabricius im J. 1714 lateinisch herausgegeben haben (neuerdings bei Gfroerer, Proph. vet. psd. p. 303 sq.); s. weiter darüber Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, S. 146; Jellinek, Bet ha Midrasch, I, 115—129, u. VI, 71—78; Ewald, Gesch.[3], II, 319; Salv. de Benedetti, Vita e Morte di Mose, Pisa 1879.

30) Liber Eldad et Medad wird im Pastor Hermae I, vis. 2, 3 mit derselben Formel angefürt, mit welcher sonst hl. Schriften citirt werden; auch die vier späteren Verzeichnisse rechnen diese Schrift zu den alttest. Pseudepigraphen. Es war wol ein an Num. 11, 26 sich anschließendes Geschichts- oder Weissagungsbuch, oder beides zugleich; ob christlich oder jüdisch, ist nicht klar (s. auch Harnacks Ausg. des Pastor 1877, p. 23 sq.).

III. Bearbeitung geschichtlicher Stoffe und haggadische Dichtung.

Seit man heilige Bücher verehrte, viel las, durchsuchte, erklärte und anwendete, wurde auch auf dem Gebiete der alten Geschichten eine rege Tätigkeit im Widererzälen entwickelt. Die alten Erzälungen konnten zu neuen Zwecken, damit neue Lehren und Warheiten daraus erhellen, neu dargestellt werden; man liebte sie ausfürlicher, oder saftiger und plastischer erzält, durch Hineintragung von Lieblingsvorstellungen der späteren Zeit umgeprägt, reicher ausgeschmückt; dunkle, rätselhafte Andeutungen oder vermeintliche Widersprüche in den alten Büchern reizten zu Vermutungen, Annahmen, Erdichtungen von Tatsachen, die, vielleicht vom ersten Urheber nur als Dichtung aufgestellt, doch von anderen als wirkliche Geschichte geglaubt wurden; oder wurden neue Lehren und Hoffnungen, die man im Umlauf setzen wollte, in konkrete, an alte Erzälungen sich anlehnende Geschichten und Märchen eingekleidet. Diese haggadische Dichtung verkörperte sich teils in der Form der Exegese, teils in selbständigen erzälenden Schriften. Schon in der kanonischen Chronik sind solche Auslegungsschriften (Midraschim) erwänt; in der folgenden Zeit haben wir in der Weish. Sal., im Sirachbuch, griech. Esra, 2 Makk., Tobith, Judith, Henoch, 4 Esra u. s. w. Spuren und Reste solcher

Sagendichtung genug. Aus dem Kreise der hellenistischen Juden wissen wir sogar noch viele Namen und Werke von Schriftstellern des 2. und ersten vorchristl. Jarh.'s, welche sich damit beschäftigten, die alten Geschichten für griechisch gebildete Leser neu auszuschmücken und zu erzälen; z. B. ein Dichter Ezechiel schrieb eine Tragödie (ἐξαγωγή genannt) über die mosaische Geschichte, Theodotus ein Heldengedicht über die Jakobsöne, Eupolemus ein großes Geschichtswerk, den Zeitraum von Abraham bis auf die babylonische Gefangenschaft umfassend; Artapanos in einem Werke über jüdische Geschichte mischte Alttestamentliches, eigene Dichtung, griechische und ägyptische Sagen und Geschichten zusammen (s. über alle diese Ewald, Gesch.[3] II, 127 ff.; Grätz, Gesch. d. Juden, III, 47 ff. und 489 ff.; Schürer S. 642 f.). Josephus sodann benutzte solche späte Bücher als Quellen und fürt manche ihrer Dichtungen als echte Geschichte an, ganz besonders in der Mosegeschichte, aber auch sonst. Spätere jüd. und christl. Schriften wimmeln von solchen eifrig in Umlauf gesetzten, sich von Geschlecht zu Geschlecht vermehrenden und wider verwandelnden Dichtungsstoffen. Auch unter den alttest Pseudepigraphen erscheinen einige zu dieser Gattung zu rechnende Schriften.

31) Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, als τὰ Ἰωβηλαῖα (wenn nicht οἱ Ἰωβηλαῖοι) von Epiphanius, sonst von ihm, Hieronymus u. a., sowie den Byzantinern Syncellus, Cedrenus u. a. als ἡ λεπτὴ Γένεσις, Microgenesis, Leptogenesis citirt, dessen erhaltene griech. und lat. Fragmente bei Fabr.[2] I, 849 sqq.; II, 120 sq., und Rönsch S. 250 ff. gesammelt sind. Vollständig ist es erst neuerdings in einer äthiopischen Übersetzung wider aufgefunden (Ewald in Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, 1844, V, 177 f.) und von Dillmann (in Ewald Jahrb. der bibl. Wiss. II, 230 ff.; III, 1 ff.) in deutscher Übersetzung mit Schlussabhandlung, in äth. Text 1859 (liber Jubilaeorum Aethiopice, Kil.) herausgegeben. Später wurden von Ceriani im selben Cod. rescriptus der Ambrosiana, der auch die Assumptio Mosis enthielt, Fragmente einer altlateinischen Übersetzung des Buches (aus dem 5. Jarh.?), $^1/_4$—$^1/_3$ des Ganzen umfassend, entdeckt und in Mon. sacra I, 1, p. 15 sq. abgedruckt. Eine Bearbeitung dieser Fragmente gab Rönsch, Das Buch der Jubiläen, Leipz. 1874 (schon vorher darauf bezügliches in Z. f. wiss. Theol. 1871, S. 60 ff.). Eine Rückübersetzung ins Hebräische versuchte Rubin, das B. der Jubiläen, Wien 1870. An Umfang ist das Buch ziemlich größer als die Genesis: kleine Genesis (בראשית זוטא wurde es benannt wol im Gegensatz zur kanonischen oder Hauptgenesis, zugleich weil es Nebenpunkte, Minutien, τὰ λεπτὰ der Genesis behandelt. — Mit den Apokalypsen ist es darin verwandt, dass es als eine dem Mose wärend seines 40tägigen Aufenthaltes auf dem Sinai gegebene Offenbarung eingekleidet und nach seiner Einleitung wesentlich für die zukünftigen Geschlechter bestimmt ist, auch allerlei prophetische Manreden und Weissagungen auf die Zukunft mit eingestreut sind, daher es bei Syncellus und Cedrenus auch als Apokalypse Moses bezeichnet wird (Rönsch 479). Den Gegenstand und Inhalt des Buches aber bildet die Neudarstellung der alten Geschichte von der Schöpfung bis Mose (Gen. 1 bis Ex. 12), zu dem Zweck, die Zeitrechnung dieses Altertums genau zu ordnen, schwierigere Fragen, die sich beim Lesen der Gen. und des Exod. aufdrängen, zu lösen, manches dort nur Angedeutete auszufüren und durch Dichtung neu zu beleben, die israel. Kultusbestimmungen (namentlich Sabbathfeier, Feste, Beschneidung, Opfer, Speiseordnung u. s. w.) schon in der Patriarchengeschichte zu begründen und sie neu, zum Teil in eigentümlicher Fassung, einzuschärfen, auch neujüdische Vorstellungen in der alten Geschichte zu verkörpern und neuere wichtige Lebensfragen dort abzuhandeln. Der Gang der Darstellung ist streng chronologisch. Die ganze Zeit von der Schöpfung bis zum Einzug in Kanaan beträgt 50 Jobelperioden (von je 49 Jaren) = 2450 Jaren; nach dieser Grundannahme wird die Zeit eingeteilt und jede Begebenheit nach Jubiläen, Jarwochen und Jaren genau bestimmt. Eine Menge von haggadischen Stoffen und Schulansichten, die sich in späteren jüd. und christl. Schriften widerfinden, ist hier zum erstenmale vorgetragen. Was in jüd. Schriften daraus erhalten oder geschöpft ist, ist zusammengestellt von Treuenfels in Fürst's Literaturblatt des

Orients 1846, Nr. 1—6, und Jellinek, Bet ha Midrasch III, 1 sqq., 155 sqq. Der Standpunkt des Verfassers ist der starr jüdische, partikularistische; die Gestalten der Patriarchen sind zu ächten Nationaljuden umgebildet. Die Zeit des Buches ergibt sich daraus, dass es die Henochschriften schon benützt, die Zerstörung Jerusalems aber noch nicht kennt, auch dem Verf. „der Testamente der 12 Patriarchen" schon vorgelegen hat. Hienach ist es in das erste christliche Jarhundert (Dillm., Ew., Schür., Rönsch), vielleicht schon in den Anfang desselben oder etwas früher zu setzen, keinenfalls schon (Langen S. 84 ff.) 140—160 v. Chr., noch weniger (Krüger in Z.D.M.G. XII, 279 ff.) 320 v. Chr. Der Verf. war sichtlich ein gelehrter Jude. Da er aber bald mit dem mass., bald mit dem samar., bald mit dem LXX Texte des Pentateuch stimmt, öfters auch von allen abweicht (Rönsch 196 ff., 523 f.), und in seinen gesetzlichen Bestimmungen (s. darüber Beer, das Buch der Jubiläen und sein Verhältnis zu den Midraschim, Leipzig 1856) keineswegs durchaus mit der talmudischen Halaka im Einklange sich befindet, so hat man ihn in den Kreisen der Essäer (Jellinek, trotz seiner Hochhaltung der blutigen Tieropfer), der Samaritaner (Beer, trotz seiner Hochpreisung Judas und des Zion, dagegen s. Z.D.M.G. XI, 161 ff.) und der Alexandriner (Frankel in Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judenth., 1856, S. 311 ff., 380 ff., s. dagegen Beer, Noch ein Wort über das B. der Jubil., Leipz. 1857) gesucht, und Rönsch S. 513 ff. hat bei ihm sogar Polemik gegen das junge Christentum, und die Absicht, sämtliche jüd. Parteien und Richtungen um die Fane des strengen Nationaljudentums zu vereinigen, finden wollen. In Warheit aber ist es vielmehr in der Hauptsache der pharisäische Standpunkt, auf dem er steht, und die vorhin erwänten Erscheinungen wie seine Polemik gegen die Jaresberechnung nach dem Mondlaufe (Cp. 6, s. dagegen Hen. 74, 12) und seine Annahme einer Seligkeit one Auferstehung (Cp. 23 a. E.) erweisen nur seine Zeit als eine Zeit der Gärung, in welcher über derlei Dinge noch gestritten, eine feste allgemein angenommene Lehre noch nicht erzielt, auch der Text der Thora noch nicht seine endgiltige Redaktion erhalten hatte*). — Dass das Buch ursprünglich hebr.-aram. geschrieben war, ist durch das Zeugnis des Hieronymus, durch viele innere Zeichen (z. die Zälung der Schöpfungswerke als 22 in Cp. 2) und durch die Forterhaltung so vieler Stoffe des Buches in den jüd. Schriften sicher. Ins Griechische scheint es erst später übersetzt zu sein, da Epiphanius der erste ist, der es citirt. Als Ort der Abfassung wird man naturgemäß nur Palästina vermuten können. Abfassung im persischen oder parthischen Reiche (Lagarde, Symmicta I, 52) darf man aus dem nach Hieron. darin gebrauchten Wort רסה, ריס Stadium (das auch in den Targums und im Midrasch vorkommt) noch nicht erschließen.

32) Ein Teilchen alter Geschichte, nämlich den Wettkampf zwischen Mose und den ägyptischen Zauberern (Ex. 7, 11) behandelte eine Schrift unter dem Titel Jamnes et Mambres. Es sind dies die Namen der beiden dem Mose entgegenstehenden Zauberer, die frühe in Umlauf gekommen sein müssen; erwänt schon 2 Tim. 3, 8 und bei späteren christl. und jüd. Schriftstellern (Fabr.² I, 813 ff.; Thilo, Cod. Apocr. N. T. p. 553), s. über dieselben Bd. VII, S. 478 f. dieser R.-E., und Heath in Palestine Explor. Fund, Okt. 1881, S. 311 ff. Es ist möglich, dass schon einer der oben genannten hellenistischen Juden die Geschichte dieser zwei Zauberer dichtete; sie war aber jedenfalls als besondere Schrift in Umlauf, denn Origenes u. A. erwänen ausdrücklich ein liber Jamnae et Mambrae (Fabr.² 814 f.). — Vielleicht dasselbe, vielleicht ein anderes Buch (beruhend auf einer anderen Wendung der Sage, als hätten diese Zauberer sich bekehrt) ist der im Decretum Gelasii erwänte liber poenitentiae Jamnae et Mambrae.

33) Über Manasses Bekehrung (2 Chron. 33, 11) kam frühe ein (von dem Gebete Manasses in der griechischen Bibel verschiedenes) Apokryphon auf, das sowol im Targum zur Chronik als auch von christl. Schriftstellern benutzt wurde (Fabr.² I, 1100 ff.).

*) S. Dillmann, Beiträge aus dem Buche der Jubiläen zur Kritik des Pentateuch-Textes in Sitzungsberichten der Berl. Akad. der Wiss. 1883, S. 324 ff.

34) Ein völliger Roman, aus 1 Mos. 41, 45 gedichtet, liegt vor in dem Schriftchen Aseneth, das einst viel verbreitet war. Der lateinische Text ist bei Fabr.[2] I, 775 ff., von dem griechischen, viel ausfürlicheren Texte ist das bis jetzt gefundene Bruchstück, nicht ganz die erste Hälfte umfassend, ebendort II, 85 ff. gedruckt; auch syrisch ist es vorhanden (Rosen, Catal. Codd. Syriacorum Musei Brit. p. 82), warscheinlich auch äthiopisch (Dillmann, Catal. Codd. Aeth. Musei Brit. p. 4). Es hat ganz die Anlage eines Romanes, seine Verwicklung und seine Lösung; geschrieben ist es zur Verherrlichung und zugleich zur Rechtfertigung Josephs: nicht als Heidin hat er Aseneth geheiratet, sondern sie wurde zuvor durch einen Engel bekehrt. Es mögen ursprünglich jüdische Stoffe im Buche sein; da aber weder Josephus, noch das B. Jubil. und das Test. der 12 Patr. die Schrift kennen, da ferner öfters Anspielungen auf das gesegnete Brot, den gesegneten Kelch, das geweihte Öl (Chrisma) darin vorkommen, so ist sie sicher christlichen Ursprungs, von einem müssigen Kopf geschrieben, doch nicht one alles höhere Streben.

35) Die Adambücher u. dgl. Die Dichtung über die Urväter, welche durch das B. d. Jubil. so erfolgreich angebant war, wucherte unter Juden und Christen noch lange fort, und wurden derartige Stoffe dem begierigen Volke in der Kirche in immer neuen Bearbeitungen zum Lesen geboten. Ob der von Syncellus p. 5 f. angefürte *Βίος Ἀδάμ* den Anfangsteil des B. Jubil. (Rönsch, B. Jubil. 476), oder ein davon verschiedenes Buch, das die gleichen Angaben wie Jubil. hatte, bezeichnet, ist zur Zeit nicht sicher auszumachen. Die gnostische Sekte der Sethianer hatte *Ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ* (Lücke S. 232); andere Gnostiker lasen ein *Εὐαγγέλιον Εὔας* (Epiphan. haer. 26). Ein liber poenitentiae Adae und liber de filiabus Adae wird im Decretum Gelasii verdammt, worüber s. Rönsch 477 f. Über die Frage, ob die katholischen Christen eine Apokalypse Adams lasen, s. Lücke 232 Anm.; daſs Syncellus und Cedrenus auch das B. Jubil. unter diesem Titel citiren, s. oben Nr. 31. Eine Sammlung älterer und jüngerer Dichtungen über die Urzeit, sich gruppirend um die Grabkapelle der Väter von Adam bis Lamech und die in derselben aufbewarten, aus dem Paradies stammenden, zuletzt dem Christuskinde von den Magiern dargebrachten Schätze ist die Spelunca thesaurorum (syrisch handschriftlich vorhanden, von welcher eine deutsche Übersetzung Bezold in München gegeben hat: Die Schatzhöhle, Leipz. 1883) und daraus erweitert die Vita Adami, welche deutsch (aus dem Äthiop. übers.) u. d. Titel „Das christl. Adambuch der Morgenländer" von Dillmann in Ewald Jahrbuch V, 1853, äthiopisch unter Vergleichung des arab. Textes von Trumpp unter dem Titel „der Kampf Adams" in den Abh. der bayr. Akad. der Wiss. in München 1880 herausgegeben ist und zu welcher den einleitenden oder ersten Teil das Hexaëmeron äthiop. (und arab.), ebendort 1882 von Trumpp veröffentlicht, bildet. Das Testamentum Adami (von Adam dem Seth übergeben) hängt mit jenem Sagenkreis zusammen und findet sich ebendort, ist aber auch gesondert, aus der sethitischen Häresie stammend, syrisch und arabisch in Umlauf, von E. Renan im Journ. Asiat., Sér. V, t. 2, p. 427—70 (s. auch NGGG. 1858, St. 18, S. 214) herausgegeben. In jener Vita Adami finden sich auch die weitverbreiteten Sagen von Golgatha als Begräbnisort Adams und von Melkisedek (Fabr.[2] I, 311 ff.) und das Testament Noahs (Fabr. I, 267). Es gibt aber auch griech. und lat. Bearbeitungen dieser Stoffe. Die *Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδάμ (ἀποκαλυφθεῖσα παρὰ θεοῦ Μωσῆ διδαχθεῖσα παρὰ τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ)*, von Tischendorf in den Stud. und Krit. 1851, Th. 2 auszüglich, in den Apocalypses apocryphae, Lips. 1866, p. 1—23 als Apocalypsis Mosis vollständig herausgegeben, wozu noch der Abdruck des übrigens unvollständigen Mailänder Kodex bei Ceriani, Mon. sacr. V, 1. p. 21 ff. 1868 kommt (vgl. auch die Übersetzung des Buches in Fürst Literaturblatt des Orients 1850, Nr. 45, und Rönsch Jubil. S. 470 ff.). Neben dieser griech. Apokalypse gibt es aber auch eine lateinische, in vielen Abschriften nnd Bearbeitungen verbreitete Vita Adae et Evae, um deren Herausgabe in den Abh. der Bayr. Akad. der Wiss., München 1879, sich Wilh. Meyer verdient gemacht hat. Beide, die griech. Apokalypse und lat. Vita, entsprechen sich

zum teil wörtlich; jede von beiden enthält aber auch ganze Abschnitte, welche die andere nicht hat. Und obwol beide in ihrer jetzigen Gestalt erst spät so zusammengestellt sind, so hat doch Meyer durch seine Analyse derselben warscheinlich gemacht, dass sehr alte Stoffe darin sind, genommen, wie er meint, aus einem hebr. Adambuch, dessen ursprüngliche griech. Übersetzung in der *Διήγησις* nur sehr verstümmelt und mittelalterlich überarbeitet, reiner und treuer in der (bald nach dem 4. Jarh.) gemachten lat. Übersetzung (in den ältesten Teilen der Vita) vorliegt. Einzelne dieser Stoffe sind im Evang. Nikodemi, den Recognitiones u. s. w. aufgenommen, auch durch die Juden vermittelt zu Muhammed und den Muslims gedrungen. Die Buße Adams steht auch in dieser lat. Vita § 1—11, wie in der orient. Vita Adami. — Nur dem Titel und einzelnen Stoffen nach verwandt, sonst aber ganz anderen Inhalts ist der sabische Liber Adami, syrisch herausgegeben von Norberg (Lond. Goth. 1815 f.).

36) Eine gnostische Schrift unter dem Namen der Noria, des Weibes Noah's, erwänt Epiphanius (haer. 26) und 37) eine ebionitische Schrift *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* (1. Mos. 28.) ebenderselbe (vgl. Fabr.[2] I, 437).

Über die jüdischen Midraschim, welche sich ganz oder in Bruchstücken, unverändert oder neubearbeitet, bis auf unsere Zeit herübergerettet haben, siehe Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 126 ff., und Jellinek, Bet ha Midrasch, Heft I—VI.

IV. Aber auch zu niedrigeren, weltlichen oder gar verwerflichen und halbheidnischen Zwecken musste die Pseudoepigraphik dienen. Seit der Zeit des Buches Henoch wurde über die geheime Wissenschaft der vor- und nachsintflutlichen Patriarchen viel gefabelt. Mit seinem astronomischen Teile blieb das Henochbuch nicht lange allein stehen: schon im B. d. Jubil. erfaren wir, dass Kainan, der Son des Arphaxad, auch ein Meister darin war (Jubil. c. 8; vgl. Fabr.[2] I, 152); über die astronomischen Kenntnisse des Seth und die Säulen, worauf er dahin bezügliche Schriften eingegraben hatte, erzält auch Josephus (Ant. 1, 2, 3), und die vorchristlichen hellenistischen Schriftsteller Ägyptens machen den in aller Weisheit der Chaldäer erfarenen Abraham zu einem berühmten Astronomen (Fabr.[2] I, 351 ff., auch Rönsch, Jubil. S. 364 f.). — Dass Noah, von den Engeln unterrichtet, ein medizinisches Buch schrieb und mit den übrigen Büchern seiner patriarchalischen Bibliothek dem Sem übergab, weiß gleichfalls schon das B. der Jubiläen (Cp. 10) zu erzälen; was Wunder also, wenn noch viele Jarhunderte später über ein medizinisches Buch des Sem die Sage geht (Fabr.[2] I, 290)? Über ein Heilbuch des weisen Salomo s. Fabr.[2] I, 1043. — Endlich wurde der Name weiser Männer der Vorzeit benutzt, um Bücher über Zauberei und Dämonenbeschwörung in die Welt zu schicken. Salomos Name ist auf diesem Gebiete der berühmteste; schon Josephus (Ant. 8, 2, 5) erwänt salomonische Schriften über diesen Gegenstand im Gebrauche der Beschwörer seiner Zeit; ein griech. Zauberbuch unter dem Namen Testamentum Salomonis ist neuerdings von F. F. Fleck (wissenschaftliche Reise durch Deutschland, Italien u. s. w., Bd. II, 3, Leipzig 1837, S. 113—140) herausgegeben; weitere Zeugnisse über salomonische Schriften dieser Art s. bei Fabr.[2] I, 1035 ff. Neben dem seinigen waren es z. B. noch die Namen Josephs und Abrahams, die für solche Machwerke ausgebeutet wurden (Fabr.[2] I, 390. 785). — Doch gehört, diese Litteratur näher zu besprechen, nicht mehr hieher. **A. Dillmann.**

Pseudoisidor. Mit dem Namen der pseudoisidorischen Dekretalen bezeichnet man eine große Anzal unechter Briefe von Päpsten der ersten 3 Jarhunderte, welche im 9. Jarhundert meist in Verbindung mit der sogen. spanischen Kanonen- und Dekretalensammlung (s. den Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen" Bd. VII, S. 478—479), aber auch one diese verbreitet wurden. Ihr Verfasser stellte denselben eine ebenfalls unechte Vorrede des Isidorus Mercator (vgl. über diesen Namen Richter-Dove, Lehrbuch des Kirchenrechts, 8. Aufl., S. 92, Anm. 2, und Hinschius in der Zeitschr. f. Kirchenr. Bd. VI, S. 148) voran, und hieraus erklärt sich, dass diese Briefe schon im 9. Jarhundert als von dem heil.

Isidorus zusammengestellt angesehen wurden. Erst seit dem 15. Jarhundert beginnen Zweifel an der Echtheit derselben, und mit dem Nachweis der Fälschung ist die Bezeichnung des unbekannten Verfassers als Pseudoisidor und seines Werkes als pseudoisidorische Dekretalen üblich geworden. Wenngleich nach den Untersuchungen der Magdeburger Centuriatoren, des reformirten Predigers Blondel, der Gebrüder Ballerini u. a. die Unechtheit außer allem Zweifel steht, so sind doch eine Reihe anderer Fragen, rücksichtlich des Vaterlandes, Alters und Verfassers dieser Briefe, sowie der Motive derselben noch keineswegs erledigt, vielmehr bestehen in diesen Beziehungen bis jetzt noch divergirende Ansichten. Die bis zum Jare 1853 einzige Ausgabe der pseudoisidorischen Dekretalen in der Konziliensammlung von Merlin (Tom. I, Paris 1528 und öfter) ist schlecht und unzuverlässig, die in der Patrologia von Migne, Tom. CXXX (Paris 1853) erschienene, von Denzinger in Würzburg veranstaltete zweite Ausgabe nichts weiter als ein Abdruck des Merlin'schen Textes, ausgezeichnet dagegen ist die neueste Ausgabe, gegründet auf eine umfassende Benutzung des vorhandenen handschriftlichen Materials von Hinschius (Lips. 1863, 8°).

Die Anordnung der Bestandteile der vollständigen Sammlung ist folgende: Auf die Vorrede folgen ein Brief von Aurelius an Damasus und dessen Antwort, beide unecht, der Ordo de celebrando concilio, entlehnt aus dem 4. Konzil von Toledo, ein Konzilienverzeichnis und zwei unechte, zwischen Hieronymus und Damasus gewechselte Briefe. Nun erst beginnt die in drei Teile zerfallende Sammlung. Den ersten Teil eröffnen die 50 apostolischen Kanonen, an welche sich, chronologisch geordnet, 59 unechte Briefe der Päpste von Clemens bis Melchiades, eine Abhandlung: De primitiva ecclesia et synodo Nicaena, und die unechte Schenkungsurkunde Konstantins anschließen; der zweite beginnt mit einem Abschnitte aus der Vorrede der spanischen Sammlung und einem anderen aus der Kollektion des Quesnell (s. den Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen" Bd. VII, S. 476) und enthält die griechischen, afrikanischen, gallischen und spanischen Konzilien, im wesentlichen übereinstimmend mit der Hispana; der dritte Teil beginnt ebenfalls mit einem Stücke aus der Vorrede der echten spanischen Sammlung, welchem die Dekretalen der Päpste von Sylvester bis Gregor II. († 731) folgen, unter ihnen 35 unechte. Zu bemerken ist übrigens, dass manche der in der pseudoisidorischen Sammlung enthaltenen unechten Dokumente schon längst in der Kirche bekannt waren und von Pseudoisidor nur in sein Werk mitaufgenommen wurden, so z. B. die beiden ersten Briefe des Clemens an Jakobus, die Schenkungsurkunde Konstantins, die canones apostolorum u. a. (vergl. Richter-Dove's Kirchenrecht, 8. Aufl., S. 91, Note 1.

Die neueren Untersuchungen (s. meinen Aufsatz: Die pseudoisidorische Frage in der Zeitschr. f. Kirchenr. Bd. IV, S. 273 ff.) haben ergeben, dass zwei verschiedene Sammlungen gesondert werden müssen, eine kürzere, welche nur falsche Dekretalen bis Damasus und die Briefe zwischen Aurelius und Damasus enthält, und die größere vollständige Sammlung, deren Bestandteile oben angegeben worden sind. Ich habe a. a. O. mich für die Priorität der kürzeren Sammlung ausgesprochen und halte dieselbe trotz der dagegen erhobenen Einwände (Dove im Richter'schen Lehrbuch des Kirchenrechts, 8. Aufl., S. 95 Anm. 18) entschieden aufrecht. Es ist doch im höchsten Grade unwarscheinlich, dass aus der vollständigen Sammlung später eine Anzal älterer Briefe besonders extrahirt, die Korrespondenz zwischen Aurelius und Damasus, in welcher die Dekretalen bis Damasus als ein Ganzes erscheinen, gedichtet, und diese so gekürzte Sammlung verbreitet sein sollte; erwägt man ferner, dass letztere in Rom eher bekannt war, als die vervollständigte Kollektion, so kann dagegen der Umstand, dass Handschriften der kürzeren Sammlung mit der der größeren Sammlung vorgesetzten, dem Bestande und der Anordnung der kleineren onehin gar nicht entsprechenden Vorrede vorhanden waren und sind, auch nicht entfernt ins Gewicht fallen *).

*) In der Rede, welche im Jare 869 warscheinlich auf einer römischen Synode, wenn auch nicht vom Papst Hadrian II. selbst, wie Maaßen glaubt (Eine Rede des Papstes

Hiernach ist die kürzere Sammlung zuerst fabrizirt und diese sodann durch weitere Fälschungen vermehrt worden.

Die Frage nach dem Inhalte der falschen Dekretalen und dem aus diesem sich ergebenden Zwecke der Fälschung ist von jeher sehr verschieden beantwortet worden. Früher war die Ansicht sehr verbreitet, dass Pseudoisidor vorzugsweise die Befestigung und Erweiterung des römischen Primats bezweckt habe; dieselbe kann aber, nach den letzten von Theiner (Diss. de Pseudoisidoriana canon. collectione, Vratisl. 1826) und Ellendorf in dessen „Karolingern“ gemachten vergeblichen Verteidigungsversuchen, gegenwärtig wol als allgemein aufgegeben angesehen werden. Vielfach legt man dem Fälscher die Tendenz unter, zur Beseitigung der bisherigen Rechtsunsicherheit, Verwirrung und Unfreiheit der Kirche einen mit dem Scheine der Authenticität versehenen Kodex für die gesamte Kirchendisziplin aufzustellen (Möhler, Fragmente aus und über Pseudoisidor in dessen Schriften, herausgeg. von Döllinger Bd. I, S. 283 ff.; Walter, Kirchenr. § 98; Hefele über Pseudoisidor in der Tübinger theol. Quartalschrift 1846, S. 629. Vergl. auch Hinschius a. a. O. S. 216), während von Anderen ein engerer und beschränkterer Zweck angenommen wird, namentlich Befreiung der bischöflichen Gewalt aus der bisherigen Abhängigkeit derselben vom State und Schwächung des Einflusses der Metropoliten und Provinzialsynoden (nach dem Vorgange von Planck: Spittler, Geschichte des kanon. Rechts, Halle 1778, § 66; Knust, De fontibus et consilio Pseudoisid. collect., Goetting. 1832, § 17—20; meine Beiträge zur Geschichte der falschen Dekretalen, Bresl. 1844, S. 31 ff.; Gfrörer über Pseudoisidor in der Freiburg. Zeitschr. für Theologie, Bd. XVII, S. 238 ff.; Richter-Dove a. a. O. S. 100). Die Gegner der letzteren Ansicht berufen sich zur Widerlegung dieser besonders auf die Vorrede und den vielgestaltigen sonstigen ethischen, liturgischen, dogmatischen und rechtlichen Inhalt der Dekretalen, ich glaube mit Unrecht. Zwar spricht sich Pseudoisidor in seiner Vorrede über sein Werk c. 4 dahin aus: „quatenus ecclesiastici ordinis disciplina in unum a nobis coacta atque digesta et sancti praesides paternis instituantur regulis et obedientes ecclesiae ministri vel populi spiritualibus imbuantur exemplis et non malorum hominum pravitatibus decipiantur“. Allein der Inhalt der Sammlung, ja die auf jene Stelle der Vorrede selbst folgende nähere Ausfürung zeigt unzweideutig, dass es dem Verfasser nicht um eine Darstellung der gesamten kirchlichen Disziplin, sondern um die Feststellung gewisser Grundsätze im Interesse des Episkopats zu tun war, deren Anerkennung und Durchfürung ihm notwendig erschien. So beklagt er in der Vorrede unmittelbar hinter den angefürten Worten c. 5—8: „Multi enim pravitate et cupiditate depressi, accusantes sacerdotes oppresserunt .... Multi ergo idcirco alios accusant, ut se per illos excusent aut eorum bonis ditentur .... Nullus enim, qui suis est rebus spoliatus, aut sede propria vi aut terrore pulsus, antequam omnia sibi ablata ei legibus restituantur et ipse pacifice diu suis fruatur honoribus sedique propriae regulariter restitutus, ejus multo tempore libere potiatur honore, juxta canonicam accusari, vocari, judicari aut damnari institutionem potest .... Similiter accusatores et accusationes, quas seculi leges prohibent, canonica funditus repellit auctoritas. Synodorum vero congregandarum auctoritas apostolicae sedi privata commissa est potestate, nec ullam synodum ratam esse legimus, quae ejus non fuerit auctoritate congregata vel fulta“. In der Tat hat Pseudoisidor hier bereits die Punkte ange-

Hadrian II., Wien 1873), sondern von einem andern Geistlichen gehalten wurde (vgl. A. Lapôtre, Hadrian II., et les fausses décrétales in der Revue des questions historiques, Tom. 27, p. 377 sqq., Paris 1880), ist unzweifelhaft die ältere, kürzere Form der falschen Dekretalen benutzt und eine Stelle aus der Vorrede des „Isidorus mercator“ angefürt, wobei bemerkenswert ist, dass zwar bei den Exzerpten aus den päpstlichen Briefen die Chronologie beobachtet ist, der Auszug aus der Vorrede aber den Schluss macht, und dabei mit keinem Worte gesagt ist, dass diese Stelle aus der Vorrede entnommen sei.

deutet, welche in den Briefen eine hervorragende Rolle spielen. Auch die Ballerini erkennen in ihrem berühmten Werke: De antiquis collection. et collect. can. P. III, c. 6, § 3 (Gallandi Sylloge, Venet. 1778, p. 211) bei der Charakteristik der Vorrede Pseudoisidors an: „Quibus omnibus palam significat, se ea potissimum mente collectionem confecisse, ut episcopis, qui accusabantur, prospiceret". Betrachten wir nun den Inhalt der Briefe selbst *), so treten in diesen vorzugsweise folgende Anschauungen hervor (vergl. meine angef. Beiträge S. 32 ff.): Der Primat der römischen Kirche über die andern, gegründet auf den Vorrang des Petrus vor den übrigen Aposteln, und die maßgebende Autorität der päpstlichen Dekrete wird widerholt anerkannt und ausgesprochen, aber augenscheinlich nicht sowol im Interesse der Päpste, als besonders in dem der Bischöfe, insofern der Verfasser dadurch die Verbindlichkeit der zalreichen, den Bischöfen so überaus günstigen Bestimmungen seiner Päpste sichern und verstärken wollte. In einer ganzen Reihe von Briefen wird die sedes Romana bezeichnet als caput, cardo, mater, apex omnium ecclesiarum, ihr sei die Sorge für die Gesamtkirche übertragen, von ihren Regeln dürfe niemand abgehen; zugleich aber enthalten die Briefe über die judicia episcoporum und die Rechtsverhältnisse der Bischöfe höchst charakteristische Verordnungen, welche überhaupt den Kern der falschen Dekretalen bilden. Der Verfasser war nicht gewillt, durch Anerkennung des römischen Primats den bischöflichen Rechten etwas zu vergeben; so schreibt Evaristus im 2. Briefe c. 4: „sacerdotes vice Christi legatione funguntur". Urbanus sagt in seinem Briefe c. 7: „in episcopis Dominum veneremini", Melchiades im 1. Briefe c. 2: „Episcopos, quos sibi Dominus oculos elegit et columnas ecclesiae esse voluit, ... suo judicio reservavit"; Anakletus schreibt im 2. Briefe c. 24: „a Petro sacerdotalis coepit ordo, quia ipsi primo pontificatus in ecclesia Christi datus est . . . .; ceteri vero apostoli cum eodem pari consortio honorem et potestatem acceperunt, ipsumque principem eorum esse voluerunt . . . . ., in loco eorum successerunt episcopi, ... quos qui recipit et verba eorum, Deum recipit, qui autem eos spernit, eum a quo missi sunt et cujus funguntur legatione, spernit".

Pseudoisidor bezweckte zunächst, wie ich oben bereits hervorhob, den Episkopat vom weltlichen Einflusse zu befreien. Dies zeigt sich besonders in der unbedingten Ausschließung der Kompetenz weltlicher Gerichte in Sachen der Bischöfe, welche in zalreichen Briefen ausgesprochen ist. Alexander (Br. 1, c. 5—8), Marcellinus (Br. 2, c. 3), Felix II. c. 12 u. a. verbieten die Anklage gegen einen Bischof vor einem „judicium publicum"; das weltliche Oberhaupt darf one des Papstes Einwilligung keine Synode berufen und keinen Bischof verurteilen (Marcellus Brief 2, c. 10). Hierher gehört one Zweifel auch der fast von jedem Papste widerholte Protest gegen „judicia peregrina"; kein Bischof soll von fremden Richtern verurteilt werden, „quia indignum est, ut ab externis judicentur, qui provinciales et a se electos debent habere judices" (Hyginus Brief 1, c. 4 und außerdem unzälig oft). Aber auch im geistlichen Gericht darf nie ein Laie als Ankläger oder Zeuge gegen Bischöfe und Kleriker auftreten, ein Satz, welcher fast in jedem Briefe vorkommt. Fabianus stellt in seinem 2. Briefe c. 19 zusammen: „saeculares et mali homines", Pontianus im 1. Briefe c. 3: „saeculares aut malae vitae homines". Die „reges et potentes" sollen keinerlei Einfluss auf das Gericht ausüben, demselben keine Befehle erteilen, widrigenfalls das Urteil null und nichtig wird (Calixtus Brief 1, c. 6). Dagegen sollen auch „causae saeculares" vor das judicium episcoporum gebracht werden, und jeder oppressus soll ungehindert an das geistliche Gericht appelliren können (Anaklet Brief 1, c. 16, Marcellinus Brief 2, c. 3).

Besonders interessant sind die Bestimmungen über das Verhältnis der Bischöfe zu den Metropolitanen und Provinzialsynoden, sie bilden den Hauptinhalt der Dekretalen. Pseudoisidor erkennt zwar die bestehende Verfassung und hier-

---

*) Ich citire im Folgenden die falschen Dekretalen nach der Ausgabe von Hinschius.

archische Gliederung der Kirche, also auch den Metropolitanverband an, ja er fügt sogar ein neues Glied in dieselbe, die Primaten, auf der anderen Seite aber sucht er die Gewalt der Metropolitane und Synoden so zu schwächen, dass sie in der Tat selbst dem verbrecherischsten Bischofe ungefärlich werden. Das Forum für Anklagen gegen einen Bischof ist die Provinzialsynode unter Leitung des Metropolitan, und widerholt wird jede einseitige Verfügung des letzteren one Konkurrenz der Synode als durchaus unstatthaft erklärt. Die Synode ist aber nur dann kompetent, wenn sie legitime, d. h. auctoritate sedis apostolicae berufen ist. Jede Anklage, jede Verurteilung eines Bischofs in einer one Wissen und Willen des Papstes versammelten Synode ist nichtig (vergl. den Brief des Papstes Julius an die orientalischen Bischöfe c. 12 u. f.). Vor einer solchen legitimen Synode ist nun zunächst eine Anklage oder Denunziation gegen einen Bischof, wo nicht unmöglich, so doch außerordentlich erschwert. Fabianus (Brief 2, c. 13) und Stephanus (Brief 2, c. 10) sprechen dies ausdrücklich aus: „Idcirco statuerunt apostoli eorumque successores, ne accusarentur episcopi, aut si aliter fieri non possit, perdifficilis eorum fieret accusatio“. Dass Laien nicht Ankläger sein dürfen, erwänte ich schon vorhin; niedere Kleriker, welche es wagen, einen Bischof anzuklagen, werden mit Exkommunikation und Infamie bedroht (Julius Brief 3, c. 12, Stephanus Brief 2, c. 12). Aber selbst der Kläger aus dem höheren Klerus wird nicht one weiteres zugelassen; fast jeder Brief enthält Bestimmungen darüber, wer nicht Kläger sein dürfe, und diese sind zum teil so allgemein, vage und unbestimmt gefasst, dass es nach ihnen nur wenigen Anklägern gelingen konnte, die Prüfung zu bestehen. So sagt Evaristus in seinem 2. Briefe c. 10: „Unde si qui sunt vituperatores aut accusatores episcoporum vel reliquorum sacerdotum, non oportet eos a judicibus ecclesiae audiri, antequam eorum discutiatur aestimationis supicio vel opinio, qua intentione, qua fide, qua temeritate, qua conscientia, quove merito, si pro Deo aut pro vana gloria, aut inimicitia vel odio aut cupiditate ista sumpserint nec ne“. In anderen Briefen heißt es, der Ankläger dürfe nicht inimicus, offensus, iratus, suspectus sein, es sei überhaupt besser und geziemender, kleine Versehen und Unregelmäßigkeiten der Bischöfe zu ertragen, als sie gleich zum Gegenstande von Klagen zu machen. Mit Nachdruck dringt Pseudoisidor darauf, dass der Kläger sich erst widerholt in Güte und „familiariter“ an den Bischof wenden solle, „ut aut suam justitiam accipiat aut excusationem“ (Alexander Br. 1, c. 8), versäume er dies, so solle er als „apostolorum patrumque aliorum contemptor“ exkommunizirt werden. Wenn hieraus das Bestreben des Verfassers ersichtlich ist, die Bischöfe durch fast unübersteigliche Bollwerke gegen das bloße Anbringen einer Klage zu schützen, so entwickelt derselbe ein nicht weniger wirksames Verteidigungssystem auch gegen den Prozess selbst, wenn es trotz des erwänten Purifikationsverfarens einem Ankläger gelingen sollte, sich zu legitimiren. Der angeklagte Bischof kann, wenn er die judices für suspecti oder infensi hält, d. h. one Zweifel, wenn er eine Verurteilung fürchtet, sofort an den Primaten oder den römischen Bischof appelliren (Fabianus Br. 3, c. 29, Cornelius Br. 2, c. 5, Felix Br. 1, c. 3 und Br. 2, c. 14 u. a.); in einigen Briefen, z. B. im 1. Briefe des Zephyrinus c. 5 wird ihm das Recht erteilt, sich 12 judices zu wälen. Das eigentliche Verfaren, wie Pseudoisidor es durch seine Päpste vorschreiben lässt, ist von der Art, dass der Angeklagte nicht leicht verurteilt werden konnte. Zunächst werden auch die Zeugen, änlich wie die Ankläger, einer strengen Prüfung unterworfen, welche dem Bischof die Möglichkeit gewärt, alle ihm gefärlich scheinenden Persönlichkeiten auszuschließen; nur derjenige soll als Zeuge zugelassen werden, welcher auch Ankläger sein könnte (Calixtus Br. 2, c. 17 u. a.). Solcher legitimer, d. h. nicht verworfener Zeugen sollen zur Verurteilung 72 erforderlich sein (Zephyrinus Br. 1, c. 2), eine Bestimmung, welche übrigens bereits in dem, schon vor Pseudoisidor bekannten, Constitutum Sylvestri enthalten ist. Endlich kann der Bischof sogar noch wärend des Prozesses das Gericht rekusiren und appelliren, „si se praegravari viderit“ (Eutychianus Br. 2, c. 7). Ist nun aber das hiernach fast Unmögliche geschehen, d. h. hat das Gericht einen

Bischof verurteilt, so erhält derselbe eine neue Waffe in dem fast in jedem Briefe ausgesprochenen Grundsatze, daſs der Bischof ein unbeschränktes Appellationsrecht nach Rom habe und keine Definitivsentenz gegen Bischöfe one Wissen und Willen des apostolischen Stuls ausgesprochen werden könne. Daſs aber dieser Grundsatz nicht sowol im Interesse des Rechts und der Warheit, als vorzugsweise in dem der Bischöfe aufgestellt worden ist, geht daraus hervor, daſs Pseudoisidor seine Päpste selbst sagen läſst, die Bischöfe sollten nach Rom appelliren können, „ut a sede apostolica, sicut semper fuit, pie fulciantur, defendantur et liberentur" (Sixtus I. Br. 2, c. 5, Sixtus II. Br. 1, c. 2), „ut inde accipiant tuitionem et liberationem, unde acceperunt informationem et consecrationem" (Marcellus Br. 1, c. 2), die Päpste seien verpflichtet, die Bischöfe zu schützen und zu verteidigen; alle Klagen gegen die Bischöfe werden überhaupt angesehen, als aus dem Neide, der Bosheit und Tyrannei hervorgegangen, und es ist Pflicht der Päpste, den oppressis Hilfe und Schutz zu gewären (Zephyrinus Br. 1, c. 6). Bemerkenswert ist auch die Bestimmung, daſs den appellirenden Bischof keine detentio aut rerum suarum ablatio treffen könne (Felix Br. 2, c. 12). Mit besonderem Nachdrucke eifert endlich Pseudoisidor gegen diejenigen, welche one Urteil und Recht die Bischöfe von ihren Sitzen vertreiben und sie ihrer Güter und Einkünfte berauben; wird ein spoliirter Bischof angeklagt, so soll er erst in alle seine Rechte und Güter wider eingesetzt und vollständig restituirt werden, bevor er sich auf die Klage einzulassen braucht (Fabianus Br. 2, c. 20, Sixtus Br. 2, c. 6, Felix Br. 2, c. 12 u. a.).

Diese Skizze dürfte genügen zum Beweise der Richtigkeit der Ansicht, welche als Tendenz Pseudoisidors die Emanzipation des Episkopats in der oben angegebenen Weise betrachtet, und enthält an sich schon eine Widerlegung der früher vielfach aufgestellten Behauptung, daſs die falschen Dekretalen im Interesse des römischen Primats verfaſst worden seien. Wäre es dann wol denkbar, daſs Pseudoisidor in Ausdrücken, wie ich sie oben erwänte, von der hohen Stellung der Bischöfe, von ihren Rechten, von den Pflichten des römischen Stuls sprechen konnte, daſs er, welcher dahin strebte, die Zwischeninstanzen zwischen Rom und den Bischöfen zu schwächen, außer den vorhandenen, eine ganz neue, die Primaten, geschaffen haben würde? Unleugbar tritt das päpstliche Interesse in den Dekretalen gegen das der Bischöfe in den Hintergrund, und die Anerkennung der Primatialrechte erscheint unverkennbar nur als Mittel zur Erhebung und zum Schutz der Bischöfe. Pseudoisidor schenkt den Päpsten nichts, one auch den Episkopat zu bedenken. Er erteilt jenen das Konvokationsrecht der Synoden, sichert die Bischöfe aber gegen alle Gewalt und allen Einfluſs derselben, er gibt den Päpsten das ausschließliche Entscheidungsrecht in allen causae episcopales, aber nur, damit sie die, natürlich stets unschuldigen, grausam verfolgten und gemiſshandelten Bischöfe beschützen, absolviren und restituiren. Wie wenig der Verfasser den Vorteil und die Privilegien des römischen Stuls im Auge hatte, geht auch daraus hervor, daſs in keinem Briefe vom patrimonium Petri und von den Schenkungen die Rede ist, welche an die römische Kirche gemacht sein sollten und welche ein gerade von den Päpsten des 8. Jarhunderts, besonders Hadrian, in ihren Briefen vielfach behandelter Gegenstand sind. Die konstantinische Schenkungsurkunde, welche älter ist als die falschen Dekretalen, ist zwar in die Sammlung aufgenommen, allein sie steht hier völlig isolirt, und die günstige Gelegenheit, die Päpste des 4. und 5. Jarhunderts in den falschen Briefen dieselbe erwänen und besprechen zu lassen, ist unbenutzt geblieben.

Eine unbefangene Prüfung der falschen Briefe bis Damasus zeigt, daſs ihr Inhalt vorzugsweise den eben charakterisirten Tendenzen und Bestrebungen dient. In den klementinischen Briefen, von denen die beiden ersten bekanntlich älter sind als Pseudoisidor, tritt dieser Zweck noch nicht hervor, allein von Anacletus an fast in jedem Briefe; unter den 67 Dekretalen bis Damasus sind es nur 12, und zwar die kürzesten, welche rein dogmatische, ethische oder liturgische Gegenstände im ganzen in 27 Kapiteln behandeln, in den übrigen Briefen mit ihren 343 Kapiteln werden jene Hauptpunkte in 274 Abschnitten erörtert,

wärend nur 69 dogmatischen oder ethischen Inhalts sind. Manche der letzteren mögen auch durch ein Zeitinteresse hervorgerufen worden sein, so z. B. die Ausfürungen gegen arianische, nestorianische und adoptianische Lehren (s. Möhler in d. Tüb. theol. Quartalschr. 1832, S. 37 ff.), in Betreff der Osterfeier, des Abendmals, der Taufe, der Ehe (Möhler a. a. O. S. 32—36); offenbar aber sind viele dieser Ausfürungen, namentlich Vorschriften und Betrachtungen ethischen Inhalts und das bisweilen völlig sinnlose Häufen von Citaten aus der Bibel und den Kirchenvätern, von Pseudoisidor nur eingefügt, um die Täuschung und seinen Hauptzweck einigermaßen zu verhüllen. Man hat dieser Ansicht das Bedenken entgegengehalten, dass die Gefar der Entdeckung nicht kleiner, sondern eher größer geworden sei, je mehr Stücke Pseudoisidor fabrizirt habe (Hefele a. a. O. S. 628), was ich gern zugebe; Pseudoisidor hat nun aber eine große Anzal von Briefen gefälscht und den Päpsten dreier Jarhunderte zugeschrieben, um so mehr bedurfte es einer gewissen Vorsicht, um die vorzugsweise Behandlung seines Lieblingsthemas von seiten aller jener Päpste nicht gar zu auffällig erscheinen zu lassen. Es ist gar nicht zu bezweifeln, dass der Betrug weit schwerer zu entdecken und die Erscheinung der neuen Sammlung auch minder auffallend gewesen wäre, wenn der Verfasser nur wenige falsche Stücke dieser einverleibt hätte, allein derselbe glaubte offenbar, die Bedeutung seines Werkes und die Realisirung seiner Tendenzen durch Massenwirkung sichern zu müssen. Ich habe oben bereits auf die große Warscheinlichkeit hingewiesen, dass die falschen Briefe der Päpste nach Damasus der ursprünglichen Sammlung noch nicht angehört haben, sondern erst später hinzugefügt sind; dafür spricht auch ihr Inhalt. Wärend in den älteren Dekretalen die Emanzipation der Bischöfe ganz unzweideutig als Kern und Hauptziel hervortritt, ist dies in den späteren wenigstens nicht mehr in demselben Grade der Fall, da unter diesen 24 Briefen in nur 10 Bestimmungen enthalten sind, welche jenen Tendenzen entsprechen, und dagegen hier als novum mehrfach der Kampf gegen die Chorbischöfe in den Vordergrund tritt (Damasus XIX, Leo XCVII, Felix IV, Br. 1, Johannes III), (Hinschius S. 700. 715).

Die Quellen, welche Pseudoisidor benutzte, sind die kirchengeschichtlichen Werke des Cassiodor und Rufinus, der Liber pontificalis (s. d. Art. Bd. VIII, S. 642), die Vulgata (für die Psalmen die Version des Hieronymus), die Schriften der Kirchenväter, die theologische Litteratur bis zum 9. Jarhundert, Briefe des Erzbischofs Bonifatius von Mainz und Schreiben an ihn, die echten Dekretalen und Konzilienschlüsse, die römischen Rechtssammlungen, namentlich das Breviarium Alaricianum, die lex Wisigothorum, fränkische Kapitularien und Synoden. Hinschius (a. a. O. S. 143 ff.) und nach ihm Dove (Richter's Lehrb., 8. Aufl., § 38, Anm. 21) zälen zu den von Pseudoisidor benutzten Quellen auch die sogenannte Kapitulariensammlung des Benedictus Levita. Dieser war zur Zeit des Erzbischofs Autgar von Mainz († 847) Diakon der Mainzer Diözese und stellte, wie er selbst sagt, auf den Wunsch des Erzbischofs zur Ergänzung und Vervollständigung der Kapitulariensammlung des Ansegisus in drei weiteren Büchern die von letzterem nicht aufgenommenen Kapitularien von Pippin, Karl und Ludwig zusammen, ein Material, welches er „in diversis locis et in diversis scedulis, sicut in diversis synodis ac placitis generalibus edita erant", gefunden habe, „et maxime in sanctae Moguntiacensis metropolis ecclesiae scrinio a Riculpho ejusdem s. sedis metropolitano recondita et demum ab Autgario secundo ejus successore inventa". Dieses später noch durch 4 Additiones vermehrte Werk (neueste Ausg. in Monument. Germ. histor. ed. Pertz, Leges II, 2, p. 39 sqq.) verdient den Namen einer Kapitulariensammlung nicht, kaum den vierten Teil desselben hat Benedikt aus echten Kapitularien entnommen, diese überdies vielfach interpolirt und geändert; außerdem benutzte er die Bibel, die Schriften der Kirchenväter, die lex Baiwariorum und Wisigothorum, die echten Konzilienschlüsse und Dekretalen, die römischen Rechtssammlungen und verschiedene Vorarbeiten, Extrakte und Zusammenstellungen für das pseudoisidorische Werk, welche er in dem Mainzer Archiv fand; diesem Material fügte er eine Reihe gefälschter und erdichteter Reichsgesetze hinzu. Der Zweck dieses von Autgar veranlassten Werks

war, auf Grund angeblich kaiserlicher Dekrete, nicht, wie Pseudoisidor tat, erdichteter päpstlicher Briefe, teils den zalreichen Übelständen und Gebrechen in der Kirche abzuhelfen, namentlich die Unabhängigkeit derselben zu sichern, den Klerus gegen willkürliche Anklagen zu schützen (gerade hiefür vorzugsweise sind die pseudoisidorischen Vorarbeiten benutzt) und die kirchliche Disziplin zu kräftigen, teils die Primatenpläne des Mainzer Erzbischofs zu fördern. Eine direkte Benutzung der pseudoisidorischen Sammlung für das Werk Benedikts ist ebensowenig nachweisbar, als (was Hinschius behauptet) eine Verwertung des letzteren bei der Abfassung der falschen Dekretalen, wol aber gewärt die Arbeit Benedikts einen Einblick in die eigentliche Werkstatt der pseudoisidorischen Sammlung, wenigstens des älteren Bestandteils derselben. Es ist sehr warscheinlich, dass Benedikt sein Opus nicht in Mainz, sondern nach dem im Jare 847 erfolgten Tode Autgars in Rheims vollendet hat, und hier scheint seine Sammlung für die später fabrizirten, namentlich für die gegen die Chorbischöfe gerichteten Dekretalen benutzt zu sein. (Vgl. überhaupt meinen Aufsatz in der Zeitschr. für Kirchenr., Bd. 4, S. 279—291. 297.) Zu den Vorarbeiten für die ältere Rezension der falschen Dekretalen, welche Benedikt in Mainz fand und benutzte, gehörten auch die Capitula Angilramni (vgl. über diese den Art. „Angilram" Bd. I, S. 400 ff.). Es ist sehr warscheinlich, dass diese Kapitel nach dem ursprünglichen Plane ganz oder teilweise römischen Konzilien zugeschrieben werden sollten, später fabrizirte man die Überschrift: „Ex grecis et latinis canonibus et sinodis romanis atque decretis praesulum ac principum romanorum haec capitula sparsim collecta sunt et Angilramno Mediomatricae urbis episcopo Romae a beato papa Adriano tradita . . .", und ließ die Angabe der Quelle bei den einzelnen Kapiteln weg; nur in einem Kapitel (4) blieb die Bezeichnung: „Synodus Romana dixit" zufällig stehen (s. meinen angef. Aufsatz S. 280—290).

Die Frage nach dem Vaterlande Pseudoisidors ist von jeher sehr verschieden beantwortet worden. Nach dem Vorgange von Febronius (De statu eccles. Bullioni 1765, p. 643) haben Theiner (a. a. O. S. 71), Eichhorn (Kirchenrecht Bd. 1, S. 158, Zeitschr. f. geschichtl. Rechtswissensch. Bd. 11, S. 119 ff.) und Röstell (Reuter's theol. Repertor. 1845, S. 107) sich für Rom erklärt, allein die von ihnen aufgestellten Beweisgründe sind völlig unhaltbar. Das Hauptargument Eichhorns, dass der in den Dekretalen stark benutzte Liber pontificalis bis zum 9. Jarhundert außerhalb Italiens wenig oder gar nicht bekannt gewesen sei, ist vollständig widerlegt (Knust a. a. O. S. 7. 8), die Tatsache, dass mehrere Päpste in der zweiten Hälfte des 9. Jarhunderts sich auf falsche Dekretalen oder doch auf pseudoisidorische Sätze berufen, beweist nicht die römische Abkunft dieser, welche sich auch in gleichzeitigen fränkischen Dokumenten finden, sondern nur, dass jene Briefe damals in Rom, wie im fränkischen Reiche, bereits bekannt waren, die Behauptung, dass das so überaus reichhaltige Material und die verschiedenen Quellen und Sammlungen, aus welchen Pseudoisidor sein Werk verarbeitet hat, nirgend sonst als in Rom hätten vorhanden sein können (Theiner S. 73), beweist eine große Unkenntnis der Gelehrsamkeit und wissenschaftlichen Tätigkeit, wie sie bei nicht wenigen Geistlichen gerade der fränkischen Kirche im 8. und 9. Jarhundert hervortritt, von denen wir Werke besitzen, welche eine außerordentliche Belesenheit in den verschiedenen theologischen Schriften und kirchenrechtlichen Sammlungen dokumentiren, die auch den falschen Dekretalen zum Grunde liegen; die Berufung auf die Tendenz dieser, den römischen Primat zu befestigen und zu erweitern, verliert jede Bedeutung mit dem vorhin gefürten Nachweis, dass Pseudoisidor vorzugsweise das Interesse der Bischöfe im Auge hatte. Eine besondere Stütze endlich glaubten die Verteidiger des römischen Ursprungs der falschen Dekretalen in den sog. Capitula Angilramni gefunden zu haben. Wie wenig diese geeignet sind, zur Unterstützung des römischen Ursprungs angefürt zu werden, ist bereits Bd. I, S. 400 im Artikel „Angilram" und im gegenwärtigen Artikel oben nachgewiesen.

Sehr entscheidende Gründe sprechen dagegen für die Abfassung der Briefe im fränkischen Reiche, und diese Ansicht ist jetzt nach dem Vorgange der Balle-

rini und den ergänzenden Untersuchungen Knusts u. a. fast allgemein angenommen. Für den fränkischen Ursprung der Dekretalen spricht außer der unten näher zu erweisenden Tatsache, dass diese zuerst und vorzugsweise von fränkischen Schriftstellern citirt worden sind, besonders der Umstand, dass die von Pseudoisidor benutzten Quellen, namentlich das westgothische Breviar, die Hispana, die Quesnelsche Sammlung, die Korrespondenz des Bonifatius von Mainz, im fränkischen Reiche besonders verbreitet oder, wie die letztere, wol allein zugänglich waren. Für die Entstehung in Spanien, worauf jene Quellen teilweise an sich auch hinleiten, spricht außerdem gar nichts. Hinkmar war zwar der Ansicht, dass diese Dekretalen aus Spanien gekommen seien, allein er verwechselte offenbar die echte spanische Sammlnng mit der pseudoisidorischen, welche jene zur Grundlage hatte; durch Hinzufügung der falschen Briefe musste natürlich die Sammlung vollständiger erscheinen, als die echte Hispana, wurde gewiss deshalb mehr benutzt und öfter abgeschrieben, als diese, galt aber wegen der großen Übereinstimmung mit dieser, wenigstens in den Augen Hinkmars, als ebenfalls spanischer Abkunft (vgl. meine Beiträge S. 53. 54). Für den fränkischen Urspung sprechen außerdem eine Reihe von Gallizismen, von Ausdrücken und Bezeichnungen in den falschen Dekretalen, welche der Sprache und den Rechtsquellen des Frankenreiches eigentümlich sind (s. Knust a. a. O. S. 14 und meine Beiträge S. 43), und endlich auch der Inhalt der Briefe, sowie der Zweck des Verfassers. Es setzt dieser nämlich Zustände der Kirche voraus, wie sie gerade im fränkischen Reiche zu einer bestimmten Zeit wirklich vorhanden waren, was im folgenden bei der Erörterung der Kontroverse über A l t e r und V e r f a s s e r der Dekretalen näher nachgewiesen werden soll.

Bis in die neuere Zeit war fast allgemein Mainz als Geburtsstätte des pseudoisidorischen Werkes angesehen worden. Weizsäcker wies in seiner Abhandlung über Pseudoisidor und Hinkmar (Niedners Zeitschr. f. histor. Theol., Jahrg. 1858, S. 327 ff.) auf Spuren hin, „welche eine teilnehmende Tätigkeit der Rheimser Kirche ahnen ließen“, in einer späteren Abhandlung: Die pseudoisidorische Frage (Sybels Zeitschr. Bd. 3, S. 92 ff.) ließ er aber Mainz ganz fallen und nahm die Rheimser Provinz als Heimat der falschen Dekretalen an, und v. Noorden (Sybels Zeitschr. Bd. 7, S. 316 ff.), Hinschius (a. a. O. S. 211 ff.), sowie Dove (Richters Lehrb., § 39, Anm. 22) sind ihm beigetreten. Bereits in meinem mehrfach citirten Aufsatz in d. Zeitschr. f. Kirchenr. (S. 297 ff.) habe ich den Mainzer Ursprung für die ältere kürzere Form des pseudoisidorischen Werks festgehalten, die Zusammenstellung der späteren vollständigeren Form in Rheims aber zugegeben. In der Tat scheint mir die frühere Einseitigkeit derer, welche ihre Blicke ausschließlich nach Mainz richteten, nunmehr in das andere Extrem umgeschlagen zu sein, die Warheit dürfte auch hier in der Mitte liegen: unzweideutig sind die Spuren, welche nach Mainz hinweisen. Die bekannte Stelle im Briefe des Anicetus (c. 3): „Nulli archiepiscopi primates vocentur, nisi illi, qui primas tenent civitates, quarum episcopos et successores eorum regulariter patriarchas vel primates esse constituerunt, n i s i a l i q u a g e n s d e i n c e p s a d f i d e m c o n v e r t a t u r, cui necesse sit propter multitudinem episcoporum primatem constitui“ passt vollständig und vorzugsweise auf den Mainzer Erzbischof, den Nachfolger des Bonifatius, des Apostels der Deutschen. Schon Rikulf von Mainz hatte sich vergebens bemüht, die Primatenwürde widerzugewinnen, in dem im Autrage Autgars von Mainz zusammengestellten Werke Benedikts (III, 439) und in den Capitula Angilramni (22) ist die Primatenfrage berürt, die vielfach in den falschen Briefen ersichtliche Benutzung der Korrespondenz des Bonifatius von Mainz weist entschieden darauf hin, dass dem Verfasser das Mainzer Archiv zu Gebote stand, die Veranlassung der dem pseudoisidorischen Werke sehr verwandte Tendenzen verfolgenden Kapitulariensammlung Benedikts, die Aufnahme eines Teils der pseudoisidorischen Vorarbeiten und Materialien in dieselbe in Verbindung mit der in der Vorrede des Mainzer Leviten enthaltenen, völlig glaubwürdigen, weil der Eigentümlichkeit des Werks entsprechenden Notiz, dass er diese Materialien dem Mainzer Archiv entnommen habe, — alles dies sind doch warlich

Momente, welche nicht ignorirt werden können, und bei deren Gewichte der Umstand, dass jene Stelle bei Anicetus auch auf Rheims, den Stul des Remigius, des Bekehrers der Franken, bezogen werden kann, doch nicht füglich Berücksichtigung verdient. Man hat darauf hingewiesen, dass es weit mehr französische als deutsche Handschriften der pseudoisidorischen Sammlung gebe, dass dieselbe weit mehr im westfränkischen Reiche als in Deutschland bekannt geworden sei und dass deutsche Schriftsteller selbst bis zum 11. Jarhundert wenig oder gar keine Rücksicht auf dieselben genommen haben. Ich kann dies in Betreff der ursprünglichen Form der Sammlung nicht durchweg zugeben. Die ältesten Handschriften, welche letztere am reinsten enthalten, die von St. Gallen und Köln (früher in Darmstadt) sind deutschen Ursprungs, die sogenannten Kapitel des Remedius von Chur und eine andere in einer Handschrift der Merseburger Stiftsbibliothek (Nr. 110) enthaltene Sammlung (vgl. Krit. Jahrb. f. deutsche Rechtswissensch. Bd. 1, S. 357) sind Auszüge aus der ursprünglichen Form der pseudoisidorischen Dekretalen von Clemens bis Damasus. In den später fabrizirten 24 Briefen bis Gregor I. treten zwar dieselben Tendenzen hervor, wie in der älteren Sammlung, neu aber ist die Opposition gegen die Chorbischöfe, und gerade diese Chorepiskopatfrage ist in der Rheimser Provinz vielfach ventilirt worden. Weizsäcker hat (a. a. O. S. 93 ff.) alle Momente zusammengestellt, welche nach seiner Auffassung für die Abfassung der falschen Dekretalen im Westreiche und zwar in der Provinz Rheims sprechen, seine Ausfürung trifft meines Erachtens nur zu für die spätere pseudoisidorische Sammlung, das Gewicht der Gründe, welche für den Mainzer Ursprung der älteren kürzeren Form sprechen, wird dadurch nicht berürt.

Anlangend die Frage nach der Abfassungszeit der pseudoisidorischen Sammlung, so ist seit den Untersuchungen von Blondel (Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes, Genev. 1728) und namentlich der Ballerini die Meinung, dass die falschen Dekretalen in den dreißiger oder vierziger Jaren des 9. Jarhunderts entstanden seien, von der großen Mehrzal der Kanonisten und Historiker bis zur Gegenwart als die richtige anerkannt worden, wogegen schon im vorigen Jarhunderte mehrfach die Abfassung derselben in das Ende des 8. Jarhunderts zurückversetzt wurde (vgl. Theiner a. a. O. S. 27). Letztere Ansicht hat zuletzt namentlich Theiner verteidigt und Eichhorn, welcher sich (a. a. O. S. 209) dahin ausspricht, dass die erdichteten Dekretalen zwar im fränkischen Reiche mit der spanischen Sammlung in Verbindung gesetzt worden seien, ihr erster Ursprung aber ins 8. Jarhundert gehöre und nach Rom; im fränkischen Reiche seien um die Mitte des 9. Jarhunderts neue Verfälschungen nach dem Muster der älteren vorgenommen worden, durch welche die pseudoisidorische Sammlung entstanden sei, der Anordner dieser und der Autor der neuen Verfälschungen sei one Zweifel ein fränkischer Geistlicher gewesen. Das von dem Verhältnis der Angilramschen Kapitel zu Pseudoisidor hergenommene Hauptargument Eichhorns zerfällt mit dem Nachweis der Unechtheit ihrer Inskription; die Berufung auf die Kanonensammlung des Bischofs Remedius von Chur ist völlig irrelevant, da die Verfasserschaft des letzteren auf einer Fälschung Goldasts beruht, und die Sammlung selbst ein Exzerpt aus den falschen Dekretalen ist, welches warscheinlich dem 10. Jarhundert angehört (vgl. den Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen" Bd. VII, S. 481. 482); ebensowenig beweisend sind die von Eichhorn und Theiner angefürten Stellen aus fränkischen Synodalakten, Kapitularien und anderen Schriften aus der ersten Hälfte des 9. Jarhunderts, wie neuere Untersuchungen von Knust, Richter und in meinen Beiträgen zur Genüge nachgewiesen haben, und bereits von den Ballerini ist dargetan, dass das Pariser Konzil vom J. 829 in dem Briefe Urbans I. und Johanns III. benutzt worden; dasselbe ist der Fall in dem 1. Briefe Felix IV. (vgl. meine Beiträge S. 48). Theiner beruft sich auf die Zeugnisse des Benedictus Levita und Hinkmars von Rheims, durch welche Rikulf von Mainz (787—814) als Sammler und Verbreiter der falschen Dekretalen bezeichnet werde. Benedikt sagt aber in den oben bereits mitgeteilten Worten seiner Vorrede nur, dass er seine Sammlung aus einzelnen schedulae zusammengestellt, namentlich aus denen, welche Rikulf im

Mainzer Archiv niedergelegt hatte, daſs diese aber die falschen Dekretalen oder Auszüge aus denselben enthielten, ist aus jenen Worten der Vorrede nicht ersichtlich, jedenfalls kann aus jener Stelle der Vorrede auch nicht entfernt ein Schluſs auf die Autorschaft Rikulfs und das angebliche Alter der falschen Dekretalen gezogen werden. Dagegen scheint Hinkmar die falschen Dekretalen mit Rikulf in unmittelbare Verbindung zu setzen. In seinem Opusc. contra Hincmar. Laudunens. c. 24 (Opp. ed. Sirmond. T. II, p. 476) sagt er: Si vero ideo talia, quae tibi visa sunt, de praefatis sententiis ac saepe memoratis epistolis detruncando et praeposterando atque disordinando collegisti, quia forte putasti neminem alium easdem sententias vel ipsas epistolas praeter te habere et idcirco talia libere te existimasti posse colligere, res mira est, quum de ipsis sententiis plena sit ista terra sicut et de libro collectarum epistolarum ab Isidoro, quem de Hispania allatum Riculfus Moguntinus episcopus, in hujusmodi sicut et in capitulis regiis studiosus, obtinuit et istas regiones ex illo repleri fecit. Daſs Hinkmar unter jenem „liber epistolarum" nicht die Hispana mit ihren echten Dekretalen, sondern die pseudoisidorische Sammlung meinte, ist unzweifelhaft (vgl. meine Beiträge S. 54, Anm.*)), ebenso aber auch, daſs derselbe die echte und unechte Sammlung verwechselte. Der Ansicht von Goecke (Diss. de except. spolii, Berol. 1858, p. 47), daſs Hinkmar zu dieser Äuſserung durch jene Worte in der Vorrede Benedikts induzirt worden sei, kann ich nicht beitreten, da Hinkmar den Erzbischof Rikulf als den Verbreiter der Dekretalen bezeichnet, also eine Tatsache anfürt, von welcher Benedikt ganz schweigt, abgesehen davon, daſs gar kein Anlaſs vorliegt, nach der Vorrede Benedikts Rikulf und Pseudoisidor in irgend ein nahes Verhältnis zu einander zu setzen oder gar zu identifiziren. Somit ergibt sich auch die Irrelevanz jener Berufung Theiners auf die Zeugnisse von Benedikt und Hinkmar. Erwägt man nun auſserdem, daſs die falschen Dekretalen in keiner Synode, von keinem Bischof und überhaupt in keinem Aktenstücke aus dem 8. und dem Anfange des 9. Jarhunderts bis in die dreiſsiger Jare des letztern citirt oder benutzt worden sind, daſs der Inhalt derselben, welcher offenbar durch wirkliche Zustände der Kirche hervorgerufen worden ist, den kirchlichen und politischen Verhältnissen zur Zeit Karls d. Gr. durchaus nicht entspricht (vgl. meine Beitr. S. 55), so erweist sich die Ansicht, welche die pseudoisidorischen Dekretalen zu Ende des 8. oder zu Anfang des 9. Jarhunderts entstehen läſst, als völlig unhaltbar. In der Tat wird auch gegenwärtig diese Ansicht von fast allen Kanonisten und Historikern verworfen und dagegen die Abfassung der Dekretalen in eine spätere Zeit, in das 9. Jarhundert verlegt, allein im einzelnen besteht auch hier noch eine groſse Divergenz der Meinungen.

Die unzweifelhafte Benutzung des Pariser Konzils vom J. 829 durch Pseudoisidor und die Tatsache, daſs die falschen Briefe in den Akten des Reichstages zu Chiersy (Carisiacum, s. Pertz, Monument. Germ. hist. Legg. I, p. 452) im J. 857 zuerst namentlich erwänt werden, fixiren zunächst im allgemeinen den Zeitraum, innerhalb dessen das Werk fabrizirt worden sein muſs. Vielfach hat man aber den Versuch gemacht, die Entstehungszeit noch genauer zu bestimmen und jenen Zeitraum auf noch engere Grenzen zu reduziren. Walter behauptet (Lehrb. § 97), daſs der Verfälscher mehrere Sätze aus einem Schreiben Gregors IV. vom J. 832 aufgenommen habe, allein dieses Schreiben ist entschieden unecht (vgl. Hinschius a. a. O. S. 187 ff.). Die im J. 833 von Radbert, Wala und anderen Anhängern Lothars dem Papste Gregor IV. übergebenen Schriftstücke (meine Beitr. S. 49 und mein Aufsatz S. 294) sind wol als Vorläufer und Fühler für das pseudoisidorische Werk anzusehen. Anlangend das Aachener Konzil vom J. 836, so ist früher mehrfach angenommen worden, daſs dasselbe die falschen Dekretalen benutzt habe. Die ganze, ein ungemeines Selbstbewuſstsein bekundende Haltung der Bischöfe dieses Konzils harmonirt zwar mit den Tendenzen Pseudoisidors (meine Beitr. S. 51), in beiden finden wir vielfach dieselben Klagen und Beschwerden, dasselbe Streben nach Hilfe und Schutz wider Übelstände in der Kirche, allein es folgt daraus nur, daſs beide der Zeit nach

wol nicht weit auseinander lagen, wärend die Tatsache, daſs das Konzil der Kirche auf anderen Wegen und durch andere Mittel helfen will, als Pseudoisidor, es warscheinlicher macht, daſs dem Konzil die Dekretalen noch unbekannt waren (Hinschius S. 197).

In meinen Beiträgen S. 61 ff. habe ich nachzuweisen gesucht, daſs die Dekretalen in einem direkten Zusammenhange mit den unter Ludwig dem Frommen und dessen Sönen entstandenen Bürgerkriegen und den daraus hervorgegangenen Konflikten stehen, und daſs sie von der Partei Lothars, höchst warscheinlich von Autgar von Mainz, oder doch auf dessen Veranlassung, verfaſst worden sind, um nach der Widereinsetzung des Kaisers Ludwig den Einfluſs und das Gewicht der Metropolitane und Provinzialsynoden, welche nun mit Strafen wider jene unterlegene Partei vorschritten, möglichst zu schwächen; daher die bei Pseudoisidor hervortretende Beschränkung der Kompetenz auf legitime, d. h. unter apostolischer Autorität berufene Synoden, daher das dem Beklagten eingeräumte ausgedehnte Rekusationsrecht gegen Richter und Zeugen, daher das eigentümliche Beweisverfaren und endlich die unbeschränkte Appellationsbefugnis nach Rom. Autgar gehörte zu den Anhängern Lothars und hatte nach dem Siege des Kaisers Ludwig, gleich seinen Genossen, alle Ursache, diesen und das Strafurteil der Synoden zu fürchten. Viele Spuren füren, wie schon oben erwänt, onehin auf Mainz, als Geburtsstadt der Dekretalen; außerdem hatte aber Autgar noch ein besonderes Interesse bei Abfassung der Briefe, welches in mehreren derselben deutlich hervortritt und ein neues Argument darbietet für die Identität Autgars und Pseudoisidors. In den falschen Dekretalen ist vielfach von primates und vicarii apostolici die Rede, als einer Zwischenstufe zwischen den Metropolitanen und dem Papste, denselben wird übertragen die Entscheidung der causae majores und episcoporum negotia, an sie sollen gelangen die Appellationen von den Synodalurteilen, sie sollen das Recht haben, Synoden zu berufen und überhaupt im Namen und Auftrag des apostolischen Stuls die Prärogativen desselben ausüben, besonders, „si propter nimiam longinquitatem aut temporis incommoditatem vel itineris asperitatem grave ad hanc sedem ejus causam deferre fuerit“ (Anicetus). Eine solche Gewalt hatte bereits Bonifatius besessen, one daſs aber dieselbe, namentlich das apostolische Vikariat in der fränkischen Kirche auf seine Nachfolger auf dem Mainzer Stule übergegangen wäre. Rikulf bereits hatte sich vergebens bemüht, die Primatenwürde wider zu gewinnen, und Autgar suchte dies Ziel durch die falschen Dekretalen zu erreichen. Die Stelle im Briefe des Anicetus ist bereits oben abgedruckt worden (S. 373). Man hat dieser sog. Autgar-Hypothese eine Reihe von Bedenken entgegengestellt, welche ich aber durchweg für unbegründet halte. Hefele (a. a. O. S. 628) findet es nicht glaublich, daſs Autgar der ware Pseudoisidor sei, weil die Briefe die Schwächung der Metropolitangewalt erstreben, Autgar aber selbst Metropolit gewesen sei. Dagegen wird es genügen darauf hinzuweisen, daſs Autgar sich über die Metropolitane, als Primas gestellt wissen wollte, er also um so unbedenklicher die Gewalt jener bekämpfen konnte. Man hat es ferner für unwarscheinlich gehalten, daſs um eines einzelnen Zweckes willen Jemand eine solche Masse von Dekretalen erfunden haben sollte, da ja wenige Sendschreiben, ja ein einziges, welches das Hauptthema in schlagender Kürze behandelte, hierzu genügt haben würde (Röſtell a. a. O. S. 114), allein es handelte sich in der Tat nicht um einen vereinzelten Zweck; obgleich die Dekretalen durch das Bestreben, die Bischöfe der Lotharschen Partei vor der Gewalt des Kaisers und der Provinzialsynoden zu schützen, zunächst hervorgerufen worden sind, so galt es doch, Grundsätze über das Verhältnis der Kirche zum Staate, über die Bedeutung und Autorität des Episkopats, und dessen Stellung zu den Synoden, Metropoliten, Primaten und dem Papste, für alle Zeit zur allgemeinen Geltung zu bringen, welche unleugbar die damals bestehende rechtliche Ordnung sehr wesentlich alterirt haben würden. Ein solcher Zweck lonte wol die Mühe, und wenn auch eine geringere Anzal Briefe an sich hätte genügen können, so glaubte der Verfasser doch, wie wir sehen, sein Werk in größerem Maßstabe anlegen zu müssen.

Der Zusammenhang der Abfassung des pseudoisidorischen Werks mit den politischen Wirren unter den Sönen Ludwigs des Frommen ergibt sich ferner auch aus den unzweideutigen Beziehungen, welche in den falschen Dekretalen hervortreten zu der Absetzung Ebbos von Rheims auf der Synode von Didenhofen, dessen Restitution und dessen Übersiedelung nach Hildesheim (mein Aufsatz S. 293, Weizsäcker a. a. O. S. 77 ff.). Zwischen Autgar und Ebbo bestand eine intime Parteigenossenschaft, letzterer war unter den Anhängern Lothars besonders in den Vordergrund getreten und hatte darunter auch vorzugsweise gelitten. Dieses persönliche Interesse macht es sehr warscheinlich, dass auch Ebbo der Abfassung der falschen Dekretalen sehr nahe gestanden hat, derselbe war als Bischof von Hildesheim sogar Autgars Suffragan.

Es liegt in der Natur der Sache, dass das Werk Pseudoisidors mit den notwendigen umfassenden Vorarbeiten damals viel Zeit erforderte, und so erklärt es sich, dass wärend der Arbeit neues sich darbietendes Material verwendet und aus den Ereignissen neue Motive für die Fälschung gewonnen wurden. Im J. 835 waren die Dekretalen noch nicht fertig und verbreitet, weil in diesem Falle Ebbo bei den Verhandlungen auf der Synode von Didenhofen in diesem Jare eine Berufung auf dieselben gewiss nicht unterlassen und die exceptio spolii geltend gemacht haben würde; bereits oben ist ferner darauf hingewiesen worden, dass Pseudoisidor auf die Restitution Ebbos (840) und dessen Versetzung nach Hildesheim (844) unverkennbar Rücksicht nimmt, es könnte daher die ältere Rezension noch im J. 844 vollendet worden sein. Die erste sichere Spur derselben ist im J. 853 nachweisbar. Bereits in meinen Beiträgen (S. 74 ff.) habe ich hervorgehoben, dass die von Ebbo nach seiner Restitution vorgenommenen Ordinationen von dessen Nachfolger Hinkmar als nichtig verworfen und der hieraus entstandene Streit von der Synode zu Soissons im J. 853 zu gunsten Hinkmars entschieden worden sei, dass aber die von Ebbo ordinirten Geistlichen in einer besonderen Narratio das ganze Verfaren gegen Ebbo und die Synode selbst auf Grund pseudoisidorischer Prinzipien und mit Berufung auf „decreta sanctorum patrum" als unkanonisch und illegal darzutun gesucht haben (vgl. auch Weizsäcker a. a. O. S. 79. 80). Die erste ausdrückliche Erwänung der falschen Dekretalen ist bekanntlich auf dem Reichstage zu Chiersy im J. 857 erfolgt (Monum. hist. Germ. Legg. I. p. 453).

Die auffallende Tatsache, dass von Autgar selbst die falschen Dekretalen nie geltend gemacht und benutzt worden sind, erklärt sich daraus, dass dieser nach der Rehabilitirung des Kaisers Ludwig von diesem Verzeihung erbat und erhielt und daher unter den veränderten Verhältnissen es angemessener fand, die extravagante pseudoisidorische Opposition gegen die weltliche Gewalt und die Synoden fallen zu lassen, er versuchte dagegen durch die von ihm veranlasste Kapitulariensammlung Benedikts, also mit Hilfe angeblich kaiserlicher Dekrete, seine Zwecke zu verfolgen. Anders war one Zweifel das Verhältnis Ebbos zu der älteren Form der Dekretalensammlung, welche, wie schon oben bemerkt, die Interessen desselben nach den verschiedensten Richtungen hin zu fördern gesucht hat. Sehr möglich ist es, dass nach dem Umschlag in der Auffassung und Politik Autgars die Sammlung durch Ebbos Anhänger vorzugsweise in der Rheimser Provinz und überhaupt im Westreiche verbreitet worden ist, wo dann einige Zeit nachher die Vermehrung derselben stattfand.

Die später fabrizirten Briefe, namentlich diejenigen, welche gegen die Chorbischöfe gerichtet sind, waren im Jare 845 noch nicht bekannt, da die in diesem Jare versammelte Synode zu Meaux sonst gewiss nicht unterlassen hätte, dieselben bei ihrem Vorgehen gegen die Chorbischöfe zu benutzen. Diese Bestrebungen scheiterten auf dem Reichstage zu Epernay im Jare 846 durch die Nichtbestätigung der betreffenden Bestimmungen seitens des Königs, auch Hinkmar versuchte one Erfolg dieselben bei Papst Leo IV. durchzusetzen, auch hier finden wir noch keine Berufung auf die falschen Dekretalen; nunmehr aber suchte man durch diese, durch die Autorität der älteren Päpste zum Ziele zu gelangen. Das Werk Rabans über die Chorbischöfe, warscheinlich noch vor dessen Erwälung zum Erz-

bischof (847) geschrieben, ist in diesen Briefen benutzt (Hinschius S. 202); da endlich höchst warscheinlich für die letzteren auch die jedenfalls erst nach dem 21. April 847 (dem Tode Autgars) vollendete Kapitulariensammlung Benedikts verwendet worden ist, so ergibt sich, dass die Fabrikation der späteren Briefe erst nach dieser Zeit stattgefunden hat.

In Betreff der Frage nach dem Verfasser der falschen Dekretalen besteht auch jetzt noch Dissens. Nach widerholter eingehender Prüfung finde ich keine Veranlassung, von meiner, zuletzt in dem mehrfach angefürten Aufsatze in der Zeitschr. f. Kirchenrecht Bd. 4, S. 301 ausgesprochenen Ansicht, dass Autgar und Ebbo die Verfasser oder Urheber der älteren Form seien, abzugehen, die Begründung dieser Ansicht ist in obiger Ausfürung enthalten. Knust und Walter hielten Benedikt für den Autor, ich habe aber schon in meinen Beiträgen (S. 59) auf die zwischen der Kapitulariensammlung und dem pseudoisidorischen Werke nach Form und Inhalt bestehenden Verschiedenheiten hingewiesen, welche jene Annahme ausschließen. Wer die späteren Briefe fabrizirt und die ganze Sammlung in die erweiterte Form verarbeitet habe, ist bis jetzt nicht festzustellen. An Ebbo ist wol nicht zu denken, da dieser, nachdem Hinkmar im J. 845 zum Erzbischof von Rheims erwält worden, keinen Anlass mehr hatte, für die Interessen seiner früheren Provinz weiter — zu fälschen. Man könnte versucht sein, Hinkmar als Autor zu vermuten: das Verhalten desselben gegen die Chorbischöfe, seine Primatialbestrebungen, der Umstand, dass die Bestimmungen im Briefe des Pelagius II. (s. Hinschius S. 210) ganz besonders auf Rheims passen und von Hinkmar widerholt angefürt werden, der zuerst von ihm produzirte falsche Brief des Hormisda u. a., alles dies ist geeignet, Hinkmar zu verdächtigen, trotzdem ist die Verfasserschaft desselben höchst unwarscheinlich (vgl. meinen Aufsatz S. 302). Über andere Hypothesen in Betreff Pseudoisidors vgl. Hinschius S. 232 ff. und meinen Aufsatz S. 303.

Die weitere Geschichte der pseudoisidorischen Dekretalen bietet uns die interessante Erscheinung, dass diese Parteischrift, welche zunächst ihren Zweck im wesentlichen nicht erreichte, später ganz anderen Interessen und Tendenzen dienen musste. Derselbe Schild, unter welchem Pseudoisidor zum Schutze der Bischöfe gegen Metropolitane und Synoden stritt, der Primat Petri, erdrückte mit diesen auch jene, und die falschen Dekretalen wurden in den Händen der Päpste eine auch den Bischöfen gefärliche Waffe, so dass sie, ganz im Gegensatz zu ihrer ursprünglichen Bestimmung, ein Hebel zur Erhöhung und Unterstützung der päpstlichen Gewalt wurden. Der fränkische und deutsche Episkopat erkannte klar die Gefar, welche der bestehenden kirchlichen Verfassung und dem geltenden Rechte durch diese Briefe drohte, daher sind dieselben in den Synodalakten aus der zweiten Hälfte des 9. Jarhunderts entweder ganz ignorirt, oder doch nur unverfängliche Stellen derselben benutzt und aufgenommen; mehrfach tritt in der Geschichte dieser Zeit eine zum teil energische Opposition gegen die pseudoisidorischen Grundsätze hervor, aber nur vorübergehend. Der kirchliche Indifferentismus und die Demoralisation der Bischöfe, sowie ihre Teilnahme an den politischen Parteiungen, brachte die widerstandslose Kirche in die vollständigste Abhängigkeit von Rom und vernichtete die frühere Selbstständigkeit und die nationalen Eigentümlichkeiten. Es waren also jene allgemeinen kirchlichen, politischen und sittlichen Zustände, welche dies Resultat herbeifürten, die Lüge Pseudoisidors allein hätte dies nie vermocht, sie beschleunigte höchstens Roms Triumph.

In Rom scheinen die Dekretalen und zwar in der kürzeren Form erst unter Papst Nikolaus bekannt geworden zu sein, denn in den Briefen der Vorgänger desselben finden sich keine Beziehungen auf Pseudoisidor (wegen Sergius II. vgl. Goecke a. a. O. S. 50), und Leo IV. stellt in seinem Schreiben ad episcopos Britanniae (Harduin. V, 1) in Betreff der Verurteilung eines Bischofs sich auf den Standpunkt der Synode von Sardika, nicht auf den Pseudoisidors, und empfiehlt die hadrianische Sammlung als Norm für rechtliche Beurteilungen. Im J. 857, als Lupus von Ferrieres den Papst Nikolaus um vollständige Mitteilung einer (falschen) Dekretale von Melchiades bat (Beitr. S. 11. 75), scheint diese

der Papst noch nicht gekannt zu haben, derselbe überging wenigstens in seiner Antwort diesen Punkt ganz mit Stillschweigen und bezeichnete in einem im J. 863 an Hinkmar erlassenen Schreiben (Harduin. V, 327) die Hadriansche Sammlung als maßgebende Autorität, one die Dekretalen der vorsiricischen Päpste auch nur mit einem Worte zu erwänen. Aber sehr bald sehen wir, dass Nikolaus in seinen Streitigkeiten mit Hinkmar von Rheims, namentlich auch in der Rothadschen Angelegenheit, einen sehr ausgedehnten und wirksamen Gebrauch von den falschen Dekretalen machte, wärend Hinkmar mit den Waffen einer eminenten Gelehrsamkeit die althergebrachten Befugnisse der Metropoliten und Synoden gegenüber dem Papste und Pseudoisidor verteidigte (vgl. meine Beitr. S. 5. 77 ff.). Nach den Ausfürungen von Gfrörer (a. a. O. S. 370 ff.) ist es auch mir sehr warscheinlich, dass Nikolaus erst durch Rothad die pseudoisidorische Sammlung kennen gelernt hat, denn wärend der Papst vor der Ankunft des letzteren in Rom sich stets auf den Standpunkt der sardizensischen Dekrete stellte, spielen seit dem J. 864 die pseudoisidorischen Grundsätze eine so große Rolle in seinen Briefen, dass man an einer genauen Bekanntschaft des Papstes mit denselben nicht mehr zweifeln kann. Walter u. a. meinen zwar, dass Nikolaus die falschen Briefe nur aus den Anfürungen in den Verhandlungen der fränkischen Bischöfe kennen gelernt habe, allein die Berufung des Papstes auf „tot et tanta decretalia et diversorum sedis apostolicae praesulum decreta", denen zuwider Rothad „inconsultis nobis" abgesetzt worden sei, und das Vorgeben, dass dieselben von Alters her in den römischen Archiven aufbewart würden, schließt diese Annahme aus.

Die Geschichte der fränkischen Kirche bietet uns eine Reihe sehr interessanter Versuche, den in den falschen Dekretalen enthaltenen Grundsätzen praktische Geltung und Anerkennung zu verschaffen. In dem Streite, welchen der Bischof Rothad von Soissons mit seinem Metropolitan Hinkmar von Rheims hatte, unterlag letzterer, und dies Resultat war ein Sieg der von Rothad und dem Papst Nikolaus vertretenen pseudoisidorischen Grundsätze, denen sich Hinkmar und die fränkischen Bischöfe in diesem Falle unterwarfen, jedoch nicht, one sich ihr auf die echten Kanonen und Dekretalen gestütztes Recht entschieden und freimütig reservirt zu haben (Sirmond. Opp. Hincmari T. II, p. 256—259). Wie wenig durch diesen einzelnen Sieg die Widerstandskräfte des fränkischen Episkopats wider Pseudoisidor erschöpft waren, zeigt der Streit zwischen Hinkmar von Rheims und seinem Neffen Hinkmar von Laon. Diese Verhandlungen, für die Geschichte der falschen Dekretalen überaus lehrreich und fruchtbar, endeten mit einem vollständigen Siege des alten Kirchenrechts über die pseudoisidorischen Tendenzen (vgl. Beitr. S. 79—87). Der jüngere Hinkmar war ein enthusiastischer Verehrer der falschen Dekretalen und seine Verteidigungsschriften sind überreich an Exzerpten aus diesen und den Angilramschen Kapiteln. Eine Pariser Handschrift (Sangerm. nr. 366, saec. IX) enthält u. a. folgende Erklärung desselben: „Hincmarus Deo miserante ecclesiae Laudunensis episcopus his sanctorum apostolicae sedis patrum decretis obtemperandum subscripsi. Qui quoque mihi eodem Deo auctore commissi sunt et in his similiter sentiunt, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis, hac mecum pace potiantur. Si vero aliqui secus nolentes fieri socii hujus disciplinae, nec habeantur participes communionis nostrae. Actum Lauduno VIII. Id. Julias". Dieser Erklärung stehen zwar unmittelbar voran die Angilramschen Kapitel, so dass es scheinen könnte, als ob Hinkmar diese im Sinne gehabt, ich glaube aber, dass dieser Auffassung die Beziehung auf die Dekrete des apostolischen Stuls entgegensteht, und dass diese Erklärung dieselbe ist, zu deren Mitunterzeichnung Hinkmar die ihm untergebenen Kleriker gezwungen hat (Opp. Hincmari, T. II, p. 569. 600). Der Prozess zwischen den beiden Hinkmar gibt uns das Beispiel einer vollständigen praktischen Anwendung der falschen Dekretalen von seiten des Neffen, noch einmal dienen hier diese Briefe in ihrem ursprünglichen Sinne und Charakter den eigentlich pseudoisidorischen, d. h. episkopalistischen Tendenzen, wärend sie in dem Rothadschen Prozesse überwiegend und späterhin stets im päpstlichen Interesse ausge-

beutet wurden. Besonders interessant ist hierbei auch das Verhalten des älteren Hinkmar gegenüber den Dekretalen; eine Reihe von Äußerungen desselben (s. Beitr. S. 84, Anm.) zeigt unzweideutig, dass er dieselben als unecht und untergeschoben erkannte, gleichwol verschmäht er aber nicht, auch seinerseits sich auf dieselben, welche er soeben als „decreta sedis romanae pontificum commenta“, „figmenta compilata“ bezeichnet hatte, zu berufen. Weizsäcker hat in der schon mehrfach angezogenen vortrefflichen Abhandlung: Hinkmar und Pseudoisidor (Zeitschrift für histor. Theol. 1858, S. 327 ff.) diese Verhältnisse einer sehr eingehenden Untersuchung unterworfen und die Gründe der sehr zweideutigen Polemik Hinkmars gegen Pseudoisidor aufgedeckt. So gewiss derselbe den Betrug durchschaute, so energisch er wider die den Metropoliten und Synoden feindlichen pseudoisidorischen Grundsätze ankämpfte, so gewann er es doch nicht über sich, den Einfluss der Briefe durch Enthüllung des Betruges zu brechen, denn diese boten auch ihm in anderen Beziehungen erwünschte Waffen zur Realisirung seiner eigenen Zwecke und Bestrebungen, namentlich zur Durchfürung der Primatialidee für Rheims, an welcher freilich auch er gescheitert ist.

Mit ihm verstummte für lange Zeit die Opposition gegen Pseudoisidor. Mehr und mehr erlosch der kirchliche Sinn im Klerus, dessen Streben überwiegend sich materiellen Dingen zuwandte, und dessen Tätigkeit und Kräfte in den politischen Parteiungen und Intriguen aufgingen; ein großer Teil der Bischöfe war unwissend und unbekannt mit den alten Kanonen und echten Dekretalen, die Schulen verfielen, mit ihnen der Weg zu geistiger Bildung, die Synoden endlich verkümmerten, und so ging die Kraft, aber auch der Wille unter zum Widerstande gegegen Rom und Pseudoisidor, und der Triumph beider war die natürliche Folge. Die wenigen Synoden, welche in Frankreich und Deutschland am Ende des 9. Jarhunderts noch gehalten wurden, sind voll von Klagen über das Sittenverderbnis der Bischöfe und der übrigen Geistlichkeit, über die Vernachlässigung des Synodalinstituts und das drohende Verderben der Kirche, es sind die letzten warnenden Stimmen, welche aber one Anklang verhallten. Auf einigen dieser Synoden werden auch falsche Dekretalen citirt, z. B. in der von Köln vom J. 887, Kap. 3, von Metz vom J. 888, Kap. 5, von Makra vom J. 881, Kap. 5, von Tribur vom J. 895, Kap. 2, 7—9, 19, 22, 32, von Troies vom J. 909, Kap. 5. Nur einmal noch auf der Synode von Rheims im J. 991 finden wir einen energischen Widerstand fränkischer Bischöfe, besonders des Erzbischofs Arnulf von Orleans gegen die falschen Dekretalen, vermittelst deren Arnulf von Rheims in seinem Hochverratsprozess die Kompetenz der Synode bestritt (vgl. Beitr. S. 89. 90).

Seit dem Ende des 9. Jarhunderts wurden zalreiche Auszüge des pseudoisidorischen Werks veranstaltet, unter denen die sogen. Capitula Remedii Curiensis die bekanntesten sind (s. den Art. „Kanonen- und Dekretalensamml.“ Bd. VII, S. 481. 482), besonders aber wurde die allgemeine Verbreitung der falschen Dekretalen vermittelt und gesichert durch ihre Aufnahme in die großen systematischen Kanonensammlungen jener Zeit, welche einen großen Teil ihres Materials aus jenen entlehnt haben, z. B. die Collectio Anselmo dedicata, das Dekret Burchard's, die beiden Werke Ivo's, die Sammlung Anselm's von Lucca, die collectio trium partium u. a. (s. denselb. Art. Bd. VII, S. 482 ff.). Da diese Sammlungen zugleich die Quellen waren, aus denen Gratian sein Dekret zusammenstellte, so wurde der Kern der falschen Dekretalen ein integrirender Bestandteil des Corpus juris canonici und mit diesem allgemein rezipirt.

De Smedt hat in einem im 6. Bande der Études religieuses, historiques et littéraires (par des Pères de la compagnie de Jésus, Paris 1870, p. 77—101) abgedruckten Aufsatze: „Les fausses décrétales“ den Beweis zu füren gesucht, dass mit einer einzigen Ausnahme die Päpste bis zur Mitte des 11. Jarhunderts die falschen Dekretalen nie citirt und deren Authenticität anerkannt hätten. Ich habe bereits oben nachgewiesen, dass Papst Nikolaus I. in seinen Streitigkeiten mit Hinkmar von Rheims und in der Rothadschen Angelegenheit zwar die falschen Briefe nicht namentlich citirt, aber von den pseudoisidorischen Grundsätzen einen sehr ausgedehnten Gebrauch gemacht, die Autorität derselben also anerkannt

hat. Hadrian II. citirt in den ep. 28 ad episcop. Duziacens. (Harduin. Concil. T. V, 722) eine Stelle aus der falschen Dekretale des Anterus (die einzige Ausnahme, welche De Smedt einräumt), stellt aber außerdem mehrfach pseudoisidorische Grundsätze auf (vgl. meine Beitr. zur Gesch. der falschen Dekretalen S. 86). Wenngleich ich die von Maaßen im J. 1873 veröffentlichte Rede nicht dem Papst Hadrian II., sondern einem andern Geistlichen zuschreibe (s. oben S. 366), so bleibt doch bemerkenswert, daſs in derselben, welche warscheinlich auf einer römischen Synode gehalten wurde, zalreiche Citate aus den falschen Dekretalen enthalten sind. In einem Briefe Stephans VI. an den Bischof von Mainz (teilweise mitgeteilt in Ivo Decret. IV. 232; Gratian. Decret. Dist. VI, c. 13) bezweifelt derselbe nicht die in dem pseudoisidorischen Briefe des Athanasius an Papst Markus enthaltene Mitteilung, daſs die Synode von Nicäa 70 Kapitel abgefaſst habe. In den Briefen der Päpste des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jarhunderts habe auch ich keine ausdrückliche Anfürung falscher Dekretalen gefunden, um so häufiger aber sind dergleichen Citate seit dieser Zeit in Briefen Leos IX. (Hard. Concil. T. VI, col. 951), besonders Gregors VII. (Hard. a. a. O. col. 1427, 1470, 1523 u. ff.), Paschal. II. (a. a. O. 1852) u. a.

Daſs später die falschen Dekretalen in Deutschland weit weniger verbreitet und bekannt waren als in Frankreich, zeigt ein von Kunstmann in der Freiburger Zeitschrift für Theolog. Bd. 4, S. 126 veröffentlichtes, auf der Synode zu Gerstungen im J. 1085 erlassenes Schreiben des päpstlichen Legaten und der sächsischen Bischöfe, hier heißt es: „Sperabant autem illud furtum eorum ideo ad praesens non posse deprehendi, quod illa Isidori dicta non de excellentioribus illis auctoritatibus sint ac proinde minus agitata et magis ignota“.

Bis zum 15. Jarhundert war der Glaube an die Echtheit der pseudoisidorischen Briefe allgemein; nur eine vereinzelte Stimme gegen dieselbe ist mir aus dieser Zeit bekannt: Stephan von Tournai († 1203) schrieb an einen, nicht näher bezeichneten Papst unter anderen Klagen über die damaligen kirchlichen Zustände: „Rursus si ventum fuerit ad judicia quae jure canonico sunt tractanda vel a vobis commissa vel ab ordinariis judicibus cognoscenda, profertur a venditoribus inextricabilis silva decretalium epistolarum quasi sub nomine sanctae recordationis Alexandri papae et antiquiores sacri canones abjiciuntur, respuuntur, expuuntur. Hoc involucro prolato in medium, ea quae in conciliis sanctorum patrum salubriter instituta sunt, nec formam consiliis nec finem negotiis imponunt, praevalentibus epistolis, quas forsitan advocati conductitii sub nomine Romanorum pontificum in apothecis sive cubiculis suis confingunt et conscribunt. Novum volumen ex eis compactum et in scholis solemniter legitur et in foro venaliter exponitur, applaudente coetu notariorum, qui in conscribendis suspectis opusculis et laborem suum gaudent imminui et mercedem augeri . . . .“ (Notices et extraits, Vol. X. P. 2, p. 101). Im 15. Jarhundert sprach zuerst der Kardinal Nikolaus von Cusa (De concord. cathol. III, 2) und Johannes Turrecremata (Summa eccles. II, 101) Zweifel an der Echtheit der Dekretalen aus; nachdem diese durch den Merlinschen Druck zugänglicher geworden, wurde die Fälschung durch die Untersuchungen der Magdeburger Centuriatoren (Eccles. hist. II, 7. III, 7) und französischer Kritiker, wie Dümoulin und Le Conte, unwiderleglich nachgewiesen. (Vgl. Theiner a. a. O. S. 11 ff.; Richter, Diss. de emendatorib. Gratiani, Lips. 1835, p. 26. 30. 31). Zwar versuchte der Jesuit Torres (Turrianus adversus Magdeburgenses centuriatores pro canonibus apostolorum et epistolis decretalibus pontificum apostolicor., Florent. 1572), die Authenticität der Dekretalen zu retten, die Gegenschrift des reformirten Predigers Blondel (Pseudoisidorus et Turrianus vapulantes, Genev. 1628) wies aber schonungslos mit Gelehrsamkeit und Gründlichkeit die Schwäche und Nichtigkeit dieses Versuches nach, namentlich durch eine sehr genaue Untersuchung über die von Pseudoisidor benutzten Quellen. Abgesehen von dem Bemühen des Franziskaners Bonaventura Malvasia (Nuntius veritatis Davidi Blondello missus, Rom. 1635),

gleichwol die Echtheit der Dekretalen zu verteidigen, ist seit dem 17. Jarhundert bis zum Jare 1866 die Fälschung nicht mehr bezweifelt worden. Besondere Verdienste auch um die Geschichte der falschen Dekretalen haben sich die Gebrüder Ballerini erworben; die außerordentlich reiche neuere Litteratur ist bereits oben bei Besprechung der einzelnen Kontroversen angegeben worden. Im Jare 1866 hat Eduard Dumond in einem Aufsatz: Les fausses décrétales in der Revue des questions historiques Tom. I, p. 392 sq. und Tom. II, p. 97 sq. nochmals den natürlich total verunglückten Versuch gemacht, die Authenticität der Dekretalen zu retten.

Von besonderem Interesse ist noch die Frage, welchen Einfluss die pseudoisidorischen Briefe auf die kirchliche Verfassung ausgeübt haben. Zunächst ist nicht zu leugnen, dass dieselben in dieser Beziehung vielfach überschätzt worden sind. Die früher sehr verbreitete Ansicht, wonach der römische Primat seine Ausbildung und Anerkennung vorzugsweise jenem Betruge Pseudoisidors verdanke, ist wol gegenwärtig als überwunden zu betrachten; im Gegensatze zu derselben wird aber, namentlich von den meisten katholischen Kanonisten, die Behauptung aufgestellt, dass die falschen Dekretalen im wesentlichen an der kirchlichen Disziplin nichts geändert haben und nur der Ausdruck ihrer Zeit gewesen seien, welche auch one sie ihren Fortgang gehabt hätte (Walter § 98; Phillips Kirchenr. Bd. 4, § 174; Hefele im Freiburg. Kirchenlexikon Bd. 8, S. 859; Luden (Protest.), Gesch. d. deutschen Volks, Bd. 5, S. 473 ff. u. a.). Walter hat a. a. O. seine Ansicht durch eine Vergleichung der wichtigsten pseudoisidorischen Bestimmungen mit dem älteren Recht nachzuweisen gesucht. Neu ist in den pseudoisidorischen Dekretalen der Grundsatz, dass alle Synoden, auch die Provinzialsynoden, für ihren Zusammentritt der Zustimmung oder doch der nachfolgenden Bestätigung des Papstes bedürfen, da die bekannte Stelle in der Historia tripartita IV, 9, 19 nur von den allgemeinen Konzilien spricht, allein diese Beschränkung ist nie praktisch geworden; dasselbe gilt von der, übrigens bereits in den sylvestrinischen Gesten befindlichen Bestimmung, dass ein Laie nicht Ankläger wider einen Geistlichen sein dürfe. Neu sind ferner die in den Dekretalen ganz besonders betonten und zum Überdruss widerholten Sätze, dass jeder angeklagte Bischof ein unbeschränktes Appellationsrecht nach Rom habe, namentlich, wenn er seine Richter für infesti et suspecti hält, dass in allen causae majores und negotia episcoporum die Definitiventscheidung ausschließlich dem Papste gebüre, auch wenn nicht appellirt worden sei. Besonders lehrreich und interessant sind gerade in Beziehung auf diese Punkte die durch die Streitigkeiten Hinkmars mit Rothad und seinem Neffen herbeigefürten Verhandlungen, in denen der Gegensatz zwischen dem bisher geltenden Rechte und den pseudoisidorischen Prinzipien sehr scharf hervortritt. Zum Beweise dafür, dass diese Sätze schon vor Pseudoisidor von Päpsten ausgesprochen worden seien, beruft sich Walter auf mehrere Dekretalen; allein der Brief Gregors IV. vom J. 832 ist, wie oben bereits erwänt, unzweifelhaft unecht, in dem Schreiben Leos IV. an die Bischöfe der Bretagne vom J. 850, sowie des Sergius II. im J. 844, wird die päpstliche Entscheidung nur im Falle einer Appellation des Bischofs in Anspruch genommen, und dass Nikolaus I. in der Sache Rothads außer den älteren echten Quellen auch die falschen Dekretalen benutzt hat, habe ich oben nachgewiesen. Die Ansicht, dass die damaligen Umstände von selbst, ganz unabhängig von den Dekretalen, in dieser Beziehung auf eine Veränderung der Disziplin hingedrängt hätten, kann ich nur insofern gelten lassen, als auch nach meiner Überzeugung die Pergamente Pseudoisidors jene Änderungen in Betreff des Begriffs und Umfangs der causae majores und der Appellationen nicht herbeigefürt hätten, wenn dieselben nicht den allgemeinen kirchlichen Zuständen und der durch eine historische Notwendigkeit gestützten Primatialidee entsprochen hätten. Jedenfalls ist aber nicht zu verkennen, dass jene Briefe, indem sie, obschon zur Realisirung episkopalistischer Zwecke, jene Prinzipien aufstellten und mit dem Nimbus urchristlicher Autorität umkleideten, zur Entwickelung und Ausbildung des römischen Primats auch ihrerseits sehr wesentlich beigetragen haben. **Wasserschleben.**

Ptolemäus s. Gnosis Bd. V S. 228.

Publicani. Mit diesem Namen wurden die Katharer seit der Mitte des 12. Jarhunderts im Norden von Frankreich und in England benannt. Der Name kommt warscheinlich von Paulicianer her; die Kreuzfahrer nämlich, die im Oriente Paulicianer getroffen hatten, nannten die Katharer auch so, weil sie wie die Paulicianer Dualisten waren. Es ist dies keine bloße Vermutung, da mehrere französische Schriftsteller die Paulicianer geradezu Popelicans nennen, so Villehardouin. — Darin stimmen überein Du Cange s. v., Mosheim in den Institut. und Schmidt, histoire et doctrine de la secte des Cathares II, p. 280.

Herzog. †.

Pufendorf, Samuel, Freiherr von. Das ganze Mittelalter hindurch galt die essentielle Gerechtigkeit Gottes als der Archetyp, die Eigenschaften Gottes als die Norm, der Dekalog als das Gesetzbuch des Naturrechts. Der Protestantismus hob, auch hier seinem eigentümlichen Wesen treu, in allmählicher Entwickelung (Melanchthon, Nik. Hemming) das Naturrecht von diesem objektiven Grunde ab und versetzte sein Prinzip in den Menschen. Hier waren zwei Fälle möglich, indem der Mensch, als Prinzip des Naturrechts, entweder im Lichte der Offenbarung oder rein als solcher betrachtet wurde. Geschah jenes, so entstand das Integritätssystem, nach welchem das Recht, als zu den Reliquien des göttlichen Ebenbildes gehörig, aus dem Stande der Unschuld hergeleitet wurde (quicquid convenit cum statu integritatis, illud est faciendum). Im zweiten Falle ergab sich das Socialitätssystem, welches das Recht auf die Natur des Menschen gründet, wie sie eben ist. Für das Socialitätsprinzip hatte Hugo Grotius das lang nachklingende Wort gesprochen: das Naturrecht ein Diktat der reinen, durch den natürlichen Socialitätstrieb bestimmten Vernunft, unverbrüchlich und unwandelbar selbst für den allmächtigen Gott. Den Meerschaum des Grotius vollendete Pufendorf, der erste deutsche Professor des Natur- und Völkerrechts, in Heidelberg, Lund, zuletzt Historiograph des großen Kurfürsten in Berlin († 1694), zur Aphrodite, d. h. die Gedanken des Grotius erhalten durch ihn ihre systematische Vervollständigung in seinem berühmten Werke De jure naturae et gentium, Londini Scanorum (Lund) 1672; Frcf. 1684 u. ö. Moral und Recht vermischend, stellt er die Rechtserkenntnis dar als drei Quellen entfließend: der Vernunft, den bürgerlichen Gesetzen und der göttlichen Offenbarung, woraus drei Disziplinen: Naturrecht, bürgerliches Recht und Moraltheologie — sich ergeben. Das Naturrecht erzieht den sozialen Menschen für die Erde, die Moraltheologie den Christenmenschen für den Himmel. Das Prinzip des Naturrechts ist der Socialitätstrieb. Der Mensch als animal sociabile kann nicht exlex sein. Die Bedeutung Pufendorfs liegt sonach darin, daſs er, konsequenter als Grotius, das Naturrecht zu einer rein rationalen Wissenschaft macht, unabhängig von der göttlichen Offenbarung, von der Auktorität des Glaubens und der Theologen. Seine Opposition richtet sich von hier aus einmal gegen die essentielle Gerechtigkeit als Prototyp des Naturrechts. Die göttliche Gerechtigkeit verliert deshalb ihre prototypische Bedeutung für das Naturrecht, weil ihre Gleichartigkeit mit der menschlichen Gerechtigkeit unnachweisbar ist. Die Herleitung des Naturrechts aus christlichen Prinzipien vernichtet dessen Universalität, indem nicht nur die Nichtchristen von diesem Rechtsforum ausgeschlossen wären, sondern auch in der christlichen Kirche kein einheitliches Rechtsbewuſstsein zustande kommen würde. Die Orthodoxen würden ein anderes Rechtskompendium haben und die Synkretisten ein anderes. Das Naturrecht nimmt den Menschen nach seiner unmittelbaren, erfarungsmäßigen Beschaffenheit, unbekümmert um die Dogmen und Fragen der Theologie, wie der Mensch in den erfarungsmäßig verderbten Zustand geraten ist. Wenn nun auch Pufendorf das Naturrecht emanzipirt von der Theologie, one deren Dogmen zu widerstreiten, so hat er doch die Religion festgehalten zunächst als Mittel zur Verwirklichung des Rechts (vinculum et velut coagulum humanae societatis) und Gott als dessen Urheber (Deum esse autorem legis naturalis). Sein Lehrer, der berühmte Mathematiker Erhard Weigel in Jena (gestorben

1699)*), hatte die Methode der Geometrie, dieses Ableiten von Folgerungen aus allgemein zugestandenen Axiomen, für Philosophie und Moral empfohlen, ja das mysterium trinitatis aus den principiis geometricis zu demonstriren sich unterfangen, welches letztere er auf Verlangen der theologischen Fakultät revociren mußte. In gleicher Weise wünschte Pufendorf die Theologie nach mathematischer Methode behandelt, als wodurch nicht nur ein großer Teil von Kontroversen verhindert, sondern die theologische Wissenschaft auch so befestigt werden könnte, daß nur Geisteskranke und fehlerhaft Affizirte ihr widerstreben würden. Die allgemeinen Erkenntnisbegriffe und der fortlaufende Schriftsinn sollten die Axiome dazu liefern (s. Epistola Pufendorfii ad fratrem super theologia in formam demonstrationis redigenda, abgedruckt bei Pfaff, Histor. litter. theol. I, 398). Mit allem diesem hatte er dem theologischen Zeitbewußtsein zu viel zugemutet. Bald türmten sich Wolken über seinem Haupte. Seine Kollegen in Lund, Nik. Beckmann (Asinius Tenebrio), der bei Verlust der ewigen Seligkeit seine Angriffe machen wollte, und Josua Schwarz (calumniae architectus) begannen den Streit, nannten Pufendorf einen monströsen Mann, einen Pasquinus redivivus und schädlichen Atheisten, zogen einen Index novitatum aus seinem Naturrecht, verklagten ihn bei der Regierung, beantragten seine Entfernung von der Universität und ein Verbot des Bücherschreibens. Die Regierung mante zur Ruhe. Als man fortfur, zu tumultuiren, wurde der Index für ein famoses Libell erklärt und den Ruhestörern allerhöchste königliche Ungnade angedroht. Beckmann ließ hierauf den Index drucken. Die Regierung befahl, ihn beim Kopf zu nehmen und zu incarceriren. Der aber war bereits nach Kopenhagen entwichen und forderte Pufendorf auf eine gute Fuchtel oder auf ein par Pistolen. Die Antwort war öffentliche Verbrennung des Index, obwol Schwarz gegen dies schändliche Verfaren bei den Wunden Christi bat, Infamerklärung und Proskription Beckmanns aus allen königlichen Landen. Nachdem dieser zur römischen Kirche übergetreten war und diese so um einen Stocknarren reicher gemacht hatte, genoß er bei dem Fürstbischof von Bamberg das Gnadenbrot. Schwarz, der, als ihm zu reden verboten ward, wenigstens brummte, wurde als Überläufer zu den Dänen Superintendent in Schleswig. Beckmann hatte den Index nach Wittenberg, Leipzig, Jena und Gardeleben, wo Friedrich Gesenius († 1687) Superintendent war, samt einer epistola cyclica geschickt, worin Pufendorf als ein Mann verdrehten Gehirns, der das natürliche und moralische Recht, den Dekalog und die Gesetze Gottes malitiös und gottlos zu vernichten sich bemühe, als Ausbreiter des Socinianismus und als Magister des reinen Atheismus ausgeschrieen wurde. Der Senior der Leipziger Theologenfakultät, Scherzer, erwirkte (1673) ein kursürstliches Verbot, noch ehe Pufendorfs Werk bekannt worden war; dann griff Gesenius als Christianus Vigil den Streit auf, dessen Bannstral und Himmelsschlüssel Pufendorf nicht sonderlich fürchtete; hierauf Valentin Veltheim in Jena, ein erbitterter Gegner, eine Säule der alten scholastischen Barbarei. Pufendorf warf ihm pseudonym vor, daß er zu Leipzig gewesen und allda eine scholastische Ligue habe aufrichten wollen. „Welches Beginnen des Veltheims one raison und eine pure Pedanterie ist, auch in kein Gehirn kommen kann, es sei denn anstatt einer reellen Moralität mit mageren Tabellen als sprödem Heckerling angefüllet, und gleichwol trachtet der gute Tropf sich dadurch an Hrn. Pufendorf zu rächen und eine löbliche Akademie in Leipzig mit einzuflechten". Die Charteque des maskirten Joh. Rollettus Palatinus (d. i. Pufendorf) wurde in Jena wegen gröblicher Injurien wider unseren freundlichen Kollegen Veltheim confiszirt (1677), der M. Gottfried Klinger aus Zittau, ein Anhänger Pufendorfs, der im Kollegio zum öftern die Scholasticos durchgezogen und Aristotelicam philosophiam sugilliret, 1676 zur Untersuchung gezogen. Sein Hauptgegner aber war Alberti in Leipzig, der, ganz auf dem alten Offenbarungsstandpunkte, mit der Behauptung hervortrat, der heil. Geist

*) Vergl. E. Spieß, Erhard Weigel, der Lehrer von Leibnitz und Pufendorf. Leipzig 1881.

habe die heil. Schrift auch zum Nutzen der Philosophie redigirt, und mit der Beschuldigung, Pufendorf habe so viel Neuerungen vorgebracht, daſs alle orthodoxen Theologen sie ihm in seinem ganzen Leben nicht abwaschen könnten. Seckendorf, der Geschichtschreiber der Reformation, nannte die Ableitung des Naturrechts aus der Vernunft eine Methode der Heiden. Spottend und scherzend hat Pufendorf, besonders in der Eris Scandica (Frankfurt 1686) seine Gegner zurechtgewiesen. Für die natürliche Behandlung des Rechts berief er sich auf die heil. Schrift selbst, welche lehre, daſs das Gesetz den Völkern ins Herz geschrieben sei; den Vorwurf des Atheismus beantwortet er damit, daſs er im Naturrecht Gott nicht leugne, sondern präsupponire, „eben wie man in Institutionibus nicht ein eigen Kapitel nötig hat de Justiniano et Theodora, Justiniani uxore“. Man solle Orthodoxie und Heterodoxie ein= für allemal den Theologen überlassen. Müsse doch nach Alberti auch der Krieg nach Analogie des Standes der Integrität gefürt werden, und der Leipziger Scharfrichter habe, wenn schon nicht formaliter, so doch normaliter Dirnen den Staupbesen zu geben ad statum Paradisiacum. Ein besonderer Vorwurf traf ihn als Verteidiger der Polygamie. Pufendorf hatte nur behauptet, daſs die Polygamie nicht direkt dem Naturgesetz widerstreite, wie Mord, Diebstal, Ehebruch, doch sage die Vernunft, daſs es ehrbar sei und dem häuslichen Frieden zuträglich, in Monogamie zu leben. Auch ward ihm verübelt, daſs er in Heidelberg mit Calvinisten Umgang gepflogen. Pufendorf räumte gern ein, er habe mit den Reformirten freundlich und friedlich gelebt, wie andere Lutheraner ebenfalls getan, aber den lutherischen Glauben habe er niemals verleugnet. „Mögen sich jene nun rühmen, den heroischen Geist Luthers zu besitzen; ach wie sehr ist er in der Länge der Zeit ausgeartet, wie ist aus dem edlen Wein ein scharfer Essig geworden!“ Seine verscherzte Rechtgläubigkeit wider herzustellen, hat er in einem nachgelassenen Werke (Jus feciale divinum s. de Consensu et Dissensu Protestantium, Lubec. 1695, Frcf. 1716) an der Union mit den Reformirten verzweifelt, so lange diese an ihrem Dogma vom absoluten Dekrete, durch welches der Bund Gottes mit den Menschen vereitelt werde, hingen. Dessen hatten sich die Reformirten von einem Pufendorf nicht versehen, seine Schrift sei das beste Mittel, die schwedischen Theologen, über die er so viel geklagt, mit ihm auszusönen (s. Bibliotheque choisie par Jean le Clerc. Tom. VII, 391). Mancherlei Schriften und Gegenschriften, auch wider ungenannte Tuckmäuser, sind in der Sache erschienen. — Pufendorfs Verdienste um das Kollegialsystem durch seine Schrift: „De habitu religionis Christianae ad vitam civilem“ (Brem. 1687) sind Band VIII, S. 119 dieser Encyklopädie gewürdigt worden. — Übrigens fand Pufendorf erst durch Buddeus und Christian Wolff die Anerkennung, die ihm gebürte. „Seine Schriften“, bemerkt Wolff, „werden nun gelesen, um daraus zu profitiren, in seiner Gegner Chartequen aber wird Käse und Pfeffer gewickelt, wenn ihnen noch die gröſste Ehre widerfäret“. Und ein Anhänger Wolffs sagt: „Pufendorf muſste ein Bibelfeind und deswegen auch ein Feind Gottes gescholten werden, weil er das Principium iuris naturae et gentium nicht aus der Bibel nehmen wollte, sondern lieber aus der Natur des Menschen, als wodurch er glaubte, mit allen Gentibus raisonniren zu können. Nunmehr gilt er für den unter den Gelehrten, welcher nebst Grotius in dieser vortrefflichen Disziplin das Eis gebrochen“.

Litteratur. Buddeus, Selecta iuris nat., Hal. 1717, p. 43; Stahl, die Philosophie des Rechts, 3. Aufl., Heidelberg 1854, I, 182; H. F. W. Hinrichs, Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation, 3 Bde., Leipz. 1848 bis 1852, Bd. II; H. Hettner, Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts, 3 Theile, Braunschweig 1856—1862, III, 1, 83; J. C. Bluntschli in den von ihm und K. Brater herausgegebenen Deutschen Staats-Wörterbuch, Bd. VIII, S. 424—439; Derselbe, Geschichte des Allgemeinen Staatsrechts und der Politik, München 1864, S. 108; J. G. Droysen, Zur Kritik P.'s (in „Abhandlungen zur neueren Geschichte“, Leipzig 1876). — Belege aus den

Quellen zu obiger Skizze s. in der Geschichte der protestantischen Theologie, Bd. II, S. 62 ff. von **G. Frank.**

Pulcheria, die reichbegabte, mit ungewönlichem Herschertalent ausgestattete Tochter des Kaisers Arcadius und ältere Schwester des Theodosius II., erhielt schon im J. 414, kaum 16järig, vom Senat den Titel Augusta und die vormundschaftliche Regierung für den genannten schwachsinnigen Kaiser übertragen, die sie ein Jarzent hindurch mit großer Selbständigkeit, aber freilich in engherzig mönchischem Geiste — den kaiserl. Palast förmlich in ein Kloster verwandelnd — führte Bald nach der durch sie selbst gestifteten Heirat ihres Bruders mit Eudoxia-Athenais, der geistreichen Tochter eines athenischen Philosophen, entbrannte heftige Eifersucht zwischen den beiden Schwägerinnen. Beim Ausbruch des Nestorianischen Streits stellte Eudoxia sich auf die Seite des Nestorius, wärend Pulcheria — angeblich schwer gekränkt durch eine seitens dieses Patriarchen wider sie erhobene ehrenrürige Beschuldigung, sie habe mit dem Magistros Paulinus, einem höheren Hofbeamten, unerlaubten Umgang gepflogen — mit Cyrill v. Alexandrien conspirirte, und denn auch, durch ihren immer noch beträchtlichen Einfluss auf den Kaiser, den baldigen Sturz des Nestorius herbeifürte. Wärend der vier letzten Jare des Theodosius II. vom Hofe verbannt, sah sie mit Abscheu die dem Nestorianismus entgegengesetzte Lehreinseitigkeit des Eutyches und Dioskur kraft Eudoxias Gunst bei der Ephesinischen Räubersynode triumphiren. Doch erlangte sie schon kurz vor ihres Bruders Tode wieder den Haupteinfluss auf die Regierung, wärend ihre in Ungunst gefallene Schwägerin nach Jerusalem übersiedelte. Pulcheria erkor nun den tapferen Feldherrn Marcianus zu ihrem Gemal (mit dem Bedinge, dass sie durch die mit ihm geschlossene Ehe in ihrem Virginitätsgelübde nicht gestört würde), rehabilitirte durch das Concil zu Chalcedon (dessen sechster Session, am 25. Okt. 451, sie persönlich beiwonte) unter Verdammung sowol des Eutychianismus als des Nestorianismus die Orthodoxie und starb bald darauf vier Jare vor ihrem Gemal Marcian, am 11. Sept. 453. Der griechischen Kirche gilt sie als eine der ausgezeichnetsten Heiligen.

Vgl. AA. SS. t. III Sept., p. 503—540; auch t. IV, App. p. 778. — Nilles, S. J., Kalendar. manuale utriusque Eccl., I, p. 239 sq. F. v. Gregorovius, Athenais, Geschichte einer byzantin. Kaiserin. Leipzig 1881, bes. S. 60 ff.

Zöckler.

Pullus oder Pulleyn, Robert (der Name findet sich in mehr als zwölf verschiedenen Formen; nach Wright: Robert le Poule, nach Hauréau: Robert Palleyn), englischer Scholastiker und römischer Kardinal des 12. Jarh.'s. — Über sein Leben haben wir nur unvollständige, zum teil widersprechende Angaben. Ort und Jar seiner Geburt sind unbekannt. Sein Geburtsland ist England. Er war Zeitgenosse der drei normännischen Könige Wilhelm II. (1087—1100), Heinrich I. (1100—1135) und Stephan (1135—1154); seine Geburt mag zwischen 1180 und 1190 zu setzen sein. Drang nach wissenschaftlicher Ausbildung scheint ihn frühe nach Paris gefürt zu haben, wo damals die dialektische Behandlung der Theologie unter Wilhelm von Champeaux, Peter Abälard, Gilbert ꝛc. ihre ersten Blüten entfaltete. Wie lange sein dortiger Aufenthalt gedauert, ob er jetzt auch schon als Lehrer dort aufgetreten, wissen wir nicht. Ausgezeichnet durch Stand und Reichtum wie durch Bildung und Charakter erlangte er nach seiner Rückkehr in sein Vaterland (c. 1130) hohe kirchliche Stellungen, insbesondere das Archidiakonat zu Rochester, und eröffnete in Oxford eine theologische Schule. Englische Schriftsteller (wie Pitseus, De ill. Angliae script. und De antiq. Acad. Oxon.) wollen wissen, dass P. „als Lehrer und Kanzler der Universität Oxford“ durch seine Liberalität und Gelehrsamkeit, insbesondere durch seine eifrige Lehr- und Predigttätigkeit die alte, unter den dänischen Königen verfallene Oxforder Schule wider hergestellt und zu neuer Blüte erhoben habe. Diese Wirksamkeit scheint etwa fünf Jare lang, 1130—1135, gedauert zu haben, bis zum Tode König Heinrichs I., dessen besonderes Vertrauen P. besaß. War-

scheinlich waren die inneren Kämpfe, die nun England zerrütteten, die Veranlassung, dass P. nach Paris zurückkehrte und hier als Lehrer der Theologie auftrat, wie es scheint als Nachfolger Gilberts, nachdem dieser von Paris nach Poitiers gegangen. Empfohlen durch seine eigene Tüchtigkeit und Gelehrsamkeit (quem vita pariter et scientia commendabat, sagt Joh. Sarisb.) wie durch die Gunst Bernhards von Clairvaux, der ihn ob sanam doctrinam rühmt, fand er großen Beifall. Aus einem Briefe Bernhards (ep. 205, geschrieben nach Mabillon im J. 1140) sehen wir, dass der Bischof Ascelin oder Anselm von Rochester auf P.'s Rückkehr drang, und da dieser zu längerem Bleiben in Frankreich sich bestimmen ließ, die Einkünfte seiner Pfründe zurückhielt. Seine Appellation an Papst Innocenz II. hatte die Folge, dass dieser ihn nach Rom berief. Über die Stellung, die er dort anfangs einnahm, lauten die Nachrichten verschieden: nach Onuphrius Panvinus wäre er schon von P. Innocenz zum Cardinal ernannt worden und hätte als solcher schon bei der Wal Cölestins II. 1143 mitgewirkt; nach Ciaconi wäre er erst von letzterem zum Cardinal, von Papst Lucius II. (1144—1145), zum Kanzler des apostolischen Stules ernannt worden; jedenfalls ist er nicht erst von Papst Eugen nach Rom berufen, wie Neander V, 2, 544 annimmt. In päpstlichen Urkunden findet sich sein Name 1145—1146, vgl. Jaffé, Reg. Pontif. 606. 616. Als Eugen III. im Februar 1145 unter schwierigen Verhältnissen den päpstlichen Stul bestieg, empfahl der hl. Bernhard diesen seinen Schüler und Schützling mit warmen Worten der Unterstützung seines alten Freundes Robert (ep. Bernh. 362). Am 13. Juli 1146 findet sich seine Unterschrift zum letztenmale (s. Jaffé l. l.); über sein Todesjar schwanken die Angaben zwischen 1147 und 1154. Bei seinen Zeitgenossen stand er in hoher Achtung: Bernhard rühmt seine Gelehrsamkeit, seine treue und erfolgreiche Lehrtätigkeit, vor allem aber seine Rechtgläubigkeit; Wilhelm von St. Thierry (de relat. div.) und Johann von Salisbury, der in Paris sein Schüler war, sind voll von seinem Lobe (Joh. Sarisb. Metal. II, 10; I, 6, vergl. R.-E. VII, 59; Schaarschmidt S. 12). Dass er kein bloßer Schultheolog, sondern zugleich ein praktisch tüchtiger, rechtskundiger und dabei dem römischen Stule eifrig ergebener Kirchenmann war, zeigen seine Schriften, wie die hohe Stellung, die er unter mehreren Papstregierungen einnahm.

Von seinen Schriften ist Manches ungedruckt, aber zum teil noch handschriftlich vorhanden: so ein Kommentar zu der Apokalypse, zu den Psalmen (Mskr. auf dem britischen Museum), ein Traktat de contemtu mundi, eine Schrift de doctorum dictis libri IV, Sermones de communi sanctorum, de omnibus humanae vitae miseriis (Mscr. in Dublin s. Montfaucon, bibl. bibl. und Fabricius l. l.), praelectiones. Sein Hauptwerk aber, auf welchem seine theologische Bedeutung beruht und wodurch er unter den Sententiariern des 12. Jarhunderts, den Vorläufern des Lombarden, eine hervorragende Stellung einnimmt, sind seine, warscheinlich vor 1140 verfassten Sententiarum de theologia s. de s. trinitate libri VIII, herausgegeben auf Grund einer Rheimser, jetzt Pariser Handschrift von dem Mauriner Hugo Matthoud, Paris 1655 Fol.; abgedruckt bei Migne, Patrol. lat. t. 186, S. 625 ff.

Dieses Werk ist nicht, wie man aus dem Titel schließen könnte, eine bloße Sammlung von patristischen Auktoritäten, sondern ein theologisches Handbuch, das sich beinahe über alles verbreitet, was zur Theologie seiner Zeit gerechnet werden kann, eine auf Grund der Schrift und der kirchlichen Überlieferung durchgefürte dialektische Behandlung der Glaubenslehren und der Fragen der kirchlichen Praxis, und zwar in einem Umfange und einer Vollständigkeit, welche über die Arbeiten seiner meisten Vorgänger auf diesem Gebiete (eines Hildebert von Mans, Hugo von St. Victor rc., vgl. Cramer a. a. O.) hinausgeht. Zur Erleichterung der Übersicht ist das Ganze in 8 Bücher, jedes Buch in einzelne Kapitel oder Distinktionen (im ganzen sind es deren 238) geteilt, der Ausfürung aber noch eine Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel vorangestellt (praenotationes, in quibus summatim praelibantur, quae in sequentibus latius tractantur). Der Stoff wird in folgender Ordnung behandelt: Lib. I. Gottes Dasein, Wesen, Eigen-

schaften, Dreieinigkeit; II. Schöpfung, Engel, Mensch, Ursprung der Seele, Adams Fall und seine Folgen, Erbsünde; III. Gesetz, Beschneidung, Gnade, Menschwerdung; IV. der Gottmensch, Glaube, Hoffnung, Liebe, Leiden und Tod Christi, Höllenfart; V. Auferstehung, Sitzen zur Rechten Gottes, Sendung des Geistes, donum fidei, Taufe, Konfirmation, Sündenvergebung; VI. Zurechnung der Sünde, böser Wille, Unwissenheit, Schwachheit, Versuchungen der bösen und Beistand der guten Engel, Buße und Beichte, priesterliche Binde- und Lösegewalt; VII. Bußleistungen, Disziplin, Gebet, Almosen, Zehnten, geistliche und weltliche Gewalt, ordo und ordines, drei Stände in der Kirche (praelati, continentes, conjugati), Ehe uud Eheordnung; VIII. Sakrament des Leibes und Blutes Christi, Fasten und Freiheit der Speisen, Antichrist und Zukunft Christi, Weltbrand, Totenauferstehung, Gericht, Seligkeit und Verdamnis.

Schon diese Übersicht zeigt, dass der Inhalt keineswegs auf dogmatische Fragen sich beschränkt, sondern auch auf ethische, praktische, kirchenrechtliche Materien sich erstreckt, sowie andererseits dass die Ordnung keine streng systematische ist. Manche Gegenstände verdanken ihre Stelle einer ganz zufälligen Gedankenverknüpfung, und nach ihrer digressiven Erörterung wird der abgebrochene Faden wider aufgenommen; auch werden zum teil dieselben Gegenstände an verschiedenen Stellen aus verschiedenen Gesichtspunkten behandelt. Die Behandlung selbst ist eine Verschmelzung der dialektischen Methode Abälards mit derjenigen der kirchlichen Positivisten, — darauf berechnet, den überlieferten Kirchenglauben durch Vernunftgründe zu erweisen, Einwendungen und scheinbare Widersprüche durch logische Erörterung zu lösen, zuletzt aber gegenüber von den Zweifeln und Einreden der Vernunft die Auktorität der Schrift und der kirchlichen Überlieferung festzuhalten und festzustellen. Ihm ist es nicht wie einem Abälard oder anderen „Dialektikern" um die Probleme zu tun; noch weniger will er das Vertrauen auf die kirchliche Tradition durch Aufzeichnung ihrer Widersprüche erschüttern; vielmehr sucht er die Gegensätze auszugleichen, die Zweifel und Widersprüche der Vernunft zurückzuweisen, das Ansehen der Kirche und Kirchenlehre festzuhalten und zu befestigen. Eben diese „Verbindung der dialektischen Richtung mit der kirchlichen", dieser über alle Widersprüche der Vernunft stets obsiegende kirchliche Positivismus ist es, was seine Eigentümlichkeit ausmacht und seine geschichtliche Stellung in der Mitte zwischen Abälard und Bernhard, aber auch zwischen A. und dem Lombarden charakterisirt.

Zu dem Gegensatze des Realismus und Nominalismus verhält er sich indifferent: er leugnet ausdrücklich die Realität der Universalien (I, 4: ratio evincit, universalia non esse), one jedoch andererseits zu der nominalistischen Theorie sich zu bekennen. Der Dialektiker, welcher obscurum obscuro, incredibili creditum solvere quaerit, hat in Glaubenssachen nichts zu sagen; keine menschliche Logik ist im Stande, das Geheimnis der Trinität oder der Gottmenschheit Christi zu begreifen, da die drei Personen weder als drei Teile eines Ganzen, noch als drei Individuen einer Gattung gedacht werden dürfen; Gott ist weder Substanz noch Accidenz, er ist überhaupt undefinirbar, unnennbar, und auch von der menschlichen Seele kann man im Grunde nur sagen, was sie nicht ist, nicht was sie ist (I, 1. 10). Der Glaube bedarf auch im Grunde keines Beweises; das Eine wie das Andere ist ein wunderbares, aber unerklärliches Geheimnis; woher wissen wir, dass drei und nicht mehr Personen in der Gottheit sind, nisi quia auctoritati credimus? Der Glaube gibt aber eine weit festere Gewissheit als die Erfarung: fide absentia, quam cognitione praesentia firmius tenemus eisque mentis assensu inconvulsi haeremus. Was einmal durch kirchliche Auktorität entschieden ist oder auch nur in der Meinung der Zeitgenossen als ausgemacht feststeht, wird niemals angezweifelt, ja sogar bei Besprechung anderer Fragen benutzt, um zu beweisen, dass man an dem Unbegreiflichen keinen Anstoß nehmen dürfe. So fordert P. z. B. am Schlusse des I. Buches (I, 15) auf zu vorsichtiger Besprechung des Problems der göttlichen Macht, dessen Dunkelheiten sich niemals ganz aufhellen lassen, da wir nicht sagen können, wie dieselbe an sich ist, sondern nur, wie wir uns dieselbe vorstellen (Dei de potentia timide disputandum, nec quid ipse valeat pe-

[illegible] ... die Entscheidung dem Leser überlassend. „Er begnügt sich, eine Lehrfrage aufzuwerfen, und zwar bejahender oder verneinender Weise, trägt sodann die Gründe für die Bejahung oder Verneinung vor, [illegible] immer in haarscharfen Schlüssen, [illegible] am Ende sehen kann, für welche von den entgegengesetzten Meinungen er sich erklärt" (Cramer S. 525 f.). Was schließlich den Ausschlag gibt, ist nicht die Dialektik, aber auch nicht das religiöse oder ethische Interesse, sondern die „Auktorität", und zwar teils die der heil. Schrift, die er sehr häufig, stets natürlich in der vulgata citirt, teils und weit öfter die Aussprüche der älteren Kirchenlehrer, bes. Augustin, aber auch Hieron., Leo, Gregor, Isidor u. a. (Cramer S. 526), die Konzilienschlüsse und vor allem die Entscheidungen der Päpste, die er einfach als „römische Auktorität" zu citiren pflegt. „So ruft die Auktorität", das ist die gewönliche Formel, deren er sich bedient, wenn er auf die kirchliche Überlieferung sich beruft, und diese steht ihm so hoch, dass er sie der Auktorität Christi geradezu an die Seite stellt, vgl. z. B. VIII, 3: institutio Christi mutanda non est, aber gewisse Dinge, wie die Austeilung des Abendmals an die Laien, hat Christus seiner Braut, der Kirche, überlassen — sponsae suae commisit judicio, daher man sich hierin an die auctoritas Romana zu halten hat. So sehr aber P. bemüht ist, seine Sätze möglichst auf die Auktorität der kirchlichen Überlieferung zu gründen, so fehlt es bei ihm doch auch nicht an besonderen Meinungen, worin er selbst von seinem vornehmsten Gewärsmanne Augustin abweicht. Dahin gehört z. B. seine kreatianische Ansicht von der göttlichen Erschaffung der Menschenseelen (II, 7), seine Lehre, dass Vater und Son zwei principia des hl. Geistes seien (I, 6); seine Theorie von der Menschwerdung, indem er lehrt, dass die göttliche Natur zuerst im Schoße der Maria mit dem noch unbeseelten Leibe Jesu sich verbunden, die Beseelung dieses Leibes erst später erfolgt sei; ferner seine doketische Ansicht von Christo, indem er z. B. jedes Wachstum Jesu an Weisheit und Tugend leugnet xc.; ferner seine Lehre von den Dämonen, ihrem Fall und jetzigen Zustand, von der Buße und Beichte, den Sakramenten xc. (vgl. Bach a. a. O. und die Noten des Herausgebers Matthoud).

Eben diese zalreichen individuellen und originellen Anschauungen, die am Maßstabe der späteren kirchlichen Ansicht gemessen als bedenklich, wo nicht heterodox hätten erscheinen können, wenn nicht seine Orthodoxie in Bernhards Gunst und der römischen Kardinalswürde so starke Garantieen gehabt hätte, erklären es — neben der Dunkelheit seiner Sprache und dem Mangel an systematischer Abrundung — zur Genüge, dass Pullus' Sentenzen troß ihrer größeren Originalität und Reichhaltigkeit weniger geeignet schienen, der Nachwelt als Lehrbuch der kirchlichen Dogmatik zu dienen, als die mindestens um ein Decennium jüngere Sentenzensammlung seines Schülers Petrus Lombardus, die bei geringerer Originalität durch größere Kürze, Verständlichkeit und Maßhalten im scholastischen Formalismus sich auszeichnet (vergl. den Artikel VIII, 751). Offenbar aber sind Pullus' Sentenzen neben Hugo und Hildebert eine Hauptquelle, aus welcher der Magister sententiarum geschöpft und die er zum teil einfach ausgeschrieben hat, wä-

rend andererseits das Werk des Pullus sichtlich unter dem Einflusse und Benutzung von Abälards Sic et Non — als dessen Nachbild und positiv kirchliches Gegenbild — entstanden ist (vgl. Cousin, Introduction zu den Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836).

Für den Stand der dogmatischen und disziplinarischen Entwickelung seiner Zeit verzeichnen wir noch folgende von Pullus vertretene charakteristische Sätze: Die Menschen sind geschaffen, um die gefallenen Engel zu ersetzen. Hätte Adam nicht gesündigt, so gäbe es keine Verdammte, sondern nur Gefallene und Gerettete, da man one Fall Gottes Barmherzigkeit nicht erfaren würde (2, 16). One den Fall wären die Menschen nur vollkommen geworden; durch den Fall und die dadurch notwendig gewordene Erlösung sind sie noch vollkommener geworden (2, 17). Die Seelen werden von Gott erst im Momente ihrer organischen Vereinigung mit dem Leibe geschaffen (2, 9). Der Logos einigte sich bei der Inkarnation zuerst mit dem im Schoße der Jungfrau gebildeten Leibe und dann erst mit der Seele (3, 16). Christus hat zwar ein Lösegeld für uns bezalt, aber nicht dem Teufel, was ja Abgötterei wäre, sondern seinem Vater, dem er gehorsam gewesen ist bis zum Tode. Gott aber gefiel es (placuit), um den Preis dieser Oblation die Gefangenen heimzufüren und den Verleumder zu demütigen — eine Vorstellung, die auf die acceptilatio des Duns Scotus fürt. Der Teufel, der anfangs nicht wuſste, daſs durch Christus seine Macht vernichtet werden solle, reizte die Juden zu seiner Kreuzigung, versuchte aber später vergebens durch die Gemalin des Pilatus diese zu verhindern; er war aber nicht im Stande, der von ihm zur Raserei gesteigerten Leidenschaft der Juden Einhalt zu tun (4, 14). One Liebe gibt es keine Sündenvergebung (5, 31). Die Heiligen erscheinen in den Visionen nicht wirklich auf Erden (5, 3). Die Intention des Priesters ist nicht notwendig zur Wirksamkeit der Sakramente, sondern nur der korrekte Vollzug der äußeren Handlung (5, 15). Sakramente zält P. fünf wie Alger von Lüttich (5, 22; 7, 14). Die Austeilung des heiligen Males an die Laien hat Christus seiner Braut, der Kirche, überlassen; diese ist daher berechtigt, unter Umständen den Genuſs auf eine Gestalt zu beschränken (VIII, 3), jedenfalls aber darf nicht panis vino intinctus gereicht werden, denn das hat die auctoritas Romana verboten (ebend.) Die Dämonen haben vom Augenblicke ihrer Erschaffung an gesündigt, darum Gottes Angesicht nie gesehen, sie sind noch nicht in der Hölle, sondern werden bis zum Gericht in der Luft gequält (2, 5). Verdammte können noch in der Hölle durch Gottes allmächtige Erbarmung selig (7, 27), ihre Strafen vielleicht durch die Verdienste der Lebenden in etwas gemildert werden (1, 14). Er untersucht, ob Adam bei der Auferstehung wieder die Rippe empfange, aus der Eva gebildet ist, ob Kinder dann die verlorenen Zäne zurückempfangen; doch kann er sich eines bescheidenen Zweifels nicht erwehren bei der Frage, ob auch Christo die in der Beschneidung abgenommene Vorhaut restituirt werde (8, 17).

Für die kirchliche Disziplin und Sitte verdienen folgende Bemerkungen Beachtung: Nur im Notfalle oder wenn der proprius sacerdos nicht zu raten weiß, soll man einem anderen Priester beichten (6, 52). Die Beichte der Todsünden ist ordentlicherweise einem Priester abzulegen; doch kann man, wenn kein Priester da ist, auch einem Laien nicht bloß die läſslichen — was unter allen Umständen verstattet ist —, sondern auch die Todsünden bekennen, und zwar drückt er sich so aus, daſs er auch einer solchen Beichte die Wirkung der Sündenvergebung nicht abgesprochen haben kann (6, 51). Den zum Tode verurteilten Verbrechern versagte man damals die Absolution und Kommunion (6, 53 in fine). Unter den Satisfaktionen waren noch eigenhändige Züchtigungen durch die Priester im Gebrauche (7, 3). Die Eltern durften bei der Taufe ihrer Kinder die Kirche nicht betreten (7, 19). Ungetauft sterbende Kinder entbehren der kirchlichen Beerdigung. Die alte Sitte, auch die Kindertaufen auf die solennen Taufzeiten zu reserviren (vgl. 1. A. XV, 478), scheint noch nicht völlig erloschen (7, 17), doch sollen die Eltern ermant werden, quoniam sine lavacro salus non est, die Taufe möglichst zu beschleunigen, im Notfalle sie selbst vorzunehmen; für die Ab-

ministration der Sakramente und die Celebration des Meſsopfers dürfen die Priester Geld annehmen, aber nicht fordern, denn im Tempel Gottes soll nicht gekauft noch verkauft werden: clerici nihil venalitatis in officio sibi commisso exerceant (7, 17). Sehr ausfürlich und interessant für die Geschichte des kanonischen vorgratianischen Eherechts sind die Abschnitte über das Wesen der Ehe, über Ehescheidung, Ehehindernisse u. s. w. (Buch 7, 28—39), wo P. besonders an Augustin sich anschließt, nachher aber wider dem Lombarden als Quelle und Vorlage gedient hat. Von besonderem Interesse sind endlich P.'s Ansichten über das Verhältnis der weltlichen und geistlichen Gewalt oder über die beiden Schwerter (7, 7; vergl. 6, 56), die Pullus keineswegs mit einander vermengen, sondern scharf auseinander halten will: gladiorum alter deputatur clericis, alter laicis; si enim uterque uni committitur, neuter ut oportet exercetur. Sacerdotalis ergo dignitas saecularisque potestas hos inter se duos dividant gladios. Haec sibi corpus, illa spiritum propriae ditioni subjugari arbitretur. Neutra potestas aut quod sui juris est spernat, aut quod alterius est usurpet. Beide Gewalten sind von Gott, die eine habet providere corpori, altera menti. Darin liegt ihr Wertunterschied, denn potestas una alteri constituitur suffraganea, daher es natürlich, daſs die geistliche Gewalt der potestas regia praeferenda, quantum corpus anima est inferius. Aber es findet doch ein Wechselverhältnis statt wie zwischen Seele und Leib: Sacerdotium praeest regno in his quae ad Deum, regnum praeest sacerdotio in his quae pertineant ad mundum. Obediat rex sacerdoti in mandatis Dei; noverit praesul se subjectum esse regi in negotiis saeculi: so wird dem Kaiser gegeben was des Kaisers, Gott was Gottes ist (7, 7). In der Tat, korrekter kann man sich hierüber kaum ausdrücken als dieser Freund Bernhards und Kanzler des apostolischen Stules. — Über Pullus Stellung zu anderen kirchlichen Fragen vgl. die Artikel Scholastik (XIII, 675, A. 1); Messe (IX, 625); Sakramente (XIII, 242); Schlüsselgewalt (XIII, 587); Transsubstantiation (XVI, 322); Versönung (XVII, 97. 102); über sein Verhältnis zum Lombarden Bd. VIII, 746 ff. — Über sein Leben, seine Schriften und Lehren vgl. die von Matthoud in den prolegg. zu seiner Ausgabe gesammelten Notizen, abgedruckt bei Migne 186, S. 633 ff.; Dupin, Nouv. bibl. IX, 213 sqq.; Oudin II, 1119; Ceillier XXII, 275; Cave II, 222; Fabricius, Bibl. m. aevi s. v. Robertus; Histoire lit. de la France XIV, 93; Wood, Hist. acad. Oxoniensis I, 49 sqq.; J. A. Cramer, Forts. von Bossuet IV, 442—529; Schröckh, KG., 28, 418—429; Flügge, Gesch. der theol. Wissensch., III, 471 ff.; Neander, KG. V, 2, 544; Wright, Biogr. Brit., II, 182; Budinsky, Universität Paris, S. 103; Nouvelle biogr. générale I, 41, 198; Bach, Dogmengeschichte des MA., II, S. 216—225; Prantl, Geschichte der Logik, II, 213; Hauréau, Hist. de la philos. scolastique, Paris 1872, I, 483 ff. **(Steitz †) Wagenmann.**

Purim, s. Feste der späteren Juden Band IV S. 543 vergl. IV, S. 346.

Puritaner in England. Puritanismus und Statskirchentum sind die zwei Pole, zwischen denen sich die Geschichte der englischen Kirche über ein Jarhundert lang unter schweren Kämpfen und heftigen Erschütterungen bewegt, bis endlich die Duldungsakte den Nonconformisten eine freie Stellung neben der Statskirche sicherte. Die Entwickelung des Puritanertums fällt zusammen mit der wichtigsten Periode der politischen Geschichte des britischen Reiches, wo die Hauptfaktoren des englischen States, Königtum und Volksfreiheit, erst um die Alleinherrschaft kämpften und dann in einer constitutionellen Verfassung ihr Gleichgewicht fanden. Nirgends ist das Religiöse mit dem Politischen so eng verflochten wie hier, Krone und Staatskirche auf der einen Seite, religiöse und politische Freiheit auf der anderen. Das Ringen nach religiöser Freiheit hat der politischen Bahn gebrochen und zum Sieg verholfen. Die Vertreter und Vorkämpfer dieses Princips waren die Puritaner. Aber ehe dasselbe in völliger Klarheit und Entschiedenheit auftrat als Princip der alleinigen Autorität der heiligen Schrift und der Glaubens- und Gewissensfreiheit gegenüber der Suprematie der Krone und

dem Uniformitätszwang, hatte es verschiedene Entwickelungsstufen zu durchlaufen Erst war es ein Kampf innerhalb der Kirche um Reinigung derselben von den Resten päpstlicher Ceremonien. Die Forderung der alten Puritaner war „auctoritas scripturarum, simplicitas ministerii, puritas ecclesiarum primarum et optimarum". Dann, als die Episkopalkirche sich starr und unnachgiebig zeigte, trat die Verfassungsfrage in den Vordergrund. Im weiteren Verlauf stellte sich eine wesentliche Verschiedenheit in Lehre und Leben zwischen den Puritanern und der herrschenden Kirche heraus, und der Kampf innerhalb der Kirche wurde zum Kampf gegen dieselbe, der mit dem Umsturz der episkopalen Staatskirche endete. Der Versuch, die presbyterianische Verfassung an ihrer Statt einzuführen, mußte mißlingen, weil auch sie Conformität erzwingen wollte. Der Sieg des Independentismus brachte zuerst das Princip der Toleranz zur Geltung, aber in zu beschränktem Maaß, sofern der Episkopalismus ausgeschlossen war. Dieser errang wider die Alleinherrschaft, aber die Trübsalshitze läuterte den Puritanismus von seinen Schlacken und zeitigte als reife Frucht die Duldung der bibelgläubigen Nonconformisten.

1) Die Keime des Puritanismus vor Elisabeth's Zeit.

Der Puritanismus in England ist so wenig ein rein heimisches Gewächs als die Reformation selbst. Waren noch aus der Lollardenzeit reformatorische Keime da, so mußten sie doch, um sich zu entwickeln, von außen her befruchtet werden. Hooper, der Vorläufer der späteren Puritaner, hatte sich in Zürich, wo er sich mehrere Jare aufhielt, die Grundsätze der schweizer Reformatoren angeeignet. In anderen wurde durch den damals so bedeutenden Einfluß der nach England geflüchteten Theologen das Verlangen nach einer durchgreifenderen Reformation geweckt. In der niederdeutschen Gemeinde in London, welcher Cranmer und die ersten Männer in Staat und Kirche wol gewogen waren, sah man das Ideal der Kirche verwirklicht, nach dem die englischen Puritaner ein Jarhundert lang die Landeskirche umzugestalten suchten. Auch die kühnsten Puritaner forderten nie mehr, als was den Ausländern mit einem Mal und freiwillig gewärt war. Und lange Zeit waren ihre Forderungen noch viel bescheidener — nur auf Äußerliches gerichtet. Hooper (s. d. Art. VI S. 312) war weit entfernt, das Statskirchentum oder die Episkopalverfassung an sich anzufechten. Es war nur die „gottlose Eidesformel" und die „Aaronische Priesterkleidung", dieses „Symbol der Gemeinschaft mit dem Antichrist", weshalb er sich weigerte, ein Bistum anzunehmen. Und da Edward das Anstößige aus der Eidesformel entfernte und Bucer und Peter Martyr zur Nachgiebigkeit in der Kleidungsfrage manten, so gab Hooper nach. Andererseits wurde unter der Regierung Edward's VI. auf die Bedenken solcher Männer wie Hooper, Coverdale und Sampson möglichst Rücksicht genommen. Hatten schon in dieser Zeit die Keime der puritanischen Richtung sich gezeigt, so wurden sie wärend des Aufenthalts der englischen Theologen auf dem Continent weiter entwickelt Das Exil war die Hochschule für die englischen Theologen und die eigentliche Pflanzschule des Puritanismus. Fast alle die, welche unter Elisabeth eine hervorragende Stellung einnahmen, die nachmaligen Bischöfe Grindal, Sandys, Jewel, Cox, Horn, Pilkington, Parkhurst, Scory, Bentham, Young, ferner Fox, Coverdale, Humphrey, Sampson, Wittingham, Poynet, Noel, Goodman und viele andere saßen zu den Füßen der schweizer Väter, Calvin und Beza, Bullinger und Walter. Nicht die englischen Universitäten oder der erzbischöfliche Palast, sondern Zürich und Genf waren ihnen auch nach ihrer Rückkehr das höchste Tribunal in Glaubens- und Kirchenfragen. Und Bullinger ist es vor allen, dem ein Platz gebührt neben Cranmer und Latimer, Bucer und Peter Martyr. Der Puritanismus ist nichts anders als der Versuch, die Ideen und Praxis der schweizer Reformatoren in ausgedehnterer oder beschränkterer Weise auf englischen Boden zu verpflanzen. Die Frage aber, ob die ganze presbyterianische Kirchenordnung oder nur einzelnes daraus angenommen werden sollte, teilte schon im Exil die Flüchtlinge in zwei Parteien.

Den in Frankfurt befindlichen Engländern wurde die Mitbenutzung der französischen Kapelle unter der Bedingung gestattet, dass sie deren Bekenntnis und Gottesdienstordnung annehmen würden. Sie verstanden sich dazu. Als sie sich nun aber an ihre Landsleute in Straßburg und Zürich um einen Prediger wandten, verlangten diese den Gebrauch der Edward'schen Liturgie. Ihre Weigerung, erklärte Grindal, würde als Verachtung derer erscheinen, die eben jetzt in England jenes Buch mit ihrem Blut besiegelten. Aber Knox und Fox, eben von Genf angekommen, suchten sie in ihrer Weigerung zu bestärken, und da sie auch Calvin auf ihrer Seite hatten, gewannen sie die Majorität. Bald aber kam Cox an und erneuerte den Streit, und brachte es — nicht auf die edelste Weise — dahin, dass Knox ausgewiesen wurde. Seine Anhänger folgten ihm nach Genf, wo sie eine Gemeinde unter Knox und Goodman bildeten. Diese führten eine englische Liturgie im engsten Anschluss an die Genfer Kirchenordnung ein (The service, discipline and form of Common Prayers and administration of sacraments, used in the English Church of Geneva 1556). Dieser Fox-Knox-Cox'sche Streit trennte die Exulanten in eine radikale und conservative Partei. Zwar gehört Knox ferner nicht der englischen Kirchengeschichte an, aber Sampson, Wittingham und Goodman verpflanzten seine Grundsätze auf englischen Boden.

2) Die Puritaner unter Elisabeth (1558—1603).

So schroff sich auch die Gemäßigten und Radikalen unter den englischen Reformirten im Auslande gegenüber gestanden waren, so wollten sie doch bei ihrer Rückkehr in die Heimat den alten Hader vergessen, um gemeinsam das große Werk der Reformation wider aufzunehmen und zu fördern. Darin stimmten sie alle überein, dass auf der Bahn, die Edward VI. eingeschlagen, fortgefaren werden müsse. Die Gräuel der Marianischen Verfolgungen hatten in ihnen einen glühenden Hass gegen den Katholizismus entflammt, das Leipziger Interim und der adiaphoristische Streit hatten sie belehrt, dass durch Vermittelungsversuche nichts gewonnen und durch Nachgiebigkeit gegen den Katholizismus in äußerlichen Dingen dem Einfluss desselben auf das Innere und Wesentliche eine Türe geöffnet werde. Ihre geistlichen Väter zudem manten dringend, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, sondern die reine Kirche auf sicherem Grunde aufzubauen. Dass dies möglich sei auch one das Episkopalsystem mit dem Presbyterianismus zu vertauschen, darüber waren sie fast alle eins. Manche, wie Poynet, sahen in den Bischöfen nur Superintendenten und wollten sie so auch genannt haben. Auch Sampson, der weiter ging als Andere, hatte seine Bedenken nicht wegen des Episkopates, sondern wegen des Titels supremum caput und wegen des Mangels an Kirchenzucht. Eines aber war Allen ein Gräuel — der katholische Pomp, besonders der Bischofsornat und die Priesterkleidung, die gegen die Einfachheit ihrer Freunde auf dem Continent so gewaltig abstachen. War es recht, um solcher Äußerlichkeiten willen die Hand abzuziehen von dem Werke der Reformation, ob einer Kleinigkeit den Frieden der Kirche zu stören? War es recht, um eines papistischen Gewandes willen die wichtigsten Posten in der Kirche abzulehnen und die Prälatenbank durch unfähige oder katholischgesinnte Leute besetzen zu lassen? Bucer und Peter Martyr hatten einst in Hooper's Fall zum Nachgeben in Kleinigkeiten geraten; man konnte nicht erwarten, dass die junge Königin mit einem Mal alle gewünschten Reformen gewären würde, da viele Adelige und die Masse der Priester noch am Alten hingen, aber man durfte hoffen, dass die hochherzige, einsichtsvolle Fürstin, umgeben von den einflussreichsten Männern, die zugleich Freunde der Reformation waren, nach und nach die Kirche von den katholischen Anhängseln reinigen würde. Das war die Anschauung der meisten Evangelischgesinnten. Sie gaben deshalb in äußerlichen Dingen nach, und im Mai 1561 waren fast alle Bistümer mit entschiedenen Freunden der Reformation besetzt. Andere aber konnten ihre Vorliebe für die schweizer Kirchenreform nicht verläugnen noch ihre Bedenken gegen die Uniformitätsakte (Juni 1559) überwinden. Durch diese wurde ja nicht blos eine strenge Form des Gottesdienstes und der Priesterkleidung festgesetzt, sondern der

Königin die Macht gegeben, auch andere Ceremonien anzuordnen. Statt über Edward's Liturgie hinauszugehen, war man auf die in dem Entwurf vom Jare 1548 gegebenen Anordnungen über die Kleider zurückgegangen. Sie nahmen deshalb die ihnen angebotenen Bistümer nicht an, sondern zogen Stellen vor, die ihr Gewissen weniger beschwerten. Der Martyrolog Fox zog sich auf eine Präbende in Sarum zurück, der ehrwürdige Coverdale wurde Pfarrer zu St. Magnus in London und Sampson Pfarrer in der Kirche Allhallows und sammelte Tausende um sich, wenn er bei St. Paul's Cross predigte. Humphrey zierte einen theologischen Lehrstul in Oxford, und wurde bald Präsident des Magdalen College daselbst.

Nur wenige Monate hatte die Vereinigung der früheren Exulanten gedauert. Schon im Mai 1559 klagt Jewel in einem Briefe an Bullinger, dass die früheren Freunde sich von ihnen trennen und ihre Gegner werden. Durch die Ablehnung der Bistümer wurde die Spaltung noch vergrößert und die vorhin genannten Männer traten hinfort auf als die Häupter der Puritaner, die auf ernste Durchfürung der Reformation drangen. Ein Versuch in dieser Richtung wurde auf der Convokation im Januar 1563 gemacht, von welcher die Glaubensartikel und der Noel'sche Katechismus revidirt und angenommen wurden. Im Oberhaus der Convocation beantragte Bischof Sandys, dass die (vielen so anstößige) Nottaufe durch Frauen und das abergläubische Zeichen des Kreuzes bei der Taufe aus dem Gebetbuche gestrichen und eine Kommission zur Abfassung der Kirchendisziplin niedergesetzt werde. Aber die Prälaten ließen diesen Antrag fallen. Im Unterhause wurde eine Bittschrift eingereicht, des Inhalts, dass 1) die Psalmen entweder von der ganzen Gemeinde gesungen oder vom Geistlichen gelesen, aber alles künstliche Singen und Orgelspiel abgeschafft werde, 2) nur Geistliche taufen sollen, und zwar one Bekreuzung, 3) das Knieen beim Abendmal freigestellt bleibe; 4) und 5) die Priestergewänder außer dem einfachen Chorrock abgeschafft, 6) die strengen Conformitätsgesetze gemildert, und 7) die Feiertage abgeschafft oder wenigstens auf den Morgengottesdienst beschränkt werden. Die Petition war von 33 Mitgliedern des Unterhauses (darunter 5 Dekanen, Sampson, Nowel u. A.) unterzeichnet. Fast dieselben Artikel, nur mit wenigen mildernden Änderungen (z. B. Gebrauch des Chorhemdes beim Gebetlesen und Sakrament) wurden bald nachher debattirt. Von den Anwesenden waren 43 dafür, 35 dagegen; da aber auch die Abwesenden ihre Stimme abgeben durften, so änderte sich die Entscheidung und der Antrag wurde mit 59 Stimmen gegen 58 verworfen. — Wäre auf diese gewiss mäßigen Forderungen der Puritaner Rücksicht genommen worden, so würde vielleicht der unselige Streit, der bald losbrach, im Keime erstickt worden sein. Aber nun war den Puritanern die Hoffnung genommen, Concessionen zu erhalten, wie sie in allen evangelischen Kirchen des Kontinents one die geringste Schwierigkeit gemacht wurden. Und je strenger fortan von der anderen Seite auf Conformität in solchen kleinlichen Dingen gedrungen wurde, um so größeren Wert legten sie auf diese Adiaphoren. Die Priesterkleidung wurde ihnen zum Abzeichen der papistischen oder evangelischen Gesinnung.

Bis dahin war die Uniformitätsakte nicht streng durchgefürt worden. Daher die große Unordnung in der neuen Kirche. Der Abendmalstisch stand im Chor oder Schiff, an der Wand (wie früher der Altar) oder in der Mitte der Kirche, hier mit reicher Bedeckung, dort one Bekleidung. Die Gebete wurden im Chor oder Schiff, von der Kanzel oder vom Kirchenstul aus gelesen. Beim Abendmal wurde der Kelch oder Abendmalsbecher oder irgend ein Trinkgeschirr gebraucht, Hostien oder gewönliches Brod gereicht, bei der Taufe der Taufstein oder ein Becken benutzt und das Zeichen des Kreuzes gemacht oder weggelassen. Die fungirenden Geistlichen sah man fast in jedem Aufzug, in vollem Ornat oder im bloßen Chorrock, im Scholarenhabit oder in bürgerlicher Kleidung, mit viereckiger oder runder Kappe, mit Hut oder Mütze. Die Bischöfe sahen durch die Finger, denn sie wünschten und hofften selbst eine baldige Abstellung missliebiger Ceremonien. Aber die günstige Gelegenheit dazu auf der Convocation 1563 ver-

säumten sie, und indem sie den äußerst gemäßigten Antrag des Bischofs Sandys verwarfen, stellten sie die billigen Forderungen der Puritaner im Unterhaus in ein gehässiges Licht. Die Königin sah darin nicht das Bedenken bekümmerter Gewissen, das Schonung forderte, sondern einen Akt der Insubordination, der Strafe verdiente. Umsonst stellten der Bischof Pilkington und der Dekan Wittingham von Durham dem Grafen Leicester in einem Briefe vom Oktober 1564 vor, dass viele Geistliche lieber ihr Amt aufgeben, als den katholischen Pomp annehmen wollten, und dass ein strenges Verfaren gegen sie den Evangelischen in anderen Ländern den größten Anstoß geben würde. Die Königin war entrüstet darüber, dass ihre Befehle so wenig beachtet und auf den Kanzeln sogar gegen die Priesterkleidung als das befleckte Kleid des Antichrists geeifert wurde. Sie gab im Januar 1565 dem Erzbischof und der kirchlichen Kommission den gemessenen Befehl, die Conformität zu erzwingen und keinen Geistlichen anzustellen, der nicht strengen Gehorsam gelobe. Parker gehorchte und revidirte mit den Bischöfen Grindal, Cox, Horn und Bullingham die früheren Verordnungen über Lehre und Predigt, Administration der Sakramente, Kirchenverwaltung und Priesterkleidung. Die Königin, durch Leicester inzwischen wider umgestimmt, schob die formelle Bestätigung derselben hinaus, one jedoch im Geringsten ein milderes Verfaren gegen die Puritaner zu wünschen oder zu begünstigen. Die Artikel wurden aber, weil sie der königlichen Sanktion entbehrten, nur als „Ankündigungen“ (Advertisements) im März 1565 gedruckt. Unter vielem Anderen wurde durch sie bestimmt, dass alle Predigtlicenzen mit dem 1. März 1565 außer Kraft treten und nur unter der Bedingung der striktesten Conformität erneuert werden sollten. Zu dem Ende wurde allen Bediensteten und Kandidaten ein schriftliches Versprechen abverlangt, alle Anordnungen, besonders auch in Beziehung auf die Priesterkleidung genau zu befolgen. Und nun brach der Kleiderstreit aus, der die englische Kirche Jare lang zerfleischte und in einer unheilbaren Spaltung endete.

Die Häupter der Puritaner, einige Londoner Geistliche und zwei Oxforder Professoren wurden sogleich anfangs März vor die kirchliche Kommission nach Lambeth geladen. Mit den Oxfordern, Humphrey, Präsident des Magdalencollege, und Sampson, seit 1561 Dekan von Christchurch, hatte Parker schon seit einigen Monaten über die Kleiderfrage verhandelt, one ihre Ansicht erschüttern zu können. Mit der gleichen Gewandtheit und Entschiedenheit, die sie im brieflichen Verkehr zeigten, verteidigten sie auch vor der Kommission ihre Ansichten. Sie beriefen sich auf die Verschiedenheit im Ceremoniellen in der alten Kirche, wie bei den ausländischen Reformirten, behaupteten die Möglichkeit der Einheit im Glauben bei Verschiedenheit der Formen, beanspruchten das Recht der Gewissensfreiheit, und erklärten, dass an sich indifferente Dinge das nicht mehr seien, wenn sie Anstoß geben. Allein alles Remonstriren war umsonst. Der Erzbischof verlangte endlich unbedingte Unterwerfung unter das Gesetz; und als diese verweigert wurde, warf er beide auf kurze Zeit ins Gefängnis. Sampson wurde auf besonderen Befehl der Königin, die ein warnendes Beispiel geben wollte, abgesetzt. Nach drei Jaren übrigens wurde ihm das harmlose Ämtchen eines Hospitalverwalters in Leicester und später eine Präbende in London und die Stelle eines theologischen Lektors an dem Whittington-College übertragen, die er bis zu seinem Tode 1589 behielt. Humphrey, der, obwol nicht abgesetzt, doch nicht wagte, nach Oxford zurückzukehren, und trotz der Empfehlung des Bischofs von Winchester keine Anstellung erhalten konnte, gab endlich nach und wurde 1576 Dekan von Gloucester und bald darauf von Winchester, wo er 1590 starb. Dieses strenge Verfaren gegen zwei so hochgestellte und allgemein verehrte Männer, wie Humphrey und Sampson, rief bei allen Puritanern, besonders aber bei ihren Collegen in Cambridge große Entrüstung und bange Besorgnis hervor. Cambridge war, nächst London, der Herd des Puritonismus. Die Königin selbst hatte sich davon überzeugen können, als sie (Aug. 1563) einer Disputation daselbst anwonte, und nur deshalb nicht dem jungen Cartwright den Preis zuerkannte, weil er zu freisinnige Ansichten äußerte. Bald darauf wagten

die Mitglieder des Kollegiums St. Johns, dessen Vorsteher Richard Longworth, einer der Exulanten, war, one die vorgeschriebene Kleidung in der Kapelle zu erscheinen. Andere Kollegien folgten diesem Beispiele. Die Vorgesetzten waren dagegen. Als aber durch das Verfaren gegen die Oxforder Vorkämpfer des Puritanismus die akademische Freiheit gefärdet schien, vereinigten sich die Kollegienvorsteher in Cambridge in einer Petition an die Königin (November 1565) und baten um Duldung, da eine große Zal gelehrter Männer den Kleiderzwang für unrecht halte und zu befürchten sei, dass die Universität leer werde. Unter den Petenten waren Longworth, Hutton, später Erzbischof von York, und Whitgift, der künftige Primas. Longworth musste widerrufen und Whitgift wurde bald der Todfeind der Puritaner. Die Londoner Geistlichen, die mit den zwei Oxforder Professoren citirt waren, wurden zunächst mit einer Vermanung entlassen. Aber in London, wo der freie Bürgersinn immer kräftiger hervortrat, konnte der puritanische Geist so wenig gedämpft werden, als in Cambridge. Grindal tat alles, um die schwachen Gewissen zu schonen. Aber einige Excesse und die immer häufiger werdenden Kontroverspredigten schienen strengere Maßregeln zu fordern. Auf den 26. März 1566 wurden alle Geistlichen Londons vor die kirchliche Kommission in Lambeth Palace geladen, um bei Strafe der Suspension einen Revers bezüglich der Konformität zu unterzeichnen. Vater Fox war zuvor citirt worden, hatte aber bei der Aufforderung zur Unterschrift das Neue Test. hervorgezogen und erklärt, „dieses will ich unterzeichnen". Einen so hochverdienten und allgemein verehrten Greis, wie ihn, wagte man nicht zu suspendiren. Als aber die anderen Geistlichen erschienen, wurde ihnen rundweg ein volo oder nolo abverlangt und jede Gegenrede abgeschnitten. Mit Bitten und Drohungen brachte man 61 zur Unterschrift; 37 verweigerten sie; 10 waren abwesend. Und die Weigernden waren, wie der Erzbischof selbst zugab, die besten Prediger. Sie benahmen sich durchaus in würdiger, ruhiger und bescheidener Weise. Gleichwol wurden sie suspendirt. Sie rechtfertigten ihren Schritt in einer schriftlichen Erklärung, und erklärten schließlich, lieber in die Hände der Menschen als des gerechten Gottes fallen zu wollen, überzeugt, dass was sie deshalb leiden, ein Zeugnis vor der Welt sein würde. — Zalreiche Schriften für und wider erschienen, bis die Sternkammer (29. Juni 1566) ein verschärftes Censurgebot ergehen ließ, wodurch der Druck oder die Verbreitung von Kontroversschriften bei strenger Strafe verboten und die Ausfindung der Schuldigen durch ein Durchsuchungsrecht erleichtert wurde. — Die kirchliche Kommission blieb hinter der Sternkammer nicht zurück. Sie verlangte von jedem angestellten Geistlichen, dass er eidlich gelobe, allen königlichen Verordnungen und Kabinetsbriefen, allen Ausschreiben des geheimen Rates, den Erlassen und Anordnungen des Metropoliten, der Bischöfe und anderer Kirchenbeamten Folge zu leisten. Und um das Maß voll zu machen, wurden in jedem Kirchsprengel einige Angeber bestellt. Ja auch die nichtangestellten Prediger (Privatkapläne, Lektoren) mussten neue Licenzen nehmen, um alle unter die strenge Hand der kirchlichen Kommission zu bringen. Es war nur ein Ort, den die geistliche Macht nicht erreichen konnte — die Universität Cambridge. Und sie verdankte merkwürdigerweise ihre Freiheit einer päpstlichen Bulle. Alexander VI. hatte der Universität das Privilegium erteilt, one Zustimmung des Bischofs jedes Jar zwölf Predigern auf lebenslang eine Predigtlicenz zu gewären. Und dies war fast die einzige Zuflucht der Puritaner.

Inzwischen hatten sich die Puritaner an ihre geistlichen Väter auf dem Kontinent um ihr Gutachten gewandt. Die Korrespondenz zwischen den Engländern und Schweizern, die in den 10 Jaren 1564—1574 besonders lebhaft war, zeigt nicht nur, wie hoch den früheren Exulanten ihre alten Freunde standen, sondern lässt auch in die tiefere Bedeutung des Kleiderstreites hineinschauen. Die schweizer Väter bildeten gewissermaßen einen geistlichen Appellationshof, dem die konformirenden Bischöfe, so gut wie Puritaner, ihre Streitpunkte vorlegten. Humphrey und Sampson, Jewel, Grindal, Horn und Cox wandten sich an sie, ihre Schritte und Maßregeln erklärend, verteidigend und entschuldigend, — in einer

Weise, wie es sonst nur der untergeordneten Geistlichen ihren Oberen gegenüber gewöhnlich ist. Und nun hier ist es wieder besonders Bullinger, auf dessen Autorität sie sich beriefen und dessen Einfluß auf die englische Kirchengeschichte in jener Zeit wenigstens viel bedeutender ist, als man gewöhnlich annimmt. Schon im Jahre 1565 hatte Humphrey dem Bullinger die zwei Hauptfragen vorgelegt, um die sich im Grunde der ganze Streit drehte: 1) ob Dinge, die so lange mit dem Aberglauben verbunden gewesen, wirklich indifferent seien; 2) ob die weltliche Macht ein Recht habe, solche Dinge aufzuzwingen, und die Geistlichen die Pflicht, sich dem zu fügen? Ausführlicher geht er und Sampson auf diese Punkte in dem Brief vom Februar 1566 ein. Es wird darin gefragt: Haben die Diener des Evangeliums in den besseren Zeiten der Kirche eine besondere Kleidung gehabt und sollen sie sie in der jetzigen evangel. Kirche haben? Sind Vorschriften darüber mit der christlichen und christlichen Freiheit vereinbar? Darf bei gleichgültigen Dingen Zwang angewendet und dem schwachen Gewissen Gewalt angetan werden? Dürfen neue Ceremonien zu den in Gottes Wort ausdrücklich gebotenen hinzugefügt werden? Darf die durch Christus abgeschaffte jüdische Priesterkleidung wieder eingeführt oder die den Götzendienern und Ketzern eigentümlichen Kleider auf die reformierten Kirchen übertragen werden? Ist Konformität in solchen Ceremonien notwendig und zu verlangen? Sollen Ceremonien, die offenes Ärgernis geben, beibehalten werden? Ist irgend eine kirchliche Einrichtung zu dulden, die, obwol an sich nicht unrecht, doch zur Erbauung nicht beiträgt? Kann der Fürst in Ceremonialien den Kirchen ohne die freiwillige Zustimmung der Geistlichen etwas vorschreiben? Ist es geratener, so der Kirche zu dienen, oder, so es keinen Ausweg gibt, das Amt zu verlieren? Ist es recht, gute Hirten von unbescholtenem Leben und Lehre wegen Vernachlässigung solcher Ceremonien ihres Amtes zu entsetzen? — Das waren die Gedanken, die diese Zeit bewegten, die Fragen, welche die Gewissen anfochten. Bullingers Antwort ist versöhnend und drückt im wesentlichen die Ansicht der konformierenden Theologen und der Bischöfe in England aus. Eine besondere Kleidung für die Geistlichen, sagt er, sei passend und althergebracht, und daß die Papisten dieselbe haben, an sich ebensowenig anstößig, als der gemeinsame Gebrauch der Taufe, des apostolischen Glaubensbekenntnisses u. s. w. Neue Ceremonieen mögen der Ordnung wegen eingefürt werden. Besser allerdings würde es sein, unnötige Dinge wegzulassen, aber letztere dürften nicht sofort für gottlos erklärt und als Grund zur Spaltung in der Kirche angesehen werden. Konformität im Rituellen könne als Mittel zur Einigung betrachtet werden. Und wenn dieselbe auch Einigen eine Last sei, so dürften doch deshalb gute Hirten ihre Heerde nicht den Wölfen überlassen, zumal da ihnen die Predigtfreiheit bleibe. — Die Bischöfe waren hocherfreut über dieses Zeugnis zu ihren Gunsten und verbreiteten Bullingers Brief. Anders aber dachten Humphrey und Sampson (Juli 1566). Sie klagten, dass die unter Edward abgeschaffte cappa und das selten gebrauchte Chorhemd wider eingefürt worden sei, was den Aberglauben des Volkes näre. Woran ihnen allein liege, sei die Auktorität der Schrift, Einfachheit der Diener Christi, die Reinheit der ersten und besten Kirchen. Sie hätten eine reine unverfälschte Lehre, warum sollten sie im Kultus, einem keineswegs unwichtigen Teile der Religion, nach der andern Seite hinken? von den Katholiken borgen, statt dem Beispiele ihrer Brüder in der Schweiz folgen? Spaltung wollen sie nicht, aber Duldung und Entscheidung durch eine freie Synode, Kirchenzucht und Abschaffung etlicher Reste des Papsttums.

Aber diese Forderungen, die bisher als die extremsten gegolten hatten, genügten nicht mehr, Humphrey und Sampson wurden bald als Semipapisten verschrieen. Solch' raschen Umschwung wirkte die Härte gegen die Londoner Geistlichen, besonders die sogar von dem gemäßigten Bullinger verdammte Forderung der Unterschrift zu den Artikeln der „Ankündigungen“. Ein Drittel der Londoner Geistlichen war abgesetzt, viele Kirchen wurden geschlossen, aber den Abgesetzten konnte der Mund nicht geschlossen werden. Und ihr trauriges Los predigte so eindringlich, als ihr feuriges Wort. Die Londoner Bürger mieden die

Kirchen, wo sie Wort und Sakrament one den abgöttischen Prunk des römischen Antichrists nicht erhalten konnten. Sie strömten zu dem ehrwürdigen Coverdale, an den sich die Hand der Hohen Kommission noch nicht gewagt hatte. Als aber auch dieser, ein achtzigjäriger Greis, im Frühjare 1567 abgesetzt wurde, da schien es Zeit, sich von der Kirche, die die Propheten verfolgte, zu trennen. Die Puritaner beschlossen, eine eigene Kirchengemeinschaft nach dem Muster der schweizer Kirche zu gründen und die von Knox bearbeitete Genfer Liturgie zu gebrauchen. Zunächst versammelten sie sich insgeheim in Häusern und auf Schiffen, in Wäldern und Feldern. Als aber unter dem Vorwande einer Hochzeitsfeier etwa 100 Puritaner am 19. Juni 1567 in Plumbershall zusammenkamen, wurden sie überrascht, viele von ihnen vor den Bischof und den Mayor von London gebracht, und weil sie nicht Konformität geloben wollten, 14 Männer und 7 Frauen auf ein Jar in Bridewell eingesperrt. Es war die Märtyrertaufe des Puritanismus und die Folge davon dieselbe wie zu allen Zeiten. Das kleine Häuflein, zu dem 5 oder 6 abgesetzte Geistliche gehörten, wuchs rasch. Die bisherigen Freunde der gemäßigten Puritaner wurden ihre Gegner, mit wenigen Ausnahmen. Der Puritanismus, bisher ein reinigendes Element innerhalb der Kirche, trat jetzt als Separation und Opposition gegen die Kirche auf. Die Separirten hielten ihre Konventikel, ordinirten Älteste, Prediger und Diakonen, exkommunizirten die götzendienerische Kirche, exkommunizirten ihre früheren Freunde Humphrey und Sampson, und verboten den Ihrigen, die Predigten der Nichtseparirten zu besuchen. So schreibt Grindal im Juni 1568, und es läſst sich darnach nicht bezweifeln, daſs schon jetzt (und nicht erst 4 Jare später, wie gewönlich angenommen wird) Presbyterien insgeheim sich bildeten, aber nicht aufgespürt wurden, so lange der milde Grindal Bischof von London war, d. h. bis 1570. Inzwischen umwölkte sich der politische Horizont. Die Verfolgungen der Protestanten auf dem Kontinente, die katholische Liga, die jesuitischen Sendlinge, die England durchzogen, ermutigten die geheimen Papisten. In Lancashire wurde offen Messe gelesen, bald brach unter der Anfürung einiger der vornehmsten Adeligen im Norden eine Rebellion aus (1569), und die päpstliche Bannbulle forderte zur Empörung gegen die ketzerischen Fürsten auf. Kein Wunder, daſs die Zügel der Konformität straffer angezogen und Gesetze gemacht wurden, die die Puritaner so gut wie die Katholiken niederdrückten. In dem Parlamente (1571), das die 39 Artikel annahm, fehlte es zwar nicht an Stimmen, die für eine Erleichterung des Uniformitätszwanges sprachen, die Konvokation aber wuſste nichts eifriger zu tun, als Disziplinarartikel zu beraten und anzunehmen, die, obwol nicht von der Krone sanktionirt, alsbald in Kraft gesetzt wurden. Durch dieselben wurden die Bischöfe verpflichtet, alle Predigtlicenzen einzuziehen und nur unter der Bedingung zu erneuern, daſs die Artikel, das allgemeine Gebetbuch und das Ordinationsformular unterschrieben würden. Ein königlicher Befehl an alle Kirchenbehörden folgte, diese Beschlüsse mit Strenge durchzufüren und die Konventikel zu unterdrücken.

Doch der Puritanismus war schon zu tief gewurzelt, als daſs er sich hätte ausrotten lassen. Noch gab es mehrere Bischöfe, die, ihren früheren Ansichten treu, sich nicht zur Strenge treiben ließen und, obwol entschiedene Gegner der separatistischen Tendenzen, in dem Puritanismus das Salz der Kirche sahen. Sie begünstigten deshalb die Privatvereine, die gewönlich Prophecyings genannt und durch die lächerlichsten Misdeutungen gebrandmarkt wurden. Der Name gründete sich auf 1 Kor. 14, 13. Es waren Vereine zu gemeinsamer Erbauung und zur Förderung eines christlichen Lebens und hatten ihren Ursprung in Laskis niederdeutschen Gemeinde. Etwa 10 Bischöfe stellten sich an die Spitze derselben, um sektirerische Tendenzen abzuschneiden. Nur Geistliche traten dabei als Sprecher auf. Die Laien hörten zu. Sie verpflichteten sich, die heilige Schrift zur Regel ihres Glaubens und Lebens zu machen, den Sonntag zu heiligen und fleißig zu kommunizieren. Vor dem Abendmale wurden von den Geistlichen und Kirchenvorstehern Hausbesuche gemacht. Die Kinder wurden nach Calvins Katechismus unterrichtet und am Sonntage Abend examinirt. Kurz, es lagen in die-

sem Vereinen die gesunden Keime eines christlichen Gemeindelebens, die ein weises Kirchenregiment mit Eifer entwickelt hätte, deren Unterdrückung aber jetzt, wie 200 Jare nachher, zu Wesleys Zeit, zur Trennung von der Statskirche fürte. Presbyterien bildeten sich insgeheim in verschiedenen Grafschaften, namentlich in den Vorstädten Londons, wo seit 1570 der strenger Aylmer, auch früher ein Puritaner, Bischof war. Am 20. November 1572 wurde zu *Wandsworth ein völlig organisirtes Presbyterium* aufgespürt, das, zwar für den Augenblick unterdrückt, doch in Kurzem wider auftauchte. Von weit größerer Wichtigkeit aber war es, dass der nunmehr als Presbyterianismus auftretende Puritanismus seine wissenschaftlichen Vorkämpfer fand. Der Kleiderstreit trat zurück vor dem Kampfe um die Kirchenverfassung. In Cambridge kämpfte Thomas Cartwright, der „Hooker der Nonkonformisten“ auf Kanzel und Katheder für die presbyterianische Kirchenform, gegen den früheren Puritaner, nunmehr eifrigen Anglikaner Whitgift, Vizekanzler der Universität — beide grundgelehrte Männer, aber der letztere hatte ein unwiderlegliches Argument auf seiner Seite, den Willen der Königin. Cartwright wurde abgesetzt und musste fliehen. An das Parlament wandten sich die Puritaner in der Schrift Admonition to the Parliament for the reformation of church discipline, welcher Briefe von Beza und Walther beigedruckt waren. Die Verfasser Field und Wilcocks wurden dafür sogleich in Newgate eingekerkert, der Kampf aber von Cartwright und Whitgift aufgenommen. Gleichzeitig wurde eine Guerilla in satirischen Flugschriften gefürt. Was die Puritaner nunmehr verlangten, war die völlige Autonomie der Kirche. Die weltliche Obrigkeit, sagten sie, hat keine Gewalt über die Kirche, die einzig adäquate Form des Kirchenregiments ist die presbyterianische *Verfassung*; es sind daher die Namen und Ämter der Erzbischöfe, Bischöfe, Kathedralgeistlichen, kurz aller bisherigen Kirchenbeamten abzuschaffen und ihre Besitzungen und Einkünfte zu kassiren. Alle Pastoren stehen einander gleich, haben allein das Recht zu predigen und zwar nur in ihrer Gemeinde und werden von der Gemeinde gewält. Jede Parochie hat ihr eigenes Presbyterium. Der Liturgiezwang, die Bibellektionen, Leichenpredigten und die Konfirmation fallen weg. Bei der Taufe hat der Vater sein Kind zu bringen, Taufpathen werden nicht zugelassen; Kinder der Papisten werden nicht getauft. Dem Abendmale muss eine Bußvermanung vorangehen. Das mosaische Gesetz nach seinem juridischen Teile gilt auch den christlichen Fürsten, die davon keinen Nagel breit abweichen dürfen (vergl. Sandys' und Cox' Briefe an die Schweizer vom Jare 1573). Es ist wol zu beachten, wie in jenen Forderungen auf eine Verbindung der einzelnen Presbyterien durch Synoden keine Rücksicht genommen wird und schon hier die independentische Richtung des englischen Presbyterianismus nicht undeutlich hervortritt. Es ist der Standpunkt des absoluten abstrakten Schriftprinzips, auf den sich die Puritaner in dem ganzen Streite nicht in Beziehung auf die Lehre — denn hierin stimmten sie mit ihren Gegnern überein —, sondern hinsichtlich der Kirchenverfassung und des Rituellen stellen. Hat Gott, sagt Cartwright, schon im Alten Bunde über Stiftshütte und Tempel das Einzelste genau vorgezeichnet, sollte er das nicht vielmehr bei der Kirche des Neuen Bundes getan haben? Ja die presbyterianische Kirchenform ist hier deutlich gezeichnet. Was aber nicht ausdrücklich im Neuen Testamente genannt ist, hat kein Recht und ist schlechthin zu verwerfen, — eine Auffassung, die in nicht ferner Zeit zu bedenklichen Konsequenzen fürte, je mehr auch das Alte Testament nach seinem gesetzlichen und geschichtlichen Teil als Typus der christlichen Kirche und ihrer Entwickelung gefasst wurde, — ein Prinzip, das wie kein anderes, auf die ganze Geschichte der englischen Kirche und Theologie den größten Einfluss ausgeübt hat und besonders dem Nonkonformismus in allen seinen Formen bis heute zugrunde liegt. Diesem abstrakten Schriftprinzipe gegenüber stellten sich die Kirchenmänner mit vollem Rechte auf den Standpunkt der Geschichte und der Fortentwickelung der Kirche auf Grund der hl. Schrift. Die christliche Kirche, behauptet Whitgift, hat das Recht, ihre äußere Ordnung zu bestimmen. Es genügt, dass eine solche sich als zweckmäßig erweise und nicht im Widerspruch mit der Schrift sei. Die bischöfliche Verfassung ist zwar nicht not-

wendig zur Seligkeit, aber gut für die Regierung der Kirche und im wesentlichen schon in der apostolischen Kirche da. In der Tat eine nüchterne Auffassung, weit entfernt von dem späteren Hochkirchentum, welches das Episkopalsystem als einzig adäquate Form der Kirche, als eine entschieden göttliche Institution hinstellte! Vor wenigen Jaren noch wäre bei jener Auffassung eine Verständigung möglich gewesen, wenn in ceremoniellen Dingen mehr Nachgiebigkeit gezeigt worden wäre. Nun aber drehte sich der Streit um Prinzipien, und die einzige Alternative schien zu sein: Erhaltung der anglikanischen Statskirche durch Ausrottung der Puritaner oder Aufbau einer puritanischen Nationalkirche auf den Trümmern der episkopalen. Das gemäßigte Puritanertum eilte seinem Ende zu. Das Jar 1575 raffte die Hauptvertreter desselben hin, Pilkington, Parkhurst und Bullinger, den hochgeschätzten Berather der englischen Puritaner. Auch Parker starb in diesem Jare (17. Mai), und Grindal vertauschte den Erzstul von York mit dem von Canterbury. Treu seinen milden, vermittelnden Grundsätzen und seinem Eifer für die Predigt des Evangeliums und die Förderung warer Frömmigkeit im Volke, wagte er es, in einem ernsten Briefe an die Königin (Dezember 1576) die frommen Privatvereine in Schutz zu nehmen. Er fiel in Ungnade und wurde einige Monate nachher suspendirt. Da er vor der Sternkammer nicht widerrufen wollte, drohte die Königin mit Absetzung. Trotz der Bitten der Konvokation und vieler hochgestellten Männer wurde er nicht restituirt. Er dachte schon daran, sein Amt niederzulegen, als der Tod ihn am 6. Juli 1583 aus seinen Drangsalen erlöste. Der Einfluss der Puritanerfreunde war vorüber, die Königin fest entschlossen, die Konformität mit aller Strenge durchzufüren, und der rechte Mann dafür bald gefunden. Whitgift hatte sich längst als entschiedener Feind der Puritaner gezeigt. Er war der gelehrteste Verteidiger des Statskirchentums, ein Mann von geradem Sinn und eisernem Willen, aber heftig, unduldsam und unerbittlich. Die Ausrottung des Puritanismus war das Ziel, das er wärend der 20 Jare seines erzbischöflichen Amtes (Sept. 1583—1604) verfolgte. Er begann damit, dass er von allen Geistlichen den Suprematseid und die Unterschrift zu dem allgemeinen Gebetbuch und den 39 Artikeln verlangte und alles Predigen, Katechisiren und Beten in Privathäusern in Gegenwart von Fremden verbot.

Auf seinen Antrieb bestellte die Königin im Dezbr. 1583 eine neue kirchliche Kommission — ein protestantisches Inqusitionstribunal. Zwölf Bischöfe und 32 Statsbeamte wurden dazu berufen, aber die Anwesenheit eines Prälaten und zweier anderer Mitglieder sollte genügen, um Beschlüsse zu fassen. Als allgemeine Regel galt allerdings die Verurteilung durch zwölf Geschworene, aber wo dies nicht half, genügte der Zeugenbeweis; das Empörendste aber war der Eid ex officio, den die Vorgeladenen leisten mussten, wodurch sie gezwungen waren, sich selbst anzuklagen. Weigerten sie den Eid, so wurden sie für die Weigerung mit Amtsentsetzung gestraft. 24 Artikel bestimmten genau die Art dieses Verhörs auf den körperlichen Eid. Lord Burleigh selbst erklärte, diese Artikel seien so schlau abgefasst, dass selbst die spanische Inquisition keine solche Fallen gelegt habe. Es war unmöglich, dass ein Puritaner den Krallen der Kommission entrinnen konnte. Gleich im ersten Jare wurden mehrere hundert Geistliche suspendirt, wenn sie nicht vorzogen, zu resigniren. Am Ende der Regierung Elisabeths war etwa ein Drittel der ganzen Geistlichkeit des Amtes entsetzt. Und um das Maß voll zu machen, wurde 1592 durch eine Parlamentsakte festgesetzt, dass jeder, der das 17. Lebensjar erreicht, falls er one Grund einen Monat lang von der Kirche wegbleibe oder Konventikel besuche, ins Gefängnis geworfen, für Verweigerung der Konformität verbannt, und wenn er one Erlaubnis zurückkehre, mit dem Tode bestraft werde. Und nun wurden Laien wie Geistliche mit unerhörter Strenge verfolgt. Die Kerker füllten sich, wärend die Kanzeln leer wurden. Die würdigsten Geistlichen wurden mit den gemeinsten Verbrechern in den Gefängnissen zusammengeworfen, einige heißköpfige Puritaner wegen Schmähschriften mit dem Strange hingerichtet. Alles Verkehrte, alles Regierungsfeindliche wurde vornweg den Puritanern schuld gegeben. Konnte man, wie bei der berüchtigten Schmähschrift Martin Mareprelate die Schuldigen nicht entdecken, so

wurden auf vagen Verdacht hin Unschuldige, wie Cartwright u. a., in den Kerker geworfen.

Mit fast noch größerer Grausamkeit wurde gegen die kleinen Sekten verfaren, die sich unabhängig von den Puritanern gebildet hatten, und diese in Haſs gegen das Kirchenregiment überboten, die Anabaptisten, Familisten und Brownisten. Ihrem Ursprunge und Wesen nach hingen sie enge mit den holländischen Widertäufern zusammen. Solche waren schon unter Heinrich VIII. nach England geflohen, aber teils hingerichtet, teils verbannt worden. Auch unter Edward VI. wurden sie ebenso blutig verfolgt. Und doch konnten sie nicht ausgerottet werden. 1575 wurde eine anabaptistische Gemeinde in Aldgate aufgespürt, und obwol das Gesetz aufs strengste gegen sie gehandhabt wurde, so fanden doch anabaptistische Grundsätze auch bei Engländern immer mehr Eingang. Seit 1580 traten auch die den Joristen verwandten Familisten (family of love s. Bd. IV, S. 487) da und dort auf. Der Name ihres Stifters, Niclas aus Amsterdam, gab einen bequemen Anlaſs, sie als Nicolaiten zu verschreien und ihnen alle möglichen Ketzereien und Schanden anzudichten. Nicht minder fanatisch waren die Brownisten (s. Bd. II, S. 644). Daher, als 1592 eine Brownistische Gemeinde in London entdeckt wurde, das Verfaren gegen sie ganz besonders streng war. 56 Mitglieder wurden in Haft gelegt, wo sie, wie sie dem Parlamente klagten, einem langsamen Hungertode preisgegeben waren; ihre Fürer Barrow und Greenwood wurden in Tyburn aufgehängt. Sie starben, für die Königin betend. Diese merkwürdige Anhänglichkeit an die Fürstin, deren unbeugsamer Wille die letzte Ursache aller Verfolgungen war, steht nicht vereinzelt da. Es war die allgemeine Stimmung bei den Verfolgten. Das Volk wuſste, was es an seiner Königin hatte, die dem Lande einen Aufschwung gegeben, wie kein Fürst zuvor, und es auf gleiche Stufe mit den kontinentalen Großmächten erhoben hatte. Sie hatte sich nach außen stets als Vorkämpferin des Protestantismus gezeigt, und man war geneigt, den Druck der Protestanten in der Heimat nicht ihr selbst, sondern bösen Ratgebern und dem Servilismus der Beamten zuzuschreiben. Einzelne Akte der Großmut und weisen Nachgebens bestärkten in dieser Auffassung und leiteten den ganzen Haſs des Volkes auf die ab, deren undankbares Geschäft es war, die königlichen Anordnungen durchzufüren. Es erhellt aber auch daraus, wie die Königin durch größere Nachgiebigkeit in äußeren Dingen — um die sich der Kampf allein drehte — der Kirchenspaltung hätte vorbeugen können. In der Lehre waren ja die Puritaner mit der Statskirche völlig eins. Nicht die Puritaner, sondern ihr Erzfeind Whitgift wollte den Ultracalvinismus zur Herrschaft bringen. Bei der Pfarrgeistlichkeit galten Bullingers Decaden als Autorität, fast nur auf den Universitäten wurde Calvins Institution gelesen. Hier nun fand in den 90er Jaren der Arminianismus Eingang. Barret in Cambridge, Vorfechter dieses Systems, predigte gegen Calvin, Beza und andere ausländische Reformatoren. Um dem Aufkommen des Arminianismus zu steuern, verfaſste Whitgift die 9 Lambeth-Artikel (s. Bd. VIII, S. 376). Erst nach 20 Jaren, als die Hochkirchlichen dem Arminianismus huldigten, machten die Puritaner die Lambeth-Artikel zu ihrem Glaubensbekenntnis. — Eine andere Frage beschäftigte die Puritaner dazumal vielmehr als Lehrpunkte, die Sabbathheiligung. Der Sonntag war bis dahin nie streng gehalten worden. Aber die Puritaner fanden die Lustbarkeiten am Sabbath im schneidendsten Widerspruch mit dem alten Sabbathgebot. Die Forderung der strengen Heiligung des Feiertags wurde von Bound in seinem „Book on the Sabbath“ ausgesprochen, und es durfte nur verboten und unterdrückt werden, um begierige Leser und rasche Verbreitung zu finden. Und bald wurde die Sabbathfrage das Schiboleth der Puritaner. Auch auf Seiten ihrer Gegner trat am Schlusse dieser Periode ein Moment hervor, das, jetzt noch kaum beachtet, in der nächstfolgenden Zeit von größter Wichtigkeit wurde. Bancroft wagte in einer Predigt in St. Pauls Croß (1589) die völlig neue Behauptung, der Episkopat sei eine göttliche Institution, die Bischöfe, hoch über dem Klerus stehend, regieren die Kirche jure divino. Das ist die Idee, aus der in der nächsten Periode das Hochkirchentum sich entwickelte,

welches im Bunde mit der absoluten Monarchie die Puritaner aus der Statskirche trieb und diese selbst stürzte.

3) Die Puritaner unter den Stuarts bis zur Revolution (1603 bis 1640).

Die Thronbesteigung des Hauses Stuart berechtigte die Puritaner zu großen Hoffnungen. Das presbyterianische Schottland war jetzt ein Teil des großen Inselreiches. Der neue Fürst konnte in England nicht verdammen, was in Schottland zu Recht bestand. Jakob schien zwar dem Episkopalsystem nicht abhold zu sein, aber den englischen Puritanern gegenüber hatte er sich als eifriger Anhänger des Presbyterianismus geberdet und als Gegner des Anglikanismus. „Die schottische Kirche", das äußerte er einmal öffentlich, „ist die reinste in der ganzen Welt und der anglikanische Gottesdienst nur eine übel gelesene Messe". Dem verfolgten Cartwright hatte er einst eine Professur in Schottland angeboten. Das ermutigte die Puritaner. Sie eilten ihm, als er auf dem Wege nach London war, entgegen und überreichten ihm eine „tausendstimmige Bittschrift" (Millenary Petition). Die darin ausgesprochenen Wünsche gingen nicht über das hinaus, was die gemäßigten Puritaner der ersten Zeit gefordert hatten: Abschaffung der anstößigen Ceremonieen, der Sponsoren, der Konfirmation und der apokryphischen Lektionen; Bestellung tüchtiger Prediger, Beseitigung des Ex officio-Eides; aber kein Wort war gesagt über die Abschaffung des Episkopats, wie das die Brownisten in ihrer Petition forderten. Der König schien ganz geneigt, ihre Wünsche zu erwägen, und bestellte zur Besprechung der Differenzpunkte zwischen den Puritanern und den Statskirchlichen eine Konferenz in Hamptoncourt im Januar 1604. Es waren der Erzbischof, 8 Bischöfe, 7 Doktoren und 2 andere als Vertreter der Kirche berufen und nur 4 Puritaner zugelassen. Schon diese ungleiche Verteilung und mehr noch das, daſs die Puritaner am ersten Tage von den Verhandlungen ausgeschlossen waren, konnte kein gutes Vorurteil für die Unparteilichkeit des Verfarens wecken. Der König erklärte in der geschlossenen Sitzung, daſs er jeder Neuerung feind und eben kein Freund der Puritaner sei. Als diese am zweiten Tage erschienen, so ließ man sie kaum reden, one sie durch grobe Reden und schlechte Witze zu unterbrechen. Sie wünschten u. a. Einfürung der Lambeth-Artikel, Revision des allgemeinen Gebetbuches, des Katechismus und der Bibel, und die 3 letzten Punkte wurden zugestanden. Als aber auch die Herstellung der „Prophecyings" und Provinzialsynoden verlangt wurden, so entflammte das den Zorn des Königs. „Wenn das die Forderungen eurer Partei sind", drohte seine Majestät, „so will ich die Leute zur Konformität bringen, oder aus dem Lande hinaushetzen, oder noch schlimmeres tun". Völlig entmutigt kamen die Viere am dritten Tage, wo über die Hohe Kommission, den Episkopat und den Ex officio-Eid verhandelt wurde. Der König, der sich auf seine theologische Gelehrsamkeit nicht wenig zut tat, fürte die Verteidigung namentlich des Episkopates so glänzend — wenigstens in den Augen seiner Hofleute, — daſs der Erzbischof ausrief: „Fürwahr, Majestät sprechen unter besonderer Eingebung des heil. Geistes". Der König hatte die Maske fallen lassen und seinen lange verhaltenen Abscheu vor den Puritanern unzweideutig gezeigt. Und wenn irgend noch ein Zweifel darüber möglich war, so genügte die Thronrede, mit der er im März 1604 sein erstes Parlament eröffnete, um den Puritanern alle Hoffnung auf Duldung für immer zu nehmen. Er sprach da von drei Religionen, die er bei seiner Ankunft in England vorgefunden. Die erste sei die ware und orthodoxe Religion, die ihm stets am Herzen gelegen und die von Rechtswegen allein im Reiche bestehen dürfe. Die andere sei die papistische, die mit Unrecht den Namen der katholischen sich anmaße. Die dritte, mehr eine Sekte als eine Religion, sei die der Puritaner und Neuerer, welche sich von der waren nicht sowol durch die Glaubenslehre unterscheide, als durch die Verfassungsform, d. h. das Streben nach ochlokratischer Gleichheit, Auflehnung gegen die höhere Gewalt und Haſs gegen das bestehende Kirchenregiment, daher sie in einem wolgeordneten State nimmermehr geduldet werden dürfe. Bei aller Entschiedenheit, mit der sich Ja-

kob gegen die päpstlichen Ansprüche und die dieselben fördernden Kleriker der katholischen Kirche aussprach, verhieß er den Gemäßigten unter den katholischen Laien die Schonung, die er den verhassten Puritanern verweigerte. Die englische Kirche, meinte er, sei die rechte Mitte, in welcher die extremen Richtungen, ihre hartnäckige Opposition aufgebend, sich vereinigen können und sollen. Und wie sein Glaube der alte katholische und apostolische sei, so stehe ihm auch in Beziehung auf die Kirchenverfassung die alte Kirche am höchsten, und er werde sich hüten, dass er nicht im Glauben als Häretiker und in der Kirchenverfassung als Schismatiker erfunden werde. Das war in Beziehung auf die Kirche die Idee, welche in Schottland und England durchzufüren Jakob zur Aufgabe seines Lebens machte. — Zur Durchfürung seiner kirchlichen Pläne konnte ihm niemand willkommener sein, als der Mann, der noch unter Elisabeth zuerst die Idee des Hochkirchentums entwickelt hatte, Bancroft, den er in diesem Jare nach Whitgifts Tode zum Erzbischof von Canterbury machte. Dieser hatte noch vor seiner Erhebung zum Primas auf der Konvokation im Frühjare 1604 die kirchlichen Konstitutionen in 141 Canones durchgesetzt, die zwar nicht vom Parlamente angenommen, aber doch von dem Könige sanktionirt wurden und damit innerhalb der Kirche Gesetzeskraft erhielten. Sie waren ein eisernes Joch für die Puritaner, und nicht bloß für diese, denn sie bedrohten jeden, der den apostolischen Charakter der englischen Kirche, die 39 Artikel, die Liturgie oder den Episkopat anfechten würde, mit Exkommunikation. Bald folgte eine königliche Proklamation, welche die strikteste Konformität forderte. Mehrere Londoner Geistliche wandten sich persönlich an den König, um Schonung bittend, und erklärten, lieber ihre Stellen aufgeben, als diese neue Konformität unterzeichnen zu wollen. Aber ihre Bitten waren so vergeblich wie die Petitionen, die von anderen Seiten kamen. Der Klerus wurde vielmehr im Februar 1605 nach St. Pauls beschieden und die, welche die Unterschrift verweigerten, sogleich suspendirt. Ihre Zal betrug nach der niedersten Angabe 150.

Die hart bedrückten Puritaner fanden natürliche Bundesgenossen an den Gegnern der absolutistischen Tendenzen des Königs in der Statsverwaltung. Je höher der König die bisher unerhörten Ansprüche eines göttlich berechtigten Königtums schraubte, um so hartnäckiger hielt das Parlament an seinen alten Rechten fest, um so eifriger suchte es dieselben zu erweitern. Der Kampf gegen den politischen Despotismus war im wesentlichen derselbe, wie der gegen den kirchlichen Despotismus, wie andererseits in den Augen des Königs Puritanismus und Ochlokratie gleichbedeutend waren. Daher kam es, dass die Interessen der Puritaner und der Vertreter der Volksrechte sich aufs engste verflochten, wärend ihnen gegenüber die absolutistischen Statsmänner mit den hochkirchlichen Prälaten einen unauflöslichen Bund schlossen.

Elisabeth hatte ihre Strenge in Durchfürung der Konformität durch einzelne Akte der Großmut gemildert und die Puritaner um ihrer Untertanentreue willen geachtet. Jakob tat alles, um sie sich zu entfremden. Sie wurden verfolgt, wärend die Katholiken trotz der Pulververschwörung begünstigt wurden. Obwol es seinem Volke den größten Anstoß gab, vermälte er seinen Son mit einer katholischen Prinzessin. Immer trüber wurden die Aussichten für die englischen Puritaner, als der König sogar seine Erblande nicht schonte, sondern ihnen das verhasste Episkopalsystem aufzwang. Wurde in Schottland der Presbyterianismus vernichtet, so war für sie nichts mehr zu hoffen. Sie dachten daran, die Heimat zu verlassen und jenseits des Oceans, wo schon französische Protestanten eine Zuflucht gefunden, sich anzusiedeln. John Robinson, Pastor einer englischen Brownistengemeinde in Leyden, kam zuerst auf diesen Gedanken. Ein Teil seiner Gemeinde eröffnete den Zug der Pilgerväter. Mit Fasten und Beten bereiteten sie sich vor auf die Reise in das ferne Land. Nach herzergreifendem Abschiede traten sie, Psalmen singend, in die zwei kleinen Schiffe, die sie nach Neu-England bringen sollten. Nicht geringes Aufsehen erregten sie, als sie an der englischen Küste landeten, um ihre Schiffe ausbessern zu lassen. Endlich im September 1620 verließen sie England auf immer und wurden die Pioniere für ihre verfolgten

puritanischen Brüder, deren über 20,000 ihnen in den nächsten 15 Jaren nachfolgten, die großen Gefaren und Entbehrungen, die die erste Kolonisation von Neu-England mit sich brachte, nicht scheuend, da es ihnen hier allein möglich war, frei von dem Drucke der Hierarchie eine Kirche zu gründen nach dem Vorbilde der apostolischen. Auch den bürgerlichen Einrichtungen gaben sie ein religiöses Gepräge und fürten die in der Heimat verpönte strenge Sabbathfeier ein. Dem ernsten Sinne, unerschrockenen Mut und unbeugsamen Willen dieser Pilgerväter dankte die neuenglische Kolonie ihr Aufblühen und das heutige Nord-Amerika den Anfang zu seiner Größe.

Ungefär gleichzeitig mit der Auswanderung der Pilgerväter begann der arminianische Streit auch in der englischen Kirche Bedeutung zu gewinnen. Einzelne Theologen hatten zwar schon vor dieser Zeit die arminianische Lehre angenommen, aber in weiteren Kreisen wurde sie erst durch die Dortrechter Synode bekannt, welche auch von England aus beschickt wurde. Die Prädestinationsfrage wurde nunmehr auf den meisten Kanzeln verhandelt. Wärend aber die von Jakob delegirten Theologen gegen den Arminianismus gestimmt hatten, fand eben diese Lehre bei den Hochkirchlichen und Hoftheologen fast ausschließlich Eingang, die Puritaner dagegen machten den strengen Calvinismus der Lambeth-Artikel zu ihrer Losung. Und die, welche am Calvinismus, der bisher allein in der englischen Kirche zu Recht bestanden, festhielten, wurden von den Hochkirchlichen als doktrinelle Puritaner neben die alten oder ceremoniellen Puritaner gestellt, obwol sie in Beziehung auf Verfassung und Kultus von der englischen Kirche nicht abwichen. Zu ihnen gehörten mehrere Bischöfe, wie Hall, Carlton und der Erzbischof Abbot (Bancrofts Nachfolger). In ihnen lebte der Geist der Grindals und Pilkingtons noch einmal auf, aber ihr Einfluss nahm um so mehr ab, je mehr das Hochkirchentum im Steigen war, und ernste Frömmigkeit als identisch mit Puritanismus bei Hofe in Misskredit kam. Jakob hatte der puritanischen Sabbathfeier zum Trotz die Sonntagsentheiligung befohlen. Das berüchtigte „Buch der Lustbarkeiten", das die Geistlichen von den Kanzeln bekannt machen sollten, gab die Anweisung zu den „erlaubten Sonntagsvergnügungen". Der Erzbischof hatte den Mut, gegen die Durchfürung jenes Befehles zu protestiren, und der König musste nachgeben. Aber auf jede Weise wurde das ernste Wesen der Puritaner, das freilich in scharfem Widerspruche mit dem sittenlosen Leben am Hofe stand, durchgezogen — auf dem Theater, von Bänkelsängern und Hanswursten. So von dem herrschenden Leichtsinn der Zeit verspottet, von dem Könige und der Kirche verfolgt, entwickelten die Puritaner allmählich jenes finstere, hartnäckige, auch äußerlich auffällige Wesen, das ihnen in früherer Zeit fremd war. Die Mehrzal derselben duldete schweigend, aber in anderen glühte ein unversönlicher Hass auf gegen alles Bestehende in Kirche und Stat, und sie machten gemeine Sache mit den extremen politischen Opponenten. Schon gegen Ende der Regierung Jakobs traten diese demokratischen Puritaner auf, die in nicht ferner Zeit den Bau der Kirche und des States zertrümmerten.

Das war die Lage der Dinge, als Karl I. 1625 den Thron bestieg. Er trat ganz in die Fußtapfen seines Vaters und suchte das von diesem angefangene Werk mit verdoppelter Energie durchzufüren. Mit der Idee eines absoluten Königtums vertrug sich die Volksvertretung nicht. Karl suchte daher vor allem sich der lästigen Kontrole des Parlamentes zu entledigen. Zweimal in den zwei ersten Jaren seiner Regierung löste er es auf und erhob die Steuern auf eigene Faust. Aber das Parlament bestand nicht, wie sein Vater einmal äußerte, aus unbärtigen Knaben, sondern aus gereiften Männern, die in aller Ehrerbietung und würdiger Haltung, aber mit Mut und Entschiedenheit die alten Rechte Englands geltend zu machen und zu verteidigen gedachten. Als der König, infolge des unglücklichen Krieges mit Frankreich, welchen Buckingham veranlasst hatte, genötigt war, 1628 ein drittes Parlament zu berufen, war die Opposition so mächtig, dass der König den Weg gütlichen Vergleiches einschlagen musste. Er gewärte die Petition of Right, die zweite Magna Charta, durch die er sich verpflichtete, nie wider Steuern zu erheben one Bewilligung des Parlamentes und nie wider die

persönliche Freiheit der Untertanen zu verletzen. Der Jubel darüber im Parlament und im ganzen Land war unbeschreiblich groß. Dem König wurde Geld verwilligt, so viel er forderte. Doch damit hatte er seinen Zweck erreicht. Die Gewärung der Petition war nur eine Finte gewesen; das Versprochene zu halten war seine Absicht nicht. Zu erwänen ist hier eine Erklärung, die das Unterhaus an den König richten wollte, dass nämlich das Land wegen Verachtung der Religion und Mangels an guten Geistlichen in großer Gefar stehe und dass diesem Übelstande möge abgeholfen werden. Es zeigt dies, welcher Geist in diesem Parlamente herrschte und wie das puritanische Element neben dem konstitutionellen an Bedeutung gewann.

Der König in seiner Verblendung schlug den einzigen Weg, der zum Wol des Landes und zur Festigung seines Thrones fürte, nicht ein. Er überhörte die Warnung, die in dem lauten Ausbruch der allgemeinen Entrüstung über Buckingham auch ihm gegeben wurde, er lauschte lieber auf die Schmeichelworte der Sibthorp und Manwaring, die öffentlich in Predigten die Lehre vom passiven Gehorsam aufstellten, darnach das Volk bei Strafe der ewigen Verdammnis verbunden sei, in allen Dingen sich dem Willen des Fürsten zu unterwerfen, der letztere aber das Recht habe, die Reichsgesetze und Untertanenrechte zu verletzen und Steuern one Zustimmung des Parlamentes zu erheben. Der König verletzte die Petition of right, legte willkürlich Taxen auf, prorogirte das Parlament wie zuvor, und als dieses über Verletzung der jüngst verbrieften Rechte remonstriren wollte, wurde es aufgelöst (März 1629). Zuvor aber legte es feierlich Protest ein gegen den herrschenden Arminianismus, den aufkommenden Papismus und die gesetzwidrige Erhebung des Tonnen- und Pfundgeldes und löste sich erst auf, als eine Abteilung Soldaten anrückte. Mehrere hervorragende Mitglieder des Parlaments wurden ins Gefängnis geworfen, darunter Sir John Eliot, der jene Erklärung an den König beantragt hatte. Binnen der nächsten 11 Jare berief der König kein Parlament. Er fürte nun die Regierung selbst mit Hilfe zweier Männer, die wie keine andere auf seine absolutistischen Ideeen eingingen — Laud und Wentworth. Laud (s. d. Art. Bd. VIII, 485), obwol damals noch nicht Erzbischof von Canterbury, stand in der Tat schon an der Spitze der Kirche. Thomas Wentworth (später Graf Strafford), ein hochbegabter, ehrgeiziger Mann, hatte die Reihen seiner früheren Freunde, der Puritaner und Konstitutionellen, verlassen, um auf seiten des Königs die Stellung zu finden, welche seiner Herrsucht allein genügte. Wärend im State rasch auf das Ziel einer absoluten Herrschaft losgesteuert und dadurch das zum vollen Gefül seines Rechts erwachte Volk aufs höchste erbittert wurde, trat auch der kirchliche Despotismus immer ungescheuter auf. Die gemäßigten Prälaten verschwanden einer um den andern vom Schauplatz. Matthew, Barlows Schwiegerson, Erzbischof von York, starb hochbetagt zu Anfang des Laudschen Regiments — der letzte aus der Schule der Reformatoren. Ihm folgte in wenigen Jaren der Primas Abbot, der ein Freund der Puritaner gewesen und den kirchlichen Neuerungen, sowie dem Überhandnehmen des Katholizismus sich kräftig widersetzt, aber deshalb in Ungnade gefallen und auf die Seite geschoben war. Ein anderer, Williams, Bischof von Lincoln und zugleich Großsiegelbewarer, wurde als Freund der Puritaner unter dem Vorwand, dass er die Statsgeheimnisse verraten, abgesetzt, und selbst Bischof Hall, sonst ein Verteidiger des Episkopalismus, mit Spionen umgeben und dreimal zu kniefälliger Abbitte gezwungen. Die Hohe Kommission wetteiferte mit der Sternkammer in Akten der Tyrannei. Jedes freie Wort wurde schwer geahndet. Prynn, Bastwick, Burton und Osbaldeston wurden mit abgeschnittenen Oren an den Pranger gestellt, weil sie gegen Laud geschrieben. Und bald unterdrückte eine strenge Censur, die die Bischöfe handhaben mussten, jede freie Meinungsäußerung. Dagegen wurden Manwaring und Montague, die Verteidiger des passiven Gehorsams, zu Bischöfen gemacht und der Laudianer Juxon, Bischof von London, mit dem Schatzamt betraut. Wärend den Katholiken besondere Nachsicht gezeigt wurde, fanden die Puritaner keine Schonung. Sie völlig auszurotten hatte sich Laud zur Aufgabe gemacht und seine Suffraganen wetteiferten in der Ausfürung seiner In-

junktionen. Bald gewann die ganze Kirche in Lehre und Leben ein anderes Ansehen. Ein Ceremonienwesen, das sich vom katholischen kaum unterschied, wurde überall eingefürt, der Arminianismus wurde die herrschende Lehre der Hochkirchlichen und des Hofes. Von der Kanzel aus wurde das Volk belehrt, dass zur rechten Heiligung des Sonntags Tanzen, Bogenschießen, Harlequinaden und sonstige Belustigungen gehören. Das Buch der Lustbarkeiten, das Jakob umsonst vorzuschreiben versuchte, konnte Laud gleich im ersten Jare seines Primates einfüren. So wurde alles getan, was nicht nur die Puritaner, sondern alle ernster Denkenden mit Unmut und gerechter Entrüstung erfüllen musste.

Der Königin Elisabeth wurde manche Willkür, manche Härte verziehen, weil ihr das Wol des Volkes am Herzen lag und unter ihrer glorreichen Regierung das Reich aufblühte, wie nie zuvor. Aber in Karls Regierung war auch nicht ein versönendes Moment. Er schien nur seine dynastischen Interessen und den Vorteil seiner Günstlinge im Auge zu haben, und demselben die Wolfart des Landes, sowie die bürgerlichen und religiösen Rechte seiner Untertanen rücksichtslos zu opfern. Der König wurde gehasst und die Erbitterung gegen ihn und seine Partei war in England aufs höchste gestiegen, als in Schottland die Empörung ausbrach. Dieses Land war von Karl wie von seinem Vater fast als eine eroberte Provinz behandelt worden. Mit steigendem Unwillen sah es zu, wie ihm das verhasste Episkopalsystem aufgezwungen wurde. Als nun auch die Liturgie, die sich von der englischen nur durch größere Annäherung an den Katholizismus unterschied, eingefürt werden sollte, da brach der Unwillen laut aus. Kaum hatte der Dekan von Edinburg (Juli 1637) angefangen, in der St. Gileskirche die Liturgie zu lesen, als ein Weib ihren Stul nach ihm warf mit dem Wort: „Elender Wicht, willst du vor meinen Oren Messe lesen?" „Der Pfaff!" schrieen andere, „steinigt ihn". Dies war das Signal zur Empörung. Bald strömten Abgeordnete aus allen Ständen nach Edinburg und konstituirten sich als Nationversammlung in vier Tafeln (hoher und niederer Adel, Geistliche und Bürger) zum Schutz ihrer Kirche. Am 28. Febr. 1638 wurde von Hoch und Niedrig der Covenant zur Verteidigung der reinen Lehre unterzeichnet. Nach vergeblichen Versuchen, die Empörung niederzuhalten, entschloss sich der König zum Krieg. Aber um die Mittel dazu zu erhalten, blieb ihm nichts übrig, als das Parlament zu berufen. Das **kurze Parlament** trat am 13. April 1640 zusammen, wurde aber schon am 5. Mai wider aufgelöst, weil es statt one weiteres Gelder zu verwilligen Beschwerden über die Willkürherrschaft der letzten elf Jare fürte. Noch war es möglich, durch Abstellung der Beschwerden sich der gutwilligen Hilfe oder doch der Neutralität des wichtigsten Teiles seines Reiches zu versichern. Allein statt dessen tat der König Alles, um die Empörung auch in England zum Ausbruch zu bringen. Parlamentsmitglieder wurden ins Gefängnis geworfen, Schiffsgeld und andere Taxen mit unnachsichtlicher Strenge erhoben und aus der Masse des erbitterten Volkes Rekruten ausgehoben und zum Kriegsdienst gezwungen. Von einer solchen Armee ließ sich nicht viel erwarten. Als die Schotten voll Begeisterung für den Kampf „für Christi Krone und Covenant" und ermutigt durch die Fürer der englischen Opposition im August des Jares den Fluss Tweed überschritten und die Grafschaften Durham und Northumberland besetzten, räumten die königlichen Truppen das Feld. Der König, welcher vergeblich bei den weltlichen und geistlichen Lords Hilfe suchte, musste sich abermals dazu verstehen, das Parlament einzuberufen. Inzwischen war in England die Aufregung aufs höchste gestiegen. Nicht wenig trugen die Verhandlungen der Convocation dazu bei, welche gleichzeitig mit dem kurzen Parlament berufen nach dessen Auflösung fortgetagt hatte. Wärend der Thron schon wankte, beriet diese Convocation die berüchtigten 17 **Canones**, durch welche die königliche Suprematie als göttliche Institution und die Laudsche Hierarchie als einzig gültige Form der Kirche gesetzlich festgestellt werden sollte. Das Strafverfaren gegen Papisten, Anabaptisten, Brownisten, Separatisten, überhaupt gegen jede Art von Nonkonformität wurde verschärft, der passive Gehorsam als göttliches Gebot hingestellt, und den Geistlichen unter Androhung der Absetzung befohlen, wenigstens

[illegible]

4. [illegible] (1640–1660)

[illegible]

[illegible] Die hohe Kommission und die Sternkammer wurden abgeschafft. Der König konnte von einem solchen Parlament keine Unterstützung für den schottischen Krieg erwarten und versuchte deshalb bereits um den Frieden herzustellen. Er musste den Schotten nicht bloss versprechen, seine kirchlichen Änderungen zu annulliren, sondern sogar eine Akte approbiren welche den Episkopat für schriftwidrig erklärte.

Als das Parlament nach 6 Wochen wieder zusammentrat (Nov. 1641) kam die Nachricht von dem Ausbruch der irischen Rebellion. Religionshass kam zu der Rachelust, deren Opfer die protestantischen Kolonisten wurden. Ein fürchterliches Blutbad wurde unter ihnen angerichtet, und jede Post brachte Nachrichten von neuen Greuelscenen. Man sollte denken, das Parlament würde in solcher Zeit alles Andere vergessen und den König ohne Zögern in den Stand gesetzt haben, den Aufstand zu unterdrücken. Allein so gross war das Misstrauen gegen ihn, dass man ihm keine Mittel zur Aufstellung einer Armee gewähren wollte aus Furcht, er möchte dieselbe zur Unterdrückung des englischen Parlaments und Volkes benützen. Die irische Rebellion, so ging das Gerücht, sei von dem König

selbst, von der bigott-katholischen Königin und den absolutistischen Höflingen und Prälaten angezettelt, um den Protestantismus nicht bloß in Irland, sondern im ganzen Inselreiche zu vernichten. Und diesem Gerücht wurde fast allgemein geglaubt, es zu widerlegen war schwer. Statt deshalb Subsidien zur Unterdrückung des Aufstandes zu gewären, beantragte die Opposition im Unterhause (22. Nov.) eine Remonstration oder Misstrauensvotum, das dem König gegeben werden solle. Der Antrag ging durch. Doch eine Achtung gebietende Minorität und fast alle Lords waren dagegen. Sie fürchteten ein solch rasches Fortschreiten in republikanischer Richtung; meinten, dem König seien durch die letzten Parlamentsbeschlüsse die Hände schon genug gebunden, und hofften zuversichtlich, der König werde, durch die Vorgänge gewarnt, eines Besseren sich besinnen und der Verfassung gemäß regieren. Er versprach es, er machte einen guten Anfang, sein Versprechen zu halten, indem er Lord Falkland und Hyde, die das letzte Ministerium in Anklagestand versetzt, zu seinen Ministern wälte. — Inzwischen nahm das Unterhaus die Frage über die Ausschließung der Bischöfe vom Oberhause wider auf. Petitionen und Deputationen unterstützten den Antrag; ein Pöbelhaufe sammelte sich vor dem Parlamentshause und schüchterte die Prälaten so ein, dass der Erzbischof von York und 11 andere Bichöfe einen Protest einsandten, in welchem sie alle Verhandlungen des Parlamentes für null und nichtig erklärten, da sie one Lebensgefar nicht dahin kommen könnten. Sie wurden deshalb am 30. Dez. in den Tower abgefürt. Hierdurch und überhaupt durch die Opposition des Unterhauses entrüstet ließ der König am 3. Jan. 1642 die Fürer der Opposition, Pym, J. Hampden, Hasselrig, Hollis, Strode und Lord Kimbelton, durch den Generalprokurator des Hochverrats anklagen, und als das Haus auf diese unerhörte, allen Rechten des Parlamentes Hohn sprechende Forderung nicht einging, erschien er selbst an der Spitze einer bewaffneten Schar, um sie zu verhaften. Die Angeklagten waren nicht anwesend, aber die Parlamentsglieder waren so empört, dass sie das Haus verließen, „um sich vor bewaffneter Gewalttätigkeit zu retten". Dies war der verhängnisvollste Schritt, den der König tun konnte. Ein Schrei des Unwillens ging durchs ganze Land. Von allen Seiten eilten unabhängige Grundbesitzer nach der Hauptstadt, um das Parlament zu schützen. Der König fülte sich nicht mehr sicher in seiner Hauptstadt. Er zog sich nach Hamptoncourt zurück und ging im März nach York, nachdem er die Königin nach Holland geschickt, um die Kronjuwelen zu verpfänden, um eine Armee zu werben. Mit dem Parlament blieb er übrigens in schriftlichem Verkehr und versuchte zu vermitteln. Aber das Parlament hatte alles Vertrauen zu ihm verloren. Es sah nur darin eine Rettung, dass es auch über die königlichen Prärogative eine strenge Kontrole übte, dass es in der Tat diese selbst in die Hand nahm. So forderte es nicht nur, dass die Ernennung der Minister, der Lordlieutenants und die Creirung von Pairs von seiner Zustimmung abhängig gemacht werde, sondern auch — und das war das Wichtigste —, dass das Militär unter die Kontrole des Parlamentes gestellt werde. Dem König blieb fast nichts als der Name. Aber nichts Geringeres konnte genügen, um das Volk gegen die Willkür und Treulosigkeit seines Fürsten zu schützen, und dass es so weit kam, daran war der König allein schuld. Gleichzeitig mit diesen Maßregeln rüstete sich das Parlament und schuf eine Miliz. Und so groß war der Zudrang dazu, dass in London an Einem Tage 5000 Freiwillige eintraten. Auch der König betrieb seine Rüstungen eifrig. Am 23. August 1642 pflanzte er in Nottingham die königliche Standarte auf und der **Bürgerkrieg** begann. Auf seiten des Königs waren fast der ganze hohe und zum teil der niedere Adel, die hohe Geistlichkeit und die früheren Anhänger des Hofes und des kirchlichen und politischen Absolutismus, auf seiten des Parlamentes die kleineren Grundbesitzer, die Bürger der großen Städte, die Puritaner und Nonkonformisten aller Art. Die Armee des Königs hatte den Vorzug tüchtiger Generale und waffenkundiger, woldisziplinirter Leute, wärend die Parlamentsarmee aus zusammengelaufenen Leuten, Ladendienern, Bauern und Handwerkern bestand und ehrenwerte, aber unerfarene Männer zu Fürern hatte. Auch der Befehlshaber, Graf Essex, war zwar ein kriegskundiger Soldat, aber für

den Posten, den er bekleidete, nicht tüchtig. Das erste Jar des Krieges war daher für den König günstig. Die erste Schlacht bei Edgehill (23. Okt. 1642) war unentschieden, aber bald gewannen die Royalisten mehrere Treffen. Prinz Rupert, des Königs Neffe, verheerte die westlichen Grafschaften, Bristol musste sich ergeben; im Sommer 1643 war der Norden und Westen in des Königs Hand, der in Oxford sein Hoflager aufschlug, wo nun Viele vom Hause der Lords sich einfanden. Nun aber trat eine Wendung ein. Statt auf London loszumarschiren, belagerte der König Gloucester, das mutig aushielt. Graf Essex eilte der Stadt zu Hilfe und gewann die Schlacht bei Newbury, am 20. September.

Wärend so die Zukunft des Landes der Entscheidung durchs Schwert überlassen wurde, war das Parlament mit inneren, besonders kirchlichen Reformen eifrig beschäftigt. Um dieselbe Zeit, als der König sich nach York begab, nahm ein „Religionsausschuss", bestehend aus 20 Lords und 10 Prälaten (darunter Usher, Erzbischof von Armagh), die kirchliche Frage in Beratung. Es sollte nur das Laudsche Hochkirchentum abgeschafft und die Puritaner berücksichtigt werden. Allein die Bischöfe hatten, als beharrliche Gegner aller Neuerungen, den Kredit verloren, und der Durchfürung des Antrags der Opposition, dass dieselben vom Hause der Lords ausgeschlossen werden, stand jetzt nichts mehr im Wege. Das Parlament beschloss, dass mit November 1643 alle bischöflichen Ämter aufhören sollten. An die Stelle der bisherigen Hierarchie sollte eine neue Kirchenverfassung treten, und um diese zu beraten, wurde ein Kirchentag zu Westminster auf den 1. Juli 1643 anberaumt (s. d. A. „Westminstersynode"). Die Arbeiten der Assembly waren in 10 Wochen wenigstens so weit gediehen, dass die längst gewünschte Vereinigung mit den Schotten möglich wurde. Man hatte sich über den Entwurf einer Bundesakte verständigt, und am 25. Sept. 1643 wurde bei feierlichem Gottesdienst in St. Margarets Kirche in Westminster die League and Covenant gelesen. Alle Mitglieder der Assembly standen auf und schwuren mit aufgehobenen Händen bei dem großen Namen Gottes, diesen Bund heilig zu halten, — ein Eid, der für sie und ihre Nachkommen ewig bindend sein solle. Darnach unterzeichneten 288 Mitglieder des Unterhauses und später ein Teil des Oberhauses die Bundesakte. Der König erließ bald darauf eine Proklamation gegen den Covenant als hochverräterisches Komplott. Aber was er vergeblich mit Gewalt versucht, schien jetzt auf friedlichem Wege gewonnen zu sein, — eine kirchliche Vereinigung von England und Schottland.

Die Westminster Assembly und das Bündnis mit den Schotten bildet eine wichtige Epoche in der Geschichte der Puritaner. Ihre lang gehegten Wünsche waren erfüllt, wo nicht übertroffen. Die presbyterianische Kirche, die stets ihr Ideal gewesen, sollte in England wie in Schottland eingefürt, ja die allein herrschende Statskirche für das ganze Inselreich werden. Ein Bund war geschlossen, der eine konstitutionelle Monarchie durch Bürgschaften, wie sie noch nie da waren, sicher stellte. Diese doppelte, kirchliche und politische Errungenschaft war so groß, dass auch die demokratischen Puritaner sich damit zufrieden gaben und den Covenant unterzeichneten. Dadurch versicherten sich die Engländer der so wichtigen Mitwirkung der Schotten. Wärend die ersteren, ermutigt durch den Sieg bei Newbury, sich in großer Zal zur Parlamentsarmee drängten, boten die Schotten alle waffenfähige Mannschaft auf und ließen im Januar 1644 eine Armee von 21000 Mann in England einrücken. Um eine einheitliche Leitung des Krieges zu sichern, wurde ein „Ausschuss beider Königreiche" niedergesetzt. Aber obwol die presbyterianischen Streitkräfte den royalistischen numerisch überlegen waren, so war doch der Erfolg keineswegs entsprechend. Graf Essex, der Oberfeldherr, der im Süden befehligte, richtete mit seiner großen Armee nichts aus. Auch im Norden, wo mit mehr Erfolg gekämpft wurde, schien die Sache fast verloren, als Prinz Rupert mit 20,000 Mann zum Entsatz der Stadt York herbeieilte, die Parlamentsarmee zurückdrängte und ihr am 2. Juli 1644 bei Marston Moor eine Schlacht lieferte. Der Sieg war schon in Ruperts Händen, als eine tollkühne Reiterschar seine Schwadronen sprengte und eine solche Niederlage anrichtete, dass 10,000 Royalisten auf dem Platze blieben, York kapituliren

mußte und des Königs Sache im Norden für immer verloren war. Der Fürer jener Reiterschar, der Held des Tages, war Oliver Cromwell. Bis zu dem Ausbruch des Bürgerkrieges war er dem Kriegshandwerk fremd gewesen. Der Son eines wolhabenden Bürgers in Huntingdon, wo er am 25. April 1599 geboren wurde, hatte er in Cambridge und London eine gute Bildung erhalten, und war bald durch eine reiche Erbschaft in den Besitz beträchtlicher Ländereien gekommen, die er selbst bewirtschaftete. Er gewann das Vertrauen seiner Mitbürger und wurde von ihnen 1628 ins Parlament gewält. Vom Jare 1640 an vertrat er Cambridge. Er hatte sich schon als junger Mann dem strengen Calvinismus zugewandt. Daß er vor dem ein wildes Jugendleben gefürt, ist nur die Behauptung eines seiner Feinde. Im Parlament stand er auf der Seite der entschiedenen Puritaner und zog durch seinen unmodischen Aufzug ebenso den Spott, als durch seine feurigen abgerissenen Reden den Haß der Cavaliere auf sich. Als der König im Januar 1642 den empörenden Eingriff in die Privilegien des Parlamentes tat, war er einer der ersten, die beträchtliche Summen zur Verfügung des Parlamentes stellten, und die Aufstellung einer Parlamentsarmee betrieben. Er hoffte auf friedliche Beilegung und forderte seine Grafschaftsleute auf, so lieb ihnen ihr Leben sei, sich an der Person des Königs bei seiner Durchreise nach York nicht zu vergreifen. Ebenso entschieden forderte er energisches Auftreten, um die gute Sache der Religion und Freiheit zu retten. Bald aber klagte er, der Herr habe des Königs Herz verstockt, er nehme nicht Vernunft an, kümmere sich nicht um die gute Sache, um Religion und den Frieden des Landes. Und nun leitete er mit anderen Gesinnungsgenossen die Bildung von bewaffneten Associationen zum Schutz der einzelnen Grafschaften ein. Das Werk ging rasch voran; Associationen bilden sich in allen östlichen Grafschaften. Cambridge wird der Mittelpunkt derselben. Cromwell übernimmt nun selbst das Kommando einer Reitertruppe. Bald scharen sich große Streitkräfte um ihn. Er bildet seine Truppen aus frommen Männern und ehrenwerten Bürgern, die für die höchsten Güter, Religion und Freiheit, kämpfen, und Leib und Leben, Hab und Gut daran setzen wollen, der Sache Gottes und des Vaterlandes zum Sieg zu verhelfen. Er fürte die strengste Mannszucht ein. Todesstrafe war gesetzt auf Plünderungen und Mißhandlungen. Alles was seine Truppen bedurften, mußte bezalt werden. Oft gab er selbst das Geld, um die Forderungen zu befriedigen. In seinem Lager hörte man keinen Fluch, kein unzüchtiges Wort. Trunkenheit war unerhört. Dagegen vernahm man brünstige Gebete, ernste Predigten, fromme Gespräche und Psalmsingen. So bildete Cromwell seine Schaar, die finsterblickenden, todesmutigen „Eisenseiten", die mit dem Schlachtruf „der Herr Zebaoth ist mit uns" anstürmten, vor denen kein Feind Stand hielt, keine Festung aushielt. Wo Cromwell mit seinen Schwadronen erschien, war der Sieg gewiß. Die Einnahme von Stamford hatte aller Augen auf ihn gerichtet und ein Dankvotum des Parlamentes ihm erworben. Durch den glänzenden Sieg bei Marston Moor hatte er die puritanische Sache gerettet und seine große Überlegenheit über die kriegserfarenen Generale der Parlamentsarmee gezeigt. Aber dieser Sieg war im Grunde eine Niederlage für das Parlament und die Presbyterianer, und der Anfang zum Übergewicht Cromwells und des Independentismus (s. d. A. Bd. VI, S. 712).

Cromwell war Puritaner, aber nicht im Sinne des exklusiven schottischen Presbyterianismus. Er sah nur auf innere Frömmigkeit, nicht auf äußere Form, auf Begeisterung für die große Sache und gottseligen Wandel, nicht auf Uniformität. Er mußte deshalb widerholt den Vorwurf hören, daß er Anabaptisten, Independenten und Sektirer begünstige. Allerdings war in Cromwells Heer die independentische Richtung die herrschende. Aber niemand wird es unerklärlich finden, daß die Männer, die die religiöse Freiheit des Landes mit ihrem Blut erkämpften, volle Gewissensfreiheit für sich haben wollten, daß sie das Joch des Prälatentums nicht gebrochen, um sich das Joch einer anderen Uniformität aufladen zu lassen. Sie närten das Feuer ihrer religiösen Begeisterung unmittelbar aus der heiligen Schrift, die Gotteskämpfer des alten Bundes waren ihre Vor-

bilder, der göttlichen Offenbarungen, die jene hatten, glauben auch sie sich getrösten zu dürfen, die unerbittliche Strenge, die jene übten, war der Fingerzeig auch für sie. Sie lebten sich nicht bloß, wie einseitig und kurzsichtig behauptet wird, in die Redeweise des Alten Bundes hinein, sondern vielmehr in die Denkweise, in die ganze Geschichte des Volkes Gottes. Ob mit Recht oder Unrecht, ist hier die Frage nicht. Fanatische Auswüchse sind in Zeiten religiöser Aufregung und Begeisterung unvermeidlich. Aber dass die Vorkämpfer der religiösen Freiheit ein Recht hatten, ihren Independentismus neben den Presbyterianismus der anderen zu stellen, dass sie durch Parlamentsrüge nicht eines andern belehrt, vielmehr nur erbittert wurden, versteht sich leicht. In der Tat begann bald nach Cromwells großem Siege die Spannung zwischen Independenten und Presbyterianern hervorzutreten. Unterhandlungen nämlich wurden mit dem König gepflogen und es schien als wollten die Parlamentsfürer aus Furcht vor Cromwells steigendem Ansehen ein Abkommen mit dem König treffen. Da tat Cromwell am 9. Dezember 1644 im Parlament einen entscheidenden Schritt. Es gelte, sagte er, eine Nation zu retten, die am Verbluten, im Sterben sei. Werde die Armee nicht auf einen andern Fuss gesetzt und der Krieg nicht energischer gefürt, so bleibe nichts übrig als ein ehrloser Friede. Er beantrage keine Anklage des Oberbefehlshabers, aber kein Mitglied der beiden Häuser werde zögern, um des allgemeinen Besten willen sich selbst und sein eigenes Interesse zu verleugnen. Das Parlament, das keinen anderen Ausweg sah, ging darauf ein und die Selbstverleugnungsakte ging durch (Februar 1645), wonach kein Mitglied der beiden Häuser ein Militäramt sollte bekleiden dürfen. Die bisherigen Befehshaber legten ihre Ämter nieder. Der Oberbefehl wurde Fairfax übertragen und die Umgestaltung der Armee beschlossen. Im April ging eine andere Selbstverleugnungsakte durch, welche den Eintritt in die Armee von der Verpflichtung auf den Covenant unabhängig machte. Damit war das Übergewicht der Independenten entschieden. Fairfax, ein frommer Mann und tüchtiger General, stand an der Spitze der Armee, aber Cromwell war die Seele des Ganzen. Er war unentbehrlich. Fairfax weigerte sich seine Entlassung anzunehmen. Als Generallieutenant betrieb Cromwell die Umbildung der Armee nach dem Muster seiner „Eisenseiten“. Cromwell wollte Baxter zu seinem Kaplan machen, und als dieser es ablehnte, fing er selbst an zu predigen. Seinem Beispiel folgte unter den Offizieren und Gemeinen, wer sich vom Geist getrieben fülte. Nie sah man ein Heer wie dieses. Es schien warlich das Volk Gottes zu sein, das hinter dem Herrn Zebaoth in die Schlacht zog, des Sieges in seinem Namen gewiss. Über das ganze Land wurden monatliche Buß- und Fasttage und Fürbitten für den Sieg der Armee angeordnet. In den Städten hatte schon von Anfang des Bürgerkriegs, aber nunmehr in viel größerem Maße ein ernster religiöser Sinn Raum gewonnen. Theater wurden verboten, Biergärten geschlossen, die alten Volksbelustigungen hörten auf, Familienandachten wurden gewönlich. Der „Religionsausschuss“, den das Parlament niedergesetzt hatte, um unwürdige und untüchtige Geistliche zu entfernen, war unermüdlich tätig, um das Land mit puritanischen Geistlichen zu versehen. Allerdings wurden auch manche höchst würdige Männer, bloß weil sie Royalisten waren, entfernt, aber nie zuvor hatte das Land so viele tüchtige Prediger gehabt. Stefan Marshall, der größte Kanzelredner seiner Zeit, predigte vor dem Parlament. Burton, der einst am Pranger gestanden, wurde im Triumph nach London gefürt und die bloße Erscheinung des Märtyrers predigte eindringlicher als seine Worte. Manton, Baxter, Calamy zogen Scharen von Zuhörern an. Dass in so ernsten Zeiten ein religiöser Sinn herrschte, lässt sich erklären, aber merkwürdig ist es, dass der gewönliche Gang des Lebens, Handel und Verkehr, ja selbst litterarische Tätigkeit so ungestört blieben, als herrschte der tiefste Frieden. Welch glorreiche Zeit durfte man sich versprechen, wenn der Krieg beendigt und die Rechte und Freiheiten des Volkes endlich sicher gestellt waren. Dieses ersehnte Ziel herbeizufüren war Cromwells ernstes Bemühen. Nicht lange nachdem die Armee umgestaltet war, gab er der Sache des Königs den Todesstoß durch die Schlacht bei Naseby den 14. Juni

1645, in welcher 5000 Royalisten blieben, 140 Standarten, auch die königliche, alle Kanonen und Ammunition genommen wurden, und was das Wichtigste war — des Königs Schatulle. Seine beispiellose Treulosigkeit und Verräterei kam in einer Weise zu Tag, die seine Anhänger sogar mit Entsetzen erfüllte. „Das ist die Hand Gottes", berichtet Cromwell über diesen Sieg, „Ihm allein gebürt die Ehre. Die Leute, die ihr Schismatiker, Sektirer und Anabaptisten scheltet, haben euch in diesem Kampf treu und ehrlich gedient". — Der König, der sich ritterlich gewehrt hatte, floh in großer Hast nach dem Westen. Aber auch hier war seine Sache verloren, als Bristol im September des Jares fiel. Noch hielt Oxford aus und dahin begab sich der König. Doch nach wenigen Monaten war er auch hier nicht mehr sicher und flüchtete sich am 27. April 1646 in das schottische Lager. Oxford ergab sich am 20. Juni und der letzte Funken des Bürgerkriegs war erloschen. Die Schotten waren bereit, für ihren König ihr Leben einzusetzen, aber nur unter der Bedingung, dass er den Covenant beschwöre. Doch alle Versuche, ihn dazu zu bewegen, alle erneuerten Vermittelungsvorschläge der Schotten und der englischen Parlamentskommission waren vergeblich, und so lieferten ihn endlich die Schotten den Engländern im Januar 1647 aus, und mehr als verdächtig war es, dass sogleich darnach den Schotten eine schwere Geldsumme entrichtet wurde, worauf sich ihr Heer auflöste. Karl aber wurde im Februar als Statsgefangener nach dem festen Schlosse Holmby gebracht.

Mit dem Aufbau der presbyterianischen Nationalkirche war es inzwischen nicht sehr rasch vorangegangen. Die bischöflichen Würden und Ämter hatten mit dem 5. November 1643 aufgehört, und gleichzeitig waren die den Puritanern anstößigen Bilder, Orgeln und Priestergewänder aus den Kirchen entfernt worden. Und wo das Werk der Kirchenreinigung lässig betrieben wurde, halfen Cromwells Dragoner nach. Im Sommer 1645 wurde das allgemeine Gebetbuch verboten und dagegen die Einfürung des Directory (der presbyterianischen Liturgie), der Erstlingsarbeit der Assembly, anbefohlen. Aber die größten Schwierigkeiten stellten sich der Verständigung über die Presbyterialverfassung entgegen. Die Assembly erklärte zwar mit großer Majorität, dass diese Verfassung dem Worte Gottes am gemäßesten sei, und schlug vor, aus mehreren Gemeinden eine Classis oder Presbyterium, aus diesen eine Synode, aus den Synoden eine Nationalsynode zu bilden, welch letztere die höchste und absolute Autorität in Kirchensachen sein sollte. Aber das Parlament wollte keine von dem Stat unabhängige Kirche und brach, hauptsächlich auf des berühmten Selden Antrieb, der Presbyterialverfassung die Spitze ab. Dem Parlament wurde die Appellation in letzter Instanz gesichert, die Suspension durch Kirchenälteste regulirt und den Presbyterien alle Einmischung in äußere Dinge, wie Kirchengut, Kontrakte u. s. w. untersagt. Mit diesen Beschränkungen wurde das Presbyterialsystem am 6. Juni 1646 von dem Parlament angenommen und die Verwandlung der Diözesen und Kirchsprengel in Gemeinden, Presbyterien, Provinzial- und Nationalsynoden beschlossen. Die Provinz London sollte in 12 Presbyterien mit je 12 Pfarreien geteilt werden. Aber durch dieses Kompromiss waren die Schwierigkeiten keineswegs beseitigt, sofern es sich um die Bildung einer Nationalkirche handelte. Von den immer noch sehr zalreichen Episkopalen im Volke gar nicht zu reden, so waren die Independenten dagegen. Wollte man auch auf die Sektirer keine Rücksicht nehmen, so bildeten die independenten Puritaner eine zu bedeutende Partei, um übersehen zu werden. Die Gemäßigteren unter ihnen ließen sich die neue Liturgie gerne gefallen. Sie begehrten in den Verband der Nationalkirche mit aufgenommen zu werden, sie waren einer gelegentlichen Sakramentsgemeinschaft mit den Presbyterianern, und dem Kanzeltausch ihrer beiderseitigen Geistlichen nicht entgegen, aber der Jurisdiktion der Presbyterien wollten sie sich nicht unterwerfen, noch das Recht der Ordination ihrer Geistlichen aus der Hand geben. Auf dieser Seite stand auch Cromwell, der sich dahin aussprach: „Presbyterianer und Independenten haben denselben Geist des Glaubens und Gebets, sie seien geistlich Eins als Glieder des Leibes Christi, in Betreff der sogenannten Uniformität aber solle jeder, um des Friedens willen,

so weit gehen, als sein Gewissen ihm erlaube. In geistlichen Dingen müsse nicht Zwang, sondern das Licht der Vernunft entscheiden". Aber die Bedenken der Independenten fanden keine Berücksichtigung. Die englischen Presbyterianer wurden noch in ihrer Exklusivität durch die Schotten bestärkt, welche schon an der Kontrole des Parlamentes über die Kirche großen Anstoß nahmen und sich gegen Duldung der Sektirer und Gewissensfreiheit entschieden erklärten. Im Jare 1648 wurde endlich auch das presbyterianische Glaubensbekenntnis zum Abschluss gebracht, und die beiden Katechismen one Änderung angenommen, dagegen in der Konfession die Artikel über die Unabhängigkeit der Kirche, das Verfaren gegen Häretiker und Schismatiker, Ehescheidung, Kirchenstrafen und Synoden gestrichen. Der Bau der Presbyterialkirche war vollendet, aber es war fast ein Luftgebäude. Nur in London und Lancashire wurden die Presbyterien eingefürt, wärend fast das ganze Land dagegen war, oder höchstens freie Kirchenvereine gestattete. Die presbyterianische Kirche mochte den Anspruch die Nationalkirche zu sein, und sie war nur die Kirche einer Minorität. Die Laudsche Hochkirche hatte behauptet jure divino zu existiren, und dieselbe Behauptung stellten jetzt die Puritaner auf. Die Intoleranz der alten Statskirche hatte die Puritaner verfolgt und ausgestoßen, und dieselbe Intoleranz wollte die neue Statskirche üben. Kurz, der frühere Uniformitätszwang kehrte wider — nur mit einem Unterschiede. Die früheren Herrscher stellten die Uniformität als Statsgesetz auf, und hatten die Macht, sie durchzufüren; die jetzigen Herrscher stellten die Uniformität als Statsgesetz auf, aber die Macht sie durchzufüren hatten sie nicht. Die Macht war aus den Händen des presbyterianischen Parlamentes auf die Independenten übergegangen.

Es war kaum anders möglich. Cromwell und seine Armee hatten die Schlachten geschlagen, die Siege gewonnen. Sein Gehorsam gegen das Parlament hing von seinem guten Willen und vielleicht noch mehr von dem guten Willen seiner Armee ab. Diesen guten Willen zu erhalten, hätte die erste Sorge des Parlamentes sein sollen, zumal da durch die Neuwal von 230 Mitgliedern, die alle entschiedene Puritaner, zu nicht geringem Teil entschiedene Independenten waren, die Armee einen starken Halt im Parlament selbst zu gewinnen anfing. Es war das Verkehrteste die Armee zu vernachlässigen und zu erbittern. Und das tat das Parlament. Es konnte seine Eifersucht und seine Furcht vor den Unbesiegbaren nicht verbergen. Diese Furcht wol viel mehr als die Sorge wegen Bestreitung der beträchtlichen Auslagen für die Truppen gab dem Parlament den Gedanken ein, sich der Armee zu entledigen. Bald nach Ende des Bürgerkriegs petitionirten die Londoner um Auflösung der Armee und Abschluss eines Friedens mit dem König, dann ordnete das Parlament einen Fasttag wegen Blasphemien und Häresien an (März 1647). Wer damit gemeint sei, verstanden die Truppen wol. Kurz nachher befahl es Fairfax, die Soldaten nicht auf 25 Meilen der Stadt nahe kommen zu lassen, und beschloss, einen Teil der Armee nach Irland zu versenden, den andern zu entlassen. Bei dieser Nachricht erhob sich die ganze Armee und erklärte, sich nicht auflösen zu lassen; sie seien nicht Mietlinge, sondern Bürger, das Parlament sei nicht souverain, sondern habe seine Macht vom Volk. Doch seien sie willig, unter ihren bewärten Fürern nach Irland zu gehen. Sie petitionirten deshalb an Fairfax. Das Parlament aber erklärte jeden für einen Feind des Vaterlandes, der sich bei der Petition beteilige. Ein Soldatenparlament aus Offizieren und Gemeinen bildet sich, ein Rendezvous zu Newmarket wird anfangs Juni 1647 gehalten, eine Art Soldaten-Covenant geschlossen — und der Anfang zu einer Militärdespotie ist gemacht. Ein Fähndrich bemächtigt sich der Person des Königs, der lieber mit der Armee ziehen als durch Fairfax und Cromwell sich nach Holmby zurückfüren lassen will. Ein Armeemanifest ergeht an den Lordmayor von London, das die Bestrafung der Verleumder und Gewärung der berechtigten Forderungen verlangt, das die Notwendigkeit der Armee zur Aufrechthaltung der Ordnung, zum Abschluss eines dauernden Friedens und Gewärung der Rechte und Freiheiten des Volkes behauptet. Die Armee rückt näher und näher und verlangt die Bestrafung von 11

Parlamentsmitgliedern, und rückt endlich in die Stadt ein. In der Mitte der Armee kommt die Partei der Levellers auf (s. d. Art. Bd. VIII, S. 616) die ungestüm die Bestrafung der Delinquenten und des Hauptdelinquenten fordert. Da entflieht der König nach der Isle of Wight. In Schottland und Wales und in vielen Grafschaften Englands brachen Aufstände zu Gunsten des Königs aus. Auch von Irland und dem Auslande sollte dem König Hilfe kommen. Nun hielten die Generale zu Anfang 1648 einen Rat zu Windsor. Die Verhandlungen mit dem König — so erzält einer der anwesenden Generale — erschienen uns als Vertrauen auf Menschenweisheit und Abweichung von dem Weg des einfältigen Glaubens. Wir brachten einen Tag mit Gebet zu, auch den zweiten mit Beten und Suchen in der Schrift. Dann mante Cromwell zur ernsten Prüfung all unserer Handlungen, um den Grund der göttlichen Strafe herauszufinden. Wir beichteten uns unsere Sünden und konnten vor bitterem Weinen kaum reden. Und nun lenkte der Herr unsere Schritte. Wir erkannten es als unsere Pflicht, gegen den Feind zu kämpfen, und wenn wir im Frieden widerkämen, Karl Stuart, diesen Blutmenschen zur Rechenschaft zu ziehen für das Blut, das er vergossen, für den Schaden, den er so viel irgend möglich der Sache des Herrn und diesen armen Nationen zugefügt hat".

Fairfax unterdrückte den Aufstand in der Nähe Londons. Cromwell zog nach Wales, wo er die Insurgenten vernichtete, und dann gegen die 21,000 Mann starke schottische Armee, die schon in Lancashire war, und lieferte ihr, obwol er nicht halb so viel Truppen hatte, eine Schlacht bei Preston (17.—19. Aug.). Ihm war es eine neue Bürgschaft, dass die Hand Gottes mit ihm sei, und dass der Herr selbst sich zu Seinem Volk bekannt habe, das Ihm wie Sein Augapfel sei, um deswillen selbst Könige gezüchtigt werden sollen. Das Parlament ordnete einen allgemeinen Danktag an für die „wunderbar große Gnade und Erfolg". Cromwell rückte nun in Schottland ein, das den Bund mit England erneuern musste, und kehrte im November mit Siegesruhm bedeckt nach London zurück, gerade als der letzte Versuch einer Verständigung mit dem König in dem Vertrag von Newport gemacht wurde. Cromwell und die Seinen sahen in diesem Beschluss des Parlamentes den Ruin der Nation; die sehr beträchtliche Minorität berät mit der Armee und beschließt mit ihr die Reinigung des Parlamentes von den Gegnern, bekannt unter dem Namen „Obrist Pride's Purganz". Hierauf wurde Karl Stuart als Hochverräter angeklagt und eine Kommission als Gericht niedergesetzt, die ihn schuldig fand und am 29. Jan. 1649 zum Tode durchs Schwert verurteilte. Das Todesurteil war unter Anderen von Cromwell unterzeichnet. Es wurde am 30. Januar vollzogen. Von dem Tag an war Karl Stuart in den Augen der Meisten nicht ein Verräter, sondern ein Märtyrer. Von den meisten puritanischen Kanzeln hörte man am darauffolgenden Sonntag schwere Anklagen gegen die Königsmörder. Noch ehe das Urteil gefällt war, hatten 47 puritanische Geistliche in London dem Parlament einen Protest eingehändigt, die Rechtsgültigkeit des improvisirten Gerichtshofes geleugnet und gewarnt vor den vermeintlichen Eingebungen des Geistes, welche gegen Gottes Wort streiten und an den Covenant erinnert, durch welchen die Schonung der Person des Königs eidlich gelobt war. Außer dem fanatischen Hugh Peters und John Owen gab es kaum einen Puritanergeistlichen, der das Todesurteil offen zu verteidigen wagte.

Nur blinder Parteihass kann dem Puritanismus überhaupt den Königsmord ins Gewissen schieben. Der Gedanke an eine blutige Rache an dem König kam zuerst in der Armee auf, wo bei Gelegenheit der Rendezvous unversönlicher Hass gegen den „Hauptbösewicht" und das Verlangen nach einer ungezügelten Republik unverholen an den Tag trat. Cromwell war die Seele der Armee, und welchen Anteil er an dem blutigen Werk gehabt, das zu ermitteln ist von überwiegendem Interesse. Dass in ihm der finstere Gedanke nicht zuerst aufgestiegen, dass er vielmehr noch mit dem König in Unterhandlung stand, als die Levellers Rache forderten, ist erwiesen. Cromwell hasste die destruirenden Tendenzen dieser Fanatiker nicht minder als die frühere Willkürherrschaft des Königs. In

seinem Interesse lag es nicht, sich des Königs zu entledigen, den er in seiner Gewalt hatte. Cromwell hat oft geäußert, dass er nicht voraus Pläne machen wolle, sondern sich ganz durch die göttliche Fürung leiten lasse. In seinen glänzenden Erfolgen sah er einen unwidersprechlichen Beweis, dass der Herr zu ihm und der großen Sache sich bekenne, den König aber, den Erzfeind des Volkes Gottes, verworfen habe. Er glaubte von Gott selbst dazu berufen zu sein, den König und die anderen Feinde der Heiligen zur Rechenschaft und Strafe zu ziehen, wie Saul den Agag, wie die anderen alttestamentlichen Könige die Feinde des Volkes Israel. Und dieselbe Überzeugung hatten die anderen Fürer der Armee. Ludlow, der ehrenfeste General, erklärte unumwunden, dass er durch das ausdrückliche Wort Gottes von der Rechtmäßigkeit des Verfarens gegen den König überzeugt worden sei, denn 4 Mos. 35, 33 heiße es: „Wer blutschuldig ist, der schändet das Land, und das Land kann von dem Blute nicht versönet werden, das darinnen vergossen wird, one durch das Blut des, der es vergossen hat". Und änlich erklärten die anderen Generale, als sie später ihre Beteiligung an dem Königsmord auf dem Schaffot büßen mussten, sie seien nicht schuldig, sie hätten nur ihre Pflicht vor Gott getan, indem sie den großen Verbrecher zur Strafe zogen, der die Heiligen unterdrückt, das Papsttum begünstigt, die Freiheiten Englands trotz seines Schwures unter die Füße getreten und das Land mit Blut überschwemmt habe. Das war die ehrliche, wenn auch grundverkehrte, Überzeugung dieser Männer und weniger anderer wie des berühmten Milton, der in seinem Eiconoklastes den Königsmord rechtfertigte. Aber außer der Armee war fast niemand auf ihrer Seite. — Irland und Schottland erklärten sich für den Son des gemordeten Königs, und in England vereinigten sich Katholiken, Episkopale und Presbyterianer gegen die Armee, wärend das Rumpfparlament am 19. Mai 1649 England zu einer Republik oder Gemeinwol machte. Das Parlament, durch Neuwalen auf 150 Mitglieder erhöht, hatte dem Namen nach die höchste Gewalt und übte diese durch einen Statsrat von 42 Mitgliedern aus. Aber die Armee hatte in Wirklichkeit die Gewalt in Händen, und Cromwell war die Seele des Ganzen. Es galt zunächst Irland und Schottland der Republik zu unterwerfen. Cromwell übernahm das. Binnen 10 Monaten war Irland unterworfen. Cromwell wandte sich nun nach Schottland (Juni 1649), da Fairfax sich geweigert hatte, gegen seine Brüder zu ziehen. Die Schotten hatten eben Karl II. als König anerkannt, nachdem sie ihn gezwungen, den Covenant freiwillig zu unterzeichnen, der presbyterianischen Kirche sich anzuschließen und der strikten Kontrole der Assembly sich zu unterwerfen. Cromwell versuchte friedliche Verhandlungen, und als diese vergeblich waren, griff er zum Schwert. Bei Dunbar kam es am 3. September, Cromwells Geburtstag, zur Schlacht. In beiden Lagern wurde heiß um Gottes Beistand gefleht. Mit dem Schlachtruf: „für König und Covenant" rückten die Schotten von den Lamermoorhügeln herab, mit dem Ruf: „der Herr Zebaoth ist mit uns" empfing sie Cromwells Heer. Die Schlacht — eine der glänzendsten, die Cromwell geschlagen — entschied für die Engländer. Cromwell rückt vor Edinburg, das im Dezember kapitulirt, und unterwirft einen Teil des Landes nach dem andern. Der junge König, in der Hoffnung in England Anklang zu finden, bricht plötzlich mit seiner Armee nach dem Süden auf, aber Cromwell eilt ihm nach und liefert ihm am Jarestage der Schlacht von Dunbar, die Schlacht bei Worcester den 3. September 1651, in welcher fast die ganze schottische Armee aufgerieben wurde. Karl floh nach dem Südwesten und entkam auf einem Fischerboot nach Frankreich. Ruhmbeladen kehrte Cromwell nach London zurück, wo er außerordentlich festlich empfangen wurde. Schottland wurde der englischen Republik einverleibt. Diese Schlacht war Cromwells letzte Waffentat. Es tat dringend not, dass er sich der inneren Angelegenheiten annahm. Er hatte widerholt das Parlament gemant, die großen Siege, die der Herr verliehen, wol zu nützen und durch Herstellung der Ruhe und Ordnung, gründliche Reformen in allen Ständen, Rechtspflege, Schutz der Unterdrückten es dahin zu bringen, dass der Name Gemeinwol eine Warheit werde, und England als ein Licht an-

deren Nationen voranleuchte und diese ein solch glorreiches Vorbild nachahmen zu Lob und Preis Gottes.

Aber das Parlament war untätig geblieben. Cromwell war endlich der Sache müde. Am 20. April 1653 kam er mit einer Abteilung Musketiere in das Parlament, hielt in derber Sprache dem Hause seine Untätigkeit, den Gliedern ihre Sünden vor, ließ dann das Haus räumen und machte so dem Rumpf des langen Parlamentes ein Ende. Er versuchte es nun mit einer puritanischen Notabelnversammlung, das kleine oder Barebone-Parlament genannt, das vom Juni bis Dezember tagte, aber sich auch nicht fähiger zeigte und seine Vollmacht in Cromwells Hände zurückgeben muſste, nachdem es am 16. Dezember 1653 Cromwell zum lebenslänglichen Protektor erwält hatte, der mit einem Statsrat und neu zu organisirenden Parlamente aus 400 Mitgliedern für die vereinigten drei Reiche regieren sollte. Die Republik war damit zu Ende, zum Glück für das Land, denn sie war nur eine Militärdespotie gewesen. Cromwell hatte nun königliche Macht, wenn auch nicht den Namen eines Königs. Einer der ersten Schritte des Protektors war die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten. Auf kirchlichem Gebiete hatte seit Aufhebung des Episkopates völlige Anarchie geherrscht. Die Parlamentsbeschlüsse zu Gunsten einer presbyterianischen Kirche waren im Lande nur zum teil durchgefürt worden, bei der Armee aber toter Buchstabe geblieben. Die religiöse und politische Aufregung der letzten 10 Jare hatte die verschiedensten und abenteuerlichsten Sekten erzeugt, die sich neben den früheren Bekenntnisformen geltend zu machen suchten. Alle erdenkbaren religiösen Richtungen zeigen sich in dieser Zeit in bunter Mischung. Der Katholizismus, der in Irland geherrscht und in England viele Anhänger hatte, war zwar unterdrückt, aber im Verborgenen wurde Messe gelesen und die Rache der Mutter Gottes und der Heiligen über die Feinde der Kirche und des Volkes herabgefleht. In England hatte das härteste Loos die Episkopalkirche getroffen. An die Stelle der Bischöfe war das Parlament getreten, das durch seine Religionsausschüsse alle bischöfliche Geistliche entfernen ließ. Einer dieser Ausschüsse, „the Committee for scandalous Ministers“, hatte die Klagen gegen untüchtige Geistliche zu erledigen. Schon vor dem Kriege wurden durch denselben wol 1000 Pfarrer abgesetzt, und wärend des Krieges vielleicht zwei- oder dreimal so viele und häufig bloß deshalb, weil sie Royalisten waren. Das Parlament besetzte die vakanten Stellen mit Puritanern. Allerdings wurden viele unwürdige Leute entfernt und durch tüchtige Männer ersetzt, aber auch viele hochgeachtete Männer, wie Usher, Pearson, Pococke, Walton wurden ins Elend gestoßen oder ins Gefängnis geworfen. Andere fügten sich äußerlich der neuen Ordnung in Hoffnung auf bessere Zeiten. Es ist anzuerkennen, daſs das Parlament den Vertriebenen wenigstens ein Fünftel ihrer Pfarreinkünfte ließ, um sie vor Hungertod zu schützen; aber das war Alles, und durch die Verfolgung wurde nur die Liebe zu der unterdrückten Kirche genärt. In der Stille erbauten sich die Verstoßenen an den schönen Gebeten der Liturgie, welche öffentlich zu gebrauchen ein Verbrechen war. Die presbyterianische Kirche war die herrschende, aber nur in Schottland kam sie zur vollen Gestaltung. Hier trat sie auf als jure divino bestehend, unabhängig vom Stat und mit einem Anspruch der Oberhoheit über den Stat. Der Independentismus wurde von ihr gehaſst und verfolgt fast mehr als der Katholizismus. Das Presbyterialsystem wurde durchgefürt, die Kirchenzucht gehandhabt und ihrer Kontrole auch der Scheinkönig unterworfen, bis durch Cromwells Sieg auch sie zurückgedrängt wurde. In England war nur eine mildere Form des Presbyterianismus möglich. Das Parlament riſs die früher von der Krone geübte Suprematie an sich und suchte in erastianischer Weise der Kirche nur das Predigtamt zu lassen. Presbyterianisch war hier die Kirche in der Tat nur sofern die Liturgie der Westminster Assembly eingefürt und der lehrhafte Teil der Konfession angenommen wurde. Die independentische Richtung spaltete sich in eine gemäßigte und in eine radikale. Die gemäßigten Independenten wichen in der Lehre von den Presbyterianern nicht ab und waren der neuen Liturgie nicht abgeneigt. Aber

sie wiesen alle Kontrole des States, jede geistliche Jurisdiktion entschieden zurück. Sie verlangten die völlige Autonomie der einzelnen Gemeinden und wollten nur in schwierigen Fällen den brüderlichen Rat Anderer einholen. Die radikalen Independenten fanden sich besonders in der Armee, wo das Laienpredigen und der Glaube an unmittelbare Eingebung des Geistes immer mehr um sich griff. Unter ihnen nahmen die Levellers die wichtigste Stelle ein (s. Bd. VIII, S. 616). Diesen radikalen Independenten nahe verwandt waren die anabaptistischen Levellers, welche Cromwell, dem meineidigen Schurken, ein Ende prophezeiten, wie das des ersten Protektors Somerset, und wöchentliche Konventionen hielten, um eine neue Charta zu beraten. Die religiösen Grundsätze dieser Levellers finden sich auch außerhalb des Parlaments und der Armee in mannigfaltigster Weise und bunt zusammengewürfelt bei den zallosen Sekten, die wie Pilze in dieser Zeit aufschossen. Antinomismus und Chiliasmus waren die Hauptelemente in der Mischung. Der Antinomismus griff hauptsächlich unter den Anabaptisten um sich. Seit dem Opfertode Christi, lehrten sie, sei keine Sünde mehr in der Kirche Gottes und seinen Heiligen; wer das leugne, raube Christo die volle Wirkung seines Blutes und werde sonder Zweifel verdammt. Dem Heiligen gelte kein Gesetz mehr. Ganz änlich lehrten die Perfektionisten eine sündlose Vollkommenheit der Gläubigen. Aber besonderen Reiz hatte der Chiliasmus. Bald nach der Proklamation der Republik wurde nach London die Nachricht gebracht, dass 30 Leute mit einem Propheten Evenard an der Spitze den wüsten Grund bei Cobham umzubrechen und zu bepflanzen begonnen haben. Der Prophet berief sich auf eine göttliche Weisung, das Feld zu bebauen, weil die Zeit gekommen sei, dass das Volk Gottes erlöset werde. Sie wollen von dem Ertrag ihrer Arbeit leben, die Hungrigen damit speisen und wie ihre Väter, „die Juden", in Zelten leben. Harmlos war auch der Einzug des neuen Messias, James Naylor, in Bristol, der, den Hut tief in die Stirne gedrückt, mit feierlichem Ernst in strömendem Regen durch die Straßen ritt, gefolgt von Männern und Weibern, die, knietief im Kothe watend, ein Hosiannah kreischten. Solche Erscheinungen waren nichts Seltenes. Fast jeder, der einer besonderen Offenbarung sich rühmte, fand Anhänger. Mystische Richtungen kamen auf, die alten Familisten zeigten sich wider, Jakob Böhme fand seine Anhänger in England, die „Seelenschläfer" (Soulsleapers) vergaßen die Gegenwart über der Frage nach dem Zustande der Seele bis zur Auferstehung. Viele wurden an der Religion selbst irre. Die Nüchterneren griffen, gegenüber der Überschwänglichkeit der Chiliasten und Mystiker, zu dem verständlicheren Socinianismus oder wurden Gottesleugner. Andere verwarfen die Lehren des Christentums in der dermaligen Fassung und suchten nach der reinen Lehre, wie die Seekers. Georg Fox, mit einem warmen Herzen für die Warheit, zieht — ein zweiter Diogenes — durch das Land, Menschen suchend, die ihm die Warheit enthüllen könnten. Er findet sie nicht, aber im Innern geht ihm ein Licht auf, dass Gott ein Geist ist und im Geist angebetet werden muss. Trotz Verfolgung und Misshandlung aller Art predigt er von dem innern Licht als der alleinigen Quelle des Wissens und Trostes und von der Verwerflichkeit aller äußeren Formen der Kirche und des Gottesdienstes. Die ihm anhiengen nannte er die Freunde, der Spott der Welt aber Quäker. — Solches war das bunte Gemisch der religiösen Meinungen und Gemeinschaften zur Zeit des Gemeinwols. Es kann aber warlich nicht wundernehmen, wenn in einer so aufgeregten Zeit das Gehirn einer Nation irre und wirre wird. Cromwell hatte die schwierigste aller Aufgaben, wenn er durch dieses kirchliche Labyrinth seinen Weg finden wollte. Von einer Ordnung der religiösen Verhältnisse, wie früher durch Uniformitätsakten, konnte keine Rede sein und ebenso wenig von einer Toleranz wie später, da alles noch zu sehr in Gärung und noch nicht abzusehen war, welche Form der Kirche die Majorität des Volkes ergreifen würde. Unter diesen schwierigen Verhältnissen hat Cromwell das Beste getan, was er konnte.

Die Konstitution des Protektorats legte in drei Artikeln den Grund für die

Ordnung der kirchlichen Dinge: 1) Der Stat übernimmt die Sorge für die Aufrechthaltung des nationalen Glaubens. Es wird eine Verwandlung der anstößigen Zehnten in Aussicht gestellt, sowie die Verwendung der Einkünfte der Bistümer zur Aufbesserung schlecht dotirter Pfarreien. 2) Konformitätszwang wird abgeschafft. Niemand soll durch Strafen zur Annahme des Nationalglaubens (des presbyterianischen) gezwungen werden; vielmehr solle man versuchen, durch gesunde Lehre und gottseliges Beispiel die Leute zu gewinnen. 3) Alle, die Gott und den Herrn Jesum Christum bekennen, sollen geduldet werden, wenn sie auch über Lehrpunkte, Kirchenzucht und Gottesdienstordnung abweichende Ansichten haben. Ausgenommen sind aber die Papisten und Prälatisten, sowie die, welche in Lehre und Leben unsittliche Grundsätze an den Tag legen. Doch wurde später mit mehr Nachsicht gegen die Episkopalen verfaren und sogar den Juden freie Religionsübung gestattet. — So hat Cromwell zuerst den Grund gelegt zu einer wenn auch noch beschränkten Toleranz. — Als oberste kirchliche Behörde mit fast unbeschränkter Vollmacht bestellte er durch Dekret vom 20. März 1654 die Supreme Commission for the Trial of Preachers (the Triers), aus 38 Mitgliedern, 29 Geistlichen (meist Independenten) und 9 Laien bestehend. Sie hatten bei den für Predigerstellen Vorgeschlagenen darauf zu sehen, ob sie von der Gnade Gottes ergriffen seien, einen frommen Wandel füren und genügende Kenntnisse und Fähigkeiten für das Amt haben. Um unwürdige Geistliche auszufinden und auszuschließen, wurden Subkommissionen aus Geistlichen und Laien für die einzelnen Grafschaften bestellt. Diese hohe Kommission war allerdings ein „geistliches Kriegsgericht“, das summarisch und one geschriebenes Gesetz verfur. Royalisten fanden wenig Gnade, so tüchtig sie sein mochten, wärend mancher Ungelehrte, mancher Anabaptist und Antinomianer zugelassen wurde. Aber so willkürlich auch dieses Tribunal war, im ganzen — das ist das Zeugnis von Baxter, der kein Freund des Cromwellschen Regimentes war —, „bestellte die Kommission tüchtige, ernste Männer, die ein frommes Leben fürten, was auch ihre Ansichten gewesen sein mögen, so dass viele tausend Seelen Gott dafür priesen“.

Wie Cromwell im britischen Reiche der Kirche, die in seinen Augen die beste war, zum Sieg verholfen und eine religiöse Duldung, wie sie bis dahin noch nicht gekannt war, zur Geltung brachte, so trat er auch nach außen als Beschützer des Evangeliums auf. Den auswärtigen Protestanten sollte es zu gut kommen, dass er England zur Herrscherin der Meere, zur gefürchtetsten Macht in Europa erhob. Er schützte die fernen Christen gegen die Grausamkeiten der Piraten. Auf sein drohendes Wort hörten die Verfolgungen der Hugenotten in Nismes und der Waldenser in Savoyen auf. Er wollte nichts Geringeres als England zur Königin der protestantischen Welt, zur Vorfechterin der evangelischen Freiheit gegen Rom machen. „Wenn der Papst“, äußerte er einmal, „uns insultirt, so will ich eine Fregatte nach Civita-Vecchia schicken, und er soll den Donner meiner Kanonen in Rom hören“.

Das waren Cromwells hochherzige, weitschauende Pläne. Leichter gelang ihm die Durchfürung derselben in der äußeren Politik als im Innern des durch den Bürgerkrieg aufgeregten Landes. Er hatte einen harten Stand mit seinen Parlamenten, die in einer Zeit, wo nur der freie Wille Eines Mannes und eine eiserne Hand die Ordnung herstellen konnten, nur ein Hemmschuh waren. Er löste daher eines ums andere auf und tat fast alles allein. Und merkwürdig ist es, wie viel er in solch schweren Zeiten für Rechtspflege, Ordnung, Schutz der persönlichen Freiheit tat. Allerdings die Freiheit, welche die Republikaner wollten, gab er nicht. Diese war eine Unmöglichkeit. Aber mit sicherer Hand steuerte er das Schiff des States durch Stürme und zwischen den Klippen der Ochlokratie und Absolutie dem Land der Freiheit entgegen. Ihm, dem Retter des Vaterlandes, wurde das freilich nicht gedankt. Alle fürchteten, aber Wenige liebten ihn. Attentate wurden widerholt auf sein Leben gemacht. Oft sehnte er sich nach der Stille des Landlebens zurück, aber er wollte die Hand nicht von dem Werk abziehen, das ihm der Herr befohlen, bis seine Kraft unter der übermäßigen

Anstrengung zusammenbrach und er am Tag seiner Geburt, am Tag seiner Siege, den 3. Sept. 1658, starb, für die Kirche des Herrn und seines Vaterlandes Freiheit betend.

Cromwell, der Puritanergeneral, ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der englischen Geschichte, wie ein feuriges Meteor, das am Himmel hinfärt. Große Fürsten sind vor ihm auf dem englischen Thron gesessen, aber keiner hat sich aus der Dunkelheit des Stilllebens zu solch glänzender Höhe der Macht emporgeschwungen. Größerer Siege können sich wenige Kriegshelden rühmen, erfolgreicher hat selten ein Statsmann sein Volk aus den Verheerungen eines Bürgerkrieges zur Blüte des Wolstandes, zum Ansehen unter anderen Nationen erhoben. In seiner Vaterlandsliebe gleicht Oliver den Römern der alten Zeit, in seinem theokratischen Eifer den Richtern des alten Bundesvolkes. Seine ganze religiöse Anschauung mit all ihrer Stärke und ihrer Schwäche wurzelt im alttestamentlichen Boden. Man tausche Namen und Zeiten und Olivers Charakter und ganzes Tun wird verständlich. Man lege den gewönlichen Maßstab an und es wird unbegreiflich, dass ein Mann ein religiöses Prinzip nicht bloß in seinem Privatleben, sondern auch in der Statspolitik, im Kriegswesen, wie im Kirchenwesen realisiren will und realisirt hat. Heuchelei, hinter die sich der Ehrgeiz steckt, — ist bei Männern, die in der Geschichte eine Rolle gespielt haben, nichts Unerhörtes. Aber diesen Vorwurf Cromwell zu machen, wird unmöglich, wenn man seine Briefe und Reden, sein ganzes Leben genau prüft. Er ist, wie wenige, überall, im Verkehr mit seiner Familie wie mit fremden Höfen, im Feld und im Rat, derselbe Mann, offen, derb, zornmütig, unerbittlich, hart, aber glaubensstark, furchtlos, gerecht. „Hängt den Mann auf der Stelle, er hat der Witwe Son erschlagen.“ „Erschießt Jeden, der an fremdem Gute sich vergreift.“ „Der Papst soll den Donner meiner Kanonen in Rom hören.“ Das war seine Art, das das Geheimnis seiner Diplomatie, vor der Mazarin zitterte. Er hatte Tränen für die Waldenser, aber derbe Worte für sein Parlament. Cromwell hat sich nicht bereichert durch Kirchenraub, wie frühere Emporkömmlinge, sondern viel von dem Seinen geopfert. Hat er nach Ehre getrachtet, so war das teuer erkauft; aber ein Heuchler war er nicht. Der Vorwurf, der ihm zu machen ist, liegt darin, dass er die alttestamentliche Geschichte unvermittelt als Vorbild seines Handelns ansah und religiöse Eindrücke zu leicht als göttliche Eingebungen ansah. Wie gefärlich dieses Prinzip war, zeigt der Königsmord; wie unmöglich der Aufbau einer Kirche auf diesem subjektiven Boden, zeigt die üppig wuchernde Sektenbildung. Doch Cromwells Herrschaft war auch im Kirchlichen eine Übergangsperiode. Der Gewinn war das subjektive Prinzip der Duldung; dieses mit dem objektiven einer auf die Geschichte der Jarhunderte fest gegründeten Kirche zu verbinden, war die Aufgabe der nächsten Zeit.

5) Verfolgung der Puritaner unter den beiden letzten Stuarts bis zur Duldungsakte (1660—1689).

Richard Cromwells schwache Regierung fürte in Kurzem zur Anarchie. Versuche wurden gemacht, eine freie Republik herzustellen, eine Militärdespotie folgte und drohte einen neuen Bürgerkrieg. So wurde das Verlangen, das Haus Stuart auf den Thron zurückzurufen, immer allgemeiner. Von den Protestanten in Frankreich kamen Briefe an die presbyterianischen Puritaner, in welchen Karl II. als eifriger Presbyterianer hingestellt wurde. Man konnte auch hoffen, dass das Schicksal seines Vaters eine Warnung für ihn sein würde. Die Puritaner, um sich selbst von der Gesinnung des Königs zu überzeugen, sandten deshalb eine Deputation an ihn nach Breda. Er gab völlig befriedigende Versprechungen und erließ eine Proklamation desselben Inhalts. Infolge davon wurde er am 8. Mai 1660 in London unter lautem Beifall als König ausgerufen. Aber man hatte vergessen, dass man es mit einem Stuart zu tun hatte, und die Warnung der Umsichtigeren, die eine sicherere Bürgschaft als das bloße Wort verlangten, war überhört worden. Anfangs freilich schien alles gut zu gehen. Der König machte einige der angesehensten Puritanergeistlichen zu seinen

Kaplänen (darunter Calamy, Manton, Reynolds und Baxter) und ging bereitwillig auf den Vorschlag ein, eine Union zwischen den Puritanern und Episkopalen zu versuchen. Die Puritaner waren ganz bereit, den Usherschen Vermittlungsvorschlag eines eingeschränkten Episkopats zugrunde zu legen. Mit dem allgemeinen Gebetbuche waren sie auch zufrieden, sofern einzelne Punkte darin geändert und freie Gebete und Privaterbauungen zugestanden würden. Ganz ihnen entgegenkommend, erließ der König im Oktober eine Proklamation, welche die Beschränkung der bischöflichen Gewalt durch Gesetze und einen Presbyterialrat, sowie die Revision der Liturgie in Aussicht stellte und den Geistlichen vorläufig gestattete, das ihnen Anstößige in derselben auszulassen, auch die Leistung des Alleganz- und Suprematseides bis auf weiteres verschob. Mehrere Bistümer wurden den Puritanern angeboten. Reynolds nahm eines an, Baxter lehnte es entschieden ab, Calamy, der zuerst dafür war, erklärte sich endlich dagegen und die anderen folgten seinem Beispiele. Um die Union zu beraten, erließ der König am 25. März 1661 eine Proklamation, durch welche 12 Puritaner und 9 Assistenten und eine gleiche Zal auf bischöflicher Seite zur Revision des allgemeinen Gebetbuches in den Savoy-Palast, die Wonung des Bischofs von London, berufen wurden. Allein die Bischöfe, zum teil noch der Laud'schen Schule angehörend, waren gegen jede Änderung. Es war ein bloßes Scheingefecht; die Zeit verging, one daſs das Geringste zustande kam. Und von Berücksichtigung der Puritaner war hinfort keine Rede mehr. One die in der Savoy-Konferenz ausgesprochenen Wünsche im Geringsten zu berücksichtigen, nahm die Konvokation die Revision des allgemeinen Gebetbuches vor und fügte unter anderem Gebete für die Gedächtnistage König Karls des Märtyrers, die Restauration und die Thronbesteigung des Königs bei, die eben nicht in puritanischem Geiste abgefaſst waren. Die Uniformitätsakte vom 19. Mai 1662 ordnete die Einfürung des revidirten Gebetbuches an. Sie war schärfer gefaſst als die früheren: 1) Jeder Geistliche muſs durch Namensunterschrift seine aufrichtige Zustimmung zu Allem und Jedem, das im Gebetbuch und Ordinationsformular enthalten ist, erklären; 2) ferner erklären, daſs es wider das Gesetz sei, unter irgend welchem Vorwande die Waffen gegen den König oder seine Beamten zu ergreifen; 3) den Eid der Solemn League and Covenant und jede Änderung in dem Regimente der Kirche oder des States abschwören; dieser Eid soll von allen Geistlichen und Lehrern geleistet werden; 4) niemand soll künftighin für irgend ein geistliches Amt fähig sein, der nicht nach dem Ordinationsformulare die Priesterweihe erhalten hat; 5) alle Prediger und Lektoren müssen diesen Anordnungen sich unterwerfen; 6) alle Akten von Elisabeth an sollen in voller Kraft bleiben. Wer nicht dieser Akte sich unterwirft, verliert ipso facto seine Stelle.

Früher hatte presbyterianische Ordination Geltung gehabt; nun aber wird Reordination der Puritaner verlangt. Die Lektoren waren früher zur Unterschrift nicht gezwungen und deshalb waren viele Puritaner Lektoren geworden, — jetzt war auch dieser Ausweg versperrt. Und zum besonderen Ärgernis der Puritaner wurden mehr apokryphische Lesestücke eingefürt. — Diese Akte war nur eine Rache der Hochkirchlichen an den Puritanern. Sie fand großen Widerspruch im Parlamente, obwol dieses royalistisch war, und ging nur mit 186 Stimmen gegen 180 durch. Die Lords waren sehr dagegen und beriefen sich auf des Königs Proklamation von Breda aus; aber in derselben war eine Klausel, die ein Recht zu diesem Akt zu geben schien („daſs von der Duldung nur die ausgeschlossen werden, welche das Parlament nennen würde"). Die Lords nahmen endlich die Akte an. Noch aber hofften die Puritaner, der König werde durch sein gegebenes Wort sich gebunden achten, sie zu schonen. Allein umsonst! Der König sanktionirte die Akte am 19. Mai. Sie sollte mit dem 24. August in Kraft treten. Der Tag war schlau gewält, weil die Rekusanten ihres kurz nachher erst fälligen Einkommens beraubt wurden. Es war klar, daſs die Puritaner ehren- und gewissenshalber die Uniformität verweigern würden, die sie zwang, den Eid der League and Covenant abzuschwören und aller der Errungenschaften eines hun-

dertjärigen heißen Kampfes mit einemmale beraubte, ja ihnen ein Joch auflegte, schwerer als je zuvor. Einige, wie Baxter, resignirten sogleich, andere warteten noch zu. Der Bartholomäustag kam heran, ein Tag nicht so blutig, aber ebenso verhängnisvoll für die englischen Puritaner, wie 90 Jare zuvor die Bartholomäusnacht für die französischen Hugenotten. 2000 Geistliche legten auf einmal ihre Stellen nieder. Am Sonntage zuvor, der als der „schwarze Sonntag" den Nonkonformisten unvergesslich blieb, nahmen sie von ihren trostlosen Gemeinden herzergreifenden Abschied. Das traurigste Los erwartete sie und ihre Familien. Den Episkopalen war in der Zeit der Puritanerherrschaft wenigstens ein Fünftel ihres Einkommens gelassen, den Puritanern aber wurde sogar das Einkommen des letzten Jares entzogen. Den Episkopalen waren wenigstens Privatzusammenkünfte gestattet, ja sogar die Kanzel eingeräumt, wenn sie sich der Anspielungen auf Politik in ihren Predigten enthielten, aber den Puritanern wurden selbst Gebetsvereine in ihren Dachstuben zum Verbrechen gemacht. Die Konventikelakte vom Juni 1664 verbot alle Privatandachten, bei denen mehr als fünf Personen außer der Familie zugegen sein würden, und setzte auf die erste Übertretung dieses Gebots 3 Monate Gefängnis, auf die dritte Verbannung. Ja, die puritanischen Geistlichen wurden wie Aussätzige von den Städten und von ihren Freunden, mit denen sie noch in der Stille zusammenkamen, bei denen sie in ihrem Elende noch Hülfe fanden, ferne gehalten. Die Fünf-Meilen-Akte vom Jare 1665 bestimmte, dass Keiner, der nicht den 2. und 3. Punkt der Uniformitätsakte unterzeichne, auf 5 Meilen einer Stadt oder seiner früheren Pfarrei nahe kommen dürfe. Selbst auf öffentliche und Privatlehrer wurde diese Akte ausgedehnt, wenn sie die Statskirche nicht besuchten. Die Konventikelakte wurde 1670 verschärft. Endlich schien sich der König seines Versprechens von Breda zu erinnern und durch die „Duldungserklärung" (Declaration of Indulgence) die Strenge der Strafgesetze mildern zu wollen. Aber es war eine Erklärung, die er one Zustimmung des Parlamentes gab, und es war kaum ein Zweifel, dass er nur dem Katholizismus, dem er selbst anhieng, die Tür öffnen wollte. Das Parlament nötigte ihn aus diesem doppelten Grunde zur Zurücknahme der Deklaration und zur Sanktion der Testakte vom Frühjare 1673, welche von allen Civil- und Militärbeamten den Suprematseid und die Unterschrift einer Deklaration gegen die Transsubstantiationslehre und endlich den Genuss des Abendmales nach dem anglikanischen Ritus als Zeichen (test) ihrer Anhänglichkeit an die Statskirche forderte. Diese Akte, welche bis 1828 die Nonkonformisten vom Statsdienste und Parlament ausschloss, ließen sich damals die Puritaner gefallen, weil sie ein Bollwerk war gegen den Katholizismus und weil ihnen Hoffnung auf Toleranz gemacht wurde, sobald die Katholiken unterdrückt sein würden. Allein diese Hoffnung wurde nicht erfüllt, wenn auch die Verfolgung der Nonkonformisten gegen das Ende der Regierung des Königs etwas nachließ. Seit den Tagen der Königin Maria war gegen Dissentirende nicht so gewütet worden, wie unter Karl II. 80,000 Nonkonformisten hatten um ihres Gewissens willen zu leiden, 8000 im Gefängnis ihre Verweigerung der Konformität zu büßen. Aber der Puritanismus, in den Schmelztiegel der Verfolgung geworfen, wurde gereinigt von den unedeln Elementen, die sich ihm in der letzten Periode angehängt hatten. Die aufrichtigen Puritaner blieben ihrem Bekenntnis treu, ein Haufe von Zeugen, die in den Annalen der Nonkonformisten glänzen. Die Masse, welche in puritanische Lebens- und Redeweise sich gefügt, so lange der Puritanismus die Herrschergewalt hatte, fiel ab und entschädigte sich für die langen Bußpredigten und Bußtage der Cromwellschen Zeit. Der sittliche und religiöse Verfall ging Hand in Hand mit dem politischen Verfall unter den letzten Stuarts, bis endlich, nachdem der katholische Jakob II. die Einfürung des Katholizismus und die Knechtung des Volkes vergeblich versucht hatte, mit Wilhelm III. (1688) eine neue Zeit für England anbrach. Das Volk war reif geworden für politische und religiöse Freiheit, und die Puritaner, die sich mit den Episkopalen vereinigt hatten, um die Tyrannei zu stürzen, trugen als Siegespreis ihres 100järigen Kampfes die Duldungsakte (Mai 1689) davon, wodurch den Presbyterianern,

Independenten, Baptisten und Quäkern freie Ausübung ihrer Religion gewärt wurde; die anderen Sekten waren im Strome der Verfolgung untergegangen, die Katholiken und Socinianer von der Duldung ausgeschlossen.

6) Geschichte der Presbyterianer von 1689 bis in die neueste Zeit.

Das Presbyterialsystem war selbst zur Zeit der Herrschaft des Presbyterianismus nicht zur Entwickelung gekommen. Auch jetzt wurde kein ernster Versuch gemacht, es einzufüren. Dagegen standen die drei Denominationen der Presbyterianer, Independenten und Baptisten einander im wesentlichen nahe genug, um an eine Vereinigung zu denken. In der Lehre wichen die beiden ersten nicht von einander ab, und beide von den Baptisten nur in der Lehre von der Taufe. In der Verfassung war fast kein Unterschied; sie waren alle Kongregationalisten. Einen Anfang zur Vereinigung in Dingen, die ihr gemeinschaftliches Interesse betrafen, hatten sie schon in ihrer Adresse an Wilhelm III. gemacht. Und bald nach Gewärung der Duldung kam eine Vereinigung der presbyterianischen und independentischen Geistlichen in London zustande. Nach den 9 Articles of Agreement (1691) sollte 1) jede Kirche das Recht haben, ihre Beamten selbst zu wälen und die Verwaltung und Gottesdienstordnung selbst zu bestimmen; 2) die Geistlichen mit Beiziehung des Rates der Nachbarkirchen zu wälen und zu ordiniren; 3) die Kirchenzucht solle der Pastor mit Zustimmung der Brüder ausüben; 4) alle Kirchen sollen independent sein, aber gemeinsames Handeln zum Besten der Kirchen stattfinden; 5) Armenpfleger und Älteste sollen bestellt werden; 6) Synoden der Geistlichen in wichtigen Fällen gehalten, und ihre Beschlüsse von den Gemeinden nicht one triftige Gründe verworfen werden; 7) das Gebet für die weltliche Obrigkeit wird allgemein angeordnet; 8) als Glaubensgrund gilt das Wort Gottes und entweder der doktrinelle Teil der 39 Artikel, oder die Westminsterkonfession, oder die Savoy Confession (welche kurz nach Cromwells Tode 1658 von den gemäßigten Independenten abgefasst wurde); 9) anderen Kirchen gegenüber wird friedliches Verhalten empfohlen. Im Jare 1696 wurde auch eine Verbindung zwischen den drei Denominationen zur Warung der nonkonformistischen Rechte geschlossen. Es war aber solche Verbindung mit den anderen Nonkonformisten nur ein schlechter Ersatz für den Mangel eines Synodalverbandes. Und diesem Mangel hauptsächlich wird der Verfall der englischen Presbyterialkirche im 18. Jarhundert zugeschrieben. In den ersten 25 Jaren waren die Presbyterianer weit der überwiegende Teil der Nonkonformisten. Ihre Zal mag im Jare 1714 über 600,000 betragen haben. Von da an aber ist eine merkliche Abnahme zu sehen. Verschiedene Gründe scheinen außer dem genannten dazu mitgewirkt zu haben. Die Presbyterianer waren, wie die Dissenter überhaupt, von der Universitätsbildung ausgeschlossen, innere Zwistigkeiten trennten sie und viele kehrten in die Episkopalkirche zurück, der sie grundsätzlich nicht so ferne standen, als die Independenten. Aber der Hauptgrund war der Eingang, den die rationalistische Richtung bei den Presbyterianern fand. Im Jare 1719 wurden zwei ihrer Geistlichen in Exeter abgesetzt, weil sie die von Sam. Clarke (s. d. Art. Bd. III, S. 236) aufgestellte Lehre von der Gottheit Christi angenommen hatten, und bei einer deshalb gehaltenen Predigerkonferenz weigerten sich 19 aus 75 Geistlichen im südwestlichen England, den Artikel über Trinität (in den als Prüfstein geltenden 39 Artikeln der Statskirche) zu unterzeichnen. Die Kontroverse wurde in London erneuert und in der Konferenz in Salters Hall die Frage über die Unterschrift eines Glaubensbekenntnisses überhaupt vorgelegt. Aus 110 Geistlichen stimmten 57 dagegen, obwol der 8. Artikel des Agreement von 1691 es forderte. Eine Spaltung folgte, die Gegner der Verpflichtung auf Symbole versanken in Arianismus und Socinianismus, aber auch die anderen Gemeinden konnten dem Einflusse dieser Richtung nicht lange widerstehen — und am Ende des 18. Jarhunderts war fast jede alt-presbyterianische Gemeinde socinianisch. Erst seit etwa 1830 zeigt sich regeres evangelisches Leben in der presbyterianischen Kirche in England, die übrigens nur ungefär 270 kleine Gemein-

den zält. — Es ist merkwürdig, wie die presbyterianische Kirche, einst die mächtigste unter den nonkonformistischen in England, fast ganz verschwunden ist. Ihre geschichtliche Aufgabe war, das Werk der Reformation weiter zu füren, religiöse Freiheit anzubanen, ein Gegengewicht zu bilden gegen kirchliche Absolutie und Anarchie, und dem Nonkonformismus neben der Statskirche zum Recht zu verhelfen. Nachdem sie diese Aufgabe gelöst, aber auch darin ihre Kraft verzehrt hat, tritt sie vom Schauplatze der Geschichte ab.

Hauptquellen: J. Strype, Ecclesiastical Memorials and Annals of Reformation; Life of Parker and Whitgift; The Zurich Letters ed. H. Robinson 1842 und 1844; D. Neal, History of the Puritans; Walker, H. of Independency; Oliver Cromwells Letters and Speeches with Elucidations by Tho. Carlyle, 3 Vol. 1849 (,3. Aufl.); Sketch of the Presbyterian Church in England 1850; L. v. Ranke Englische Geschichte; Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands 1868. **C. Schoell.**

Purpur, s. Farben in der Bibel Bd. IV, S. 490.

Pusey, s. Traktarianismus.

Q.

Quadragesima, s. Fasten Bd. IV, S. 505.

Quadratus. Es kommen im zweiten Jarhundert der christlichen Ära drei Männer dieses Namens vor. Der eine ist einer der ersten Apologeten. Er übergab dem Kaiser Hadrian im Jare 125 eine Apologie, die vielleicht noch zu Anfang des 7. Jarhunderts vorhanden war (Phot. cod. 162, p. 106), seitdem aber verloren gegangen ist. Euseb. chron. ad ann. 2140 Abr. (= 124 p. Chr.) ed. Schöne II, p. 166. Das Jar 125 nach der Berechnung des Aufenthalts Hadrians zu Athen bei Dürr, die Reisen des Kaisers Hadrian, 1881, S. 42 f. In der Kirchengeschichte IV, 3 fürt Eusebius ein Fragment aus dieser Apologie an; Quadratus beruft sich auf die Wunderheilungen des Erlösers und behauptet, dass einige der durch ihn Geheilten noch in seiner Zeit leben. Verschieden von dem Apologeten ist ein anderer Quadratus, der in dem Briefe des Dionysius von Korinth an die Athener als Nachfolger des Bischofs Publius, der unter Marcus Aurelius litt, genannt ist und dessen Verdienste um die Rekonstruktion der Gemeinde gerühmt werden. S. den Auszug aus dem Briefe des Dionysius bei Euseb. h. e. IV, 23. Hieronymus (de script. eccl. 19 und ep. ad Magn.) identifizirt beide Quadratus, schwerlich mit Recht. — Ein dritter Quadratus wird von dem anonymen Gegner der Montanisten bei Eus. h. e. V, 17 als prophetischer Mann neben Agabos, Judas, Silas, den Töchtern des Philippus, der Ammia, und darnach von Eusebius selbst (h. e. III, 37) genannt. Eusebius identifizirt ihn nicht mit dem Apologeten; tut man es gleichwol, so läst sich dafür nur das Eine sagen, dass die Identifizirung nicht unmöglich ist. — Otto, C. A. Chr. IX, p. 333 sqq.; Harnack, Die Überlieferung der griech. Apolog., 1882, S. 100 ff. **(Herzog †) Hauck.**

Quäker (Quakers = Zitterer, Gesellschaft der Freunde). I. Geschichte. In England ist die Geschichte der Reformation, obwol von gleichem zeitlichen Ausgangspunkte beginnend, in wesentlich anderer Weise verlaufen als in Deutschland. Die tiefgehenden Kämpfe um die höchsten Lebensgüter, welche in Deutschland schon in der 1. Hälfte des 16. Jarhunderts zu Gemeinschafts- und Kirchenbildungen füren, werden in England erst ausgekämpft, nachdem die auf Grund nationalpolitischer Erwägungen vollzogene Trennung von Rom bereits ein Jarhundert bestanden. Erst in dieser Zeit treten die Grundgedanken der deutschen Reformation in die

Kreise des englischen Volksgeistes ein und kommen in rund 3 Jarzehnten zur praktischen Ausgestaltung. Nicht unter Heinrich VIII., noch unter Elisabeth, sondern in dem 30järigen Kriege des von seinen späteren Idealen noch nicht erfüllten Anglikanismus mit dem neu andringenden Romanismus kommt die innere Reformation des englischen Volkes zum Abschluss.

Vorgeschichte. Auf dem fruchtbaren Boden des um seinen religiösen Bestand ringenden Volkstums erheben sich noch in der 1. Hälfte des 17. Jarhunderts eine Anzal lebenskräftiger, religiöser Bildungen, welche nach einer glänzenden Gegenwart und einem raschen Aufstieg sich ihre Existenz und ihre Zukunft nur durch die Abschwächung und teilweise Aufgabe der zuerst aufgestellten Grundsätze zu sichern vermögen.

Auch mit dem Quäkertume trat nicht eine durchaus neue Erscheinung vor das Bewusstsein der Zeitgenossen. Die deutschen Mystiker, Tauler, Eckhart, der Verf. der deutschen Theologie, waren auch in England bekannt. Diese Mystik wurde über dem Kanale das Quellhaus eine Reihe spiritualistischer Strömungen, die man dort unter den Namen der enthusiastischen Richtung zusammenfasst. Bereits vor Foxens Auftreten war diese Richtung in einigen Erscheinungen des 17. Jarhunderts zu Tage getreten. — Seit Anfang des Jares 1638 war ein junger puritanischer Geistlicher, Roger Williams, der Gründer von Rhode-Island, in Amerika, das den Flüchtling vor den Verfolgungen seines protestantischen Königs schützen sollte, mit dem Satze hervorgetreten, das Gewissen des Menschen sei sakrosankt, der Obrigkeit stehe zwar das Recht zu, Verbrechen zu strafen, nicht aber jene innere Stimme zu kontroliren, endlich, die Lehre von der Verfolgung um des Gewissens willen stehe im schroffen Gegensatze zur Lehre Christi. Die Eidesleistung an die Regierung von Massachusetts weigerte er als göttlichem Rechte entgegen, und als er selbst an die Spitze der Regierung von Rhode-Island getreten, verbot er geradezu den Zwangseid und die Erhebung von Kirchensteuern und Zehnten von den Mitgliedern fremder Religionsgemeinschaften: das Quäkertum ist älter als die Quäker.

Williams ist von den Freunden nie als einer der Ihrigen in Anspruch genommen worden, und doch geht er in seiner Geltendmachung der unbedingten Freiheit des religiösen Subjekts von denselben Grundgedanken aus, die wir bei George Fox, seinem jüngeren Zeitgenossen, finden. Denn von diesem empfieng das Quäkertum sein eigentümliches Gepräge und jenen ursprünglichen, spiritualistischen Charakter, durch welchen es zu einer religiösen Zeitmacht wurde. In ihm, seinem rastlosen Geisteswirken und auch in seinem schicksalsreichen Leben sind die Grundgedanken des Quäkertums einer tieferen Betrachtung vorgezeichnet. Der Geist seines Systems ist in dem Leben seines Gründers und Patriarchen zu suchen.

Die Gründung. In Drayton, einem Landstädtchen Leicestershires, nicht weit entfernt von der Geburtsstätte des ersten englichen Reformators John Wiclif, und 300 Jare nach ihm, im Juli 1624, wurde George Fox geboren (Sewel I, 8). Sein Vater, ein Weber, wegen seiner Treuherzigkeit der biedere Christoph genannt (ibid.), gehörte der Landeskirche an — er lebte in the way and worship of the nation (Jour. I, XXX); seine Mutter, Mary Lago, einem Geschlechte, dem die Verfolgungen Mary Tudors Märtyrer gegeben. In den Kenntnissen und Fertigkeiten der Schule zeichnete er sich nicht aus, er war of no great literature, nor seemed much learned as to the outward (Jour. I, XXX); auch die Briefe seiner späteren Jare weisen schwerfällige, mühsame Züge auf (vgl. Facsim. letters of early Friends, 247). Seine Erholung und sein Stolz war frühe seine Bibel; eine peinliche Warheitsliebe, der Hang zu einer ernsten Auffassung des Lebens, zu träumerischer Schwermut trieben schon den Knaben aus dem Kreise harmloser Spielgenossen in die Einsamkeit und zur unausgesetzten Lektüre der hl. Schrift. — Mit seinem 12. Jare wurde er in Nottingham einem Schuhmacher, der zugleich Vieh- und Wollhändler und Viehzüchter war (a shoemaker by trade and that dealt in wool and used grazing and sold cattle, Jour. I, 76), in die Lehre gegeben, in dessen Diensten er, in seiner Arbeit

von Erfolgen begleitet, blieb. Er war also Schaf-, bezw. Viehzüchter, nicht Hirt, zu dem ihn eine frühe Tradition, die an David, Gregor VII., Sixtus V. und St. Patrik anknüpfte, gemacht hat. Um seines ernsten, in sich gekehrten Wesens willen hatte er von seinen Kameraden viel zu leiden, doch zwang seine strenge Warheitsliebe auch den Spöttern Achtung ab. —

Im Jare 1643 erfolgte die äußere Wandlung, die seinem Leben eine neue Richtung gab. Auf dem Jarmarkte von Nottingham forderte sein Vetter Bradford, ein Hilfsgeistlicher der Landeskirche, ihn auf, in Gesellschaft eines anderen Geistlichen einen Krug Bier mitzutrinken (Jour. 76). George willigte ein und trank mit den beiden; als sie aber lärmende Gesundheiten ausbrachten und bestimmten, dass der die Zeche zalen solle, der zuerst zu trinken aufhören würde, da schnitt es ihm durchs Herz, dass er Diener der Kirche solchen Eitelkeiten nachhängen sehen musste. Er stand auf, legte seinen Grot auf den Tisch und verließ die Zechgenossen: „Wenn die Dinge so stehen, so gehe ich von Euch“. Zu Hause angekommen, fand er keine Ruhe; der Schlaf floh ihn; er lief die Stube auf und ab, und nach widerholtem lautem Gebete sagte ihm der Herr: „Du siehst, wie die Jungen sich zusammen in Eitelkeiten stürzen und die Alten in die Erde. Du musst beide, Alte und Junge, vergessen, dich fern von ihnen halten und ihnen sein wie ein Fremder“ (thou seest how young people go together into vanity and old people into the earth, and thou must forsake all, both young and old, and keep out of all, and be as a stranger unto all, Jour. 77).

Wanderjare. Dieser Stimme Gottes folgte er. Am 7. Juli 1643 brach er mit allem, was ihn bisher an Vaterhaus und Heimat, Lehrherrn und Freunde gefesselt. Über Lutterworth, wo Wiclif jarelang gepredigt, wanderte er, an keinem Orte lange rastend, nach Northampton und Barnet bis zum Juli 1644, getrieben von schweren Zweifeln, inneren Versuchungen und dem Spotte derer, denen er begegnete. Nur einsame Spaziergänge brachten ihm die Ruhe seiner Seele; da „wartete er auf den Herrn“. Als dieser ausblieb, fing er an, sich Vorwürfe über seine Sünde zu machen, ob er seinen Eltern, seinen Freunden oder sonst jemand Unrecht getan; er „war am Verzweifeln“ (Jour. 77). Geistliche, die er um Hilfe anflehte, vermochten ihn nicht zu trösten; auch die berühmten Prediger der Hauptstadt, von denen er Trost gehofft, „waren in die Fesseln der Finsternis geschlagen“; ebensowenig fand er in den stillen Baptistenkreisen Londons, in die sein Onkel Pickering ihn eingefürt, den inneren Frieden. Er war ein ganz anderer geworden, als er gewesen: I wondered why these things should come to me, and I looked upon myself and said: was I ever so before? (Jour. 77). Die Einen rieten ihm zu heiraten, die Andern, unter Cromwell zu dienen: er verwarf beides.

Seine ruhelose Aufregung trieb ihn in dieser Zeit, mit der Bibel in der Hand, Tags, oft auch Nachts, hinaus in die Felder, wo er in hartem Kampfe um den Frieden seiner Seele rang; in der Kirche fand er keine Ruhe mehr, er meinte „eine Stimme zu vernehmen, dass Gott selbst sein Volk lehren wolle“. Die Predigten der Statsgeistlichen, namentlich in Drayton, dessen Pfarrer die Unterhaltungen, die er in der Woche mit dem salbungsreichen Fox gepflogen, des Sonntags auf die Kanzel brachte, stießen ihn ab; aber auch die großen Dissenter (Presbyterianer)-Prediger, zu deren Reden er oft halbe und ganze Tagereisen weit lief, lösten ihm die Fesseln seiner Seele nicht. Zu Anfang des Jares 1646 hatte er neue Offenbarungen; eines Sonntagsmorgens, auf einem Spaziergange durch die Felder, „eröffnet ihm der Herr, dass das Studium in Oxford oder Cambridge nicht genüge, ein Diener Christi zu sein. Das war mir genug, dass Gott es mir geoffenbart hatte, und ich bewunderte seine Güte, dass er mich solcher Offenbarung gewürdigt“ (Jour. 80). Als seine Verwandten ihm wegen solcher antikirchlicher Reden Vorwürfe machten, antwortete er, der Apostel sage den Gläubigen, dass sie niemandes bedürfen, sie zu lehren, und dass die Salbung von oben genüge. So meinte auch er niemandes mehr zu bedürfen: „ich wurde allen ein Fremder, indem ich allein mich verließ auf den Herrn Jesus“.

Dann folgten andere Offenbarungen, die in änlicher Richtung liefen. Gott

wone nicht in Tempeln mit Händen gemacht; das rechte Schriftverständnis genüge schon für ein christliches Leben, und zwar sei eine Zeit neuer Schrifterkenntnis, die Zeit der Apokalypse, gekommen. — Im Jare 1647 nahm er sein ruheloses Wanderleben wider auf, immer mächtiger widerholten sich die inneren Versuchungen; niemand kann ihn trösten, er „wünscht, nimmermehr geboren zu sein“, aber einmal ist es ihm, „als wäre er in Abrahams Schoß“ (Jour. 82). Dann kommt himmlischer Frieden über seine Seele, und er „vernimmt eine Stimme, die spricht zu ihm: es gibt noch jemand, der dir in deiner Lage helfen kann, und das ist Jesus Christus“: I heard a voice which said, there is one, even Christ Jesus, that can speak to thy condition, and when I heard it, my heart did leap for joy, Jour. 83. Nun wurde sein Verlangen, „den Herrn kennen zu lernen“, immer größer; „ich las die hl. Schrift, aber aus ihr erkannte ich ihn nicht, sondern nur durch Offenbarung“. Seine Seelenkämpfe wurden seltener. Er vernahm „eine Stimme vom Himmel“, sein Name sei in das Buch des Lebens eingeschrieben, und „als der Herr so sprach, glaubte ich (!Genes. 15, 6) und sah es in meiner neuen Geburt, und einige Zeit nachher gebot mir der Herr, hinaus in die Wildnis der Welt zu gehen“ Jour. 101. Dieser Stimme Gottes, „sein ewiges Reich und Evangelium zu predigen, gehorchte ich; ich war froh, dass mir geboten war, das Volk zu jenem inneren Lichte, Geist und Gnade zu bekehren, durch welchen sie alle ihren Weg zu Gott kennen möchten“. — Das ist die vorbereitende Schule zu seinem Apostelamte: sie hatte ihn gelehrt, dass weder durch die Universitätsbildung, weder durch Statskirchen- noch Dissentertum, weder durch die Welt noch durch Rom die Warheit erlangt werde; diese ist nur in der Stimme Gottes zu der Seele des Menschen vernehmbar.

Die erste Periode 1649—1660. Das Jar 1649 bezeichnet Fox selbst als den Anfang seines Prophetenamtes. Es gelang ihm, aus der spottenden Menge heraus einige „Freunde“ um sich zu sammeln; mit ihnen erhob er seine Stimme gegen die Macht der Sünde um sie her; gegen die Ungerechtigkeit der Richter, gegen die Verfürungen der Bierhäuser, gegen falsches Gewicht und Ware, gegen Volksspiele und öffentliche Schaustellungen, gegen die Weltförmigkeit der Lehrer und Geistlichen, die er in Briefen aufforderte, ihren Pfleglingen die Furcht Gottes nicht durch das Wort, sondern durch das eigene Beispiel zu lehren: so ward er allen ein Fremder.

Die Kirchen — er nannte sie Turmhäuser — waren ihm ein Greuel. An einem Sonntagmorgen stand er mit seinen Freunden auf den Berghängen über Nottingham. Als sein Blick auf die herrliche Kathedrale fiel, kam das Wort des Herrn über ihn: „Gehe hinein und erhebe deine Stimme gegen dieses große Götzenbild und alle, die darin anbeten“. Er sagte seinen Freunden nichts, ging mit in ihre Versammlung“, brach aber plötzlich mitten in ihrem Gebete auf und eilte in die Hauptkirche. Hier hörte er eine Weile dem Prediger, der in der Auslegung seines Textes (2 Petr. 1, 19: Wir haben ein festes prophetisches Wort u. s. w.) die hl. Schrift als die maßgebende Norm für alle Ansichten und Lehrmeinungen bezeichnete, zu, dann kann er sich nicht mehr halten. Mit mächtiger Stimme ruft er mitten in die Kirche und lauschende Gemeinde hinein: „Nein, nein, es ist nicht die Schrift, es ist der hl. Geist, der Geist, durch den die hl. Männer Gottes geredet und geschrieben haben“ (Jour. 105 ff.). Infolge des öffentlichen Ärgernisses wurde er verhaftet und ins Gefängnis gefürt. Auf die Richter machte diese Persönlichkeit, in der eine himmlische Kraft mächtig zu sein schien, einen tiefen Eindruck. Der erste Sheriff ließ ihm noch des Nachts die Ketten abnehmen und ihn zu sich bringen; da eilt seine Gattin dem Gefangenen entgegen, ergreift ihn bei der Hand und ruft: Heute ist diesem Hause Heil widerfaren, und „auf sie und ihr ganzes Haus fiel die Kraft des Herrn“ (Jour. 106). Einige Tage später unterhielt sich Fox mit dem Sheriff auf dessen Zimmer. Plötzlich kommt der Geist des Herrn auch über diesen: „Ich muss hinaus, meinem Volke Buße zu predigen“. So eilt er auf die Straße, im Hauskleid und Morgenschuhen, und ruft die Leute auf der Straße zur Buße. Bald ziehen andere durch die Gassen und erheben den gleichen Bußruf. Nun wird Fox in das Stadt-

gefängnis geworfen, aber ein Einwoner der Stadt bietet Bürgschaft für ihn, „Leib um Leib, ja das Leben“ (Jour. 107).

So mächtig waren die Eindrücke, welche eine enthusiastische Natur, wie die Foxens, auf ihre Umgebung machte. Nichts Äußerliches an ihm zog an; doch lächelten nur die, die ihn nicht kannten, über die seltsame Figur, die er machte. Auf dem kräftigen und großen, zur Fülle neigenden Körper saß ein volles, weiches Gesicht, von langen, bis tief auf die Schultern herabreichenden Haren umrahmt; ein ledernes Wams und lederne Hosen umschlossen die Gestalt. Er sprach abgerissene und hervorgestoßene Worte (Jour. XXIII ff.); seine Predigt war einfach, voll Widerholungen, one geniale Gedankenblitze, fast nur „eine matte Nachbildung biblischer Wendungen“, aber „unter der Fülle der mühsam hervorgestoßenen Rede glühte ein Herz in der Tiefe, ein Wille, der nur nach dem Einen ringt, vollkommen und ein Kind des Lichtes zu werden. Und neben diesem Feuereifer der Heiligung, der, wo er in Tat und Wort hervorbrach, auch die kältesten Herzen mit seinem Hauche berürte, war es der tiefe Ernst, der jeder Gefar trotzende Gleichmut, die sichere Festigkeit des Charakters, die Inbrunst seiner Gebote, denen man es anfülte, dass er Gott näher stehe, als andere, kurz die ganze Tiefe und echte Innerlichkeit seines Wesens *), durch die Fox Siege gewann“ **). Rasch verstummte der Spott, wenn die Stimme des Propheten, zum Angriff wie zur Verteidigung allezeit bereit, sich erhob; die Heuchler, wie er die Statsgeistlichen nannte, fürchteten sich, mit ihm zu disputiren, und die Kunde: „der Mann in den ledernen Hosen ist da“, machte sie zittern. — Gleich beim Beginne der neuen Wanderungen meinte er eine Stimme in sich zu vernehmen, die ihm gebietet, zu jedem, hoch und niedrig, Mann und Weib, Du zu sagen, vor niemand den Hut abzunehmen und, „um auf seinen Reisen durch nichts aufgehalten zu sein“, niemand guten Tag, guten Morgen rc. zu wünschen, niemandem auszuweichen und vor niemand das Knie zu beugen. So ging er geraden Weges seine Straße, allen ein Fremder geworden (Jour. 103).

Von der ihm gewordenen göttlichen Mission erfüllt, zog er, Tag und Nacht, weissagend und drohend durch die nördlichen und östlichen Grafschaften Englands, die, von den Schrecken des Bürgerkrieges weniger berürt, für seine Predigt größere Empfänglichkeit bewart hatten. Wo sein Wort eine Statt fand, kehrte er ein; oft aber musste er die Nacht im Freien verbringen, weil Presbyterianer und Statskirchliche ihm den Aufenthalt in ihrer Nähe verwehrten. Speise und Trank wurde ihm oft geweigert; einmal setzte er sich in der Nacht unter einen Ginsterbusch (! Elias), erwartete, vor Kälte und Nässe zitternd, den Morgen und entgieng nur mit Mühe seinem Verfolger, der mit einer Heugabel auf ihn eindrang; oft bot ihm ein Wald, ein Straßengraben, ein Heuschober Schutz vor Sturm und Regen; oft war er in Lebensgefar; in Ulverstone wurde er aus der Kirche herausgerissen, zur Stadt hinausgestoßen, gestäupt, und auf den feuchten Wiesen für tot liegen gelassen; dennoch kehrte er in die Stadt zurück. 1650 wurde er zum 2. Male, in Derby, unter der Anklage der Gotteslästerung, eingekerkert; vor den gewalttätigen Richter Bennett gefürt, antwortete er nichts auf die an ihn gestellten Fragen, forderte aber den Richter auf, „Gott zu ehren und vor seinem Worte zu zittern“ (quake). Da gab ihm Bennett den Namen quaker (Zitterer), mit dem von da an die „Gesellschaft der Freunde“, wie sie sich selbst nannten ***), bezeichnet zu werden anfing.

---

*) Ranke, Gesch. Englands, III, 500.

**) Above all he excelled in prayer. The inwardness, and weight of his spirit, the reverence and solemnity of his address and behaviour, and the fewness and fulness of his words, have often struck, even strangers, with admiration as they used to reach others with consolation. The most awful, living, reverent frame, I ever felt or beheld (sagt Penn), I must say was his in prayer. Truly it was a testimony he knew and lived nearer to the Lord than other men (Journ. XXXV).

***) Allgemein gebraucht wurde der Name erst seit dem Ende des 17. Jarhunderts; Weingarten, 230, findet ihn angedeutet in dem ersten größeren Cirkularschreiben Foxens 1653: this

Denn die ergreifenden Reden des Mannes in den Lederhosen, in dem der Geist Gottes zu wirken schien, schlugen jetzt mehr und mehr durch; jetzt fand er Kanzeln und Kirchen sich eingeräumt. Dass mit der Zal seiner Anhänger auch die Verfolgungen der Sekte wuchsen, darf nicht Wunder nehmen: im Anfange der 50er Jare befanden sich, einer glaubwürdigen Nachricht zufolge, selten weniger als 1000 von ihnen im Gefängnis. Endlich, im Jare 1652, nach der Schlacht bei Worcester (3. Sept. 1651), als der Bürgerkrieg zu einem Stillstand kam, fand der „gottgesandte" Volksmann eine Heimat in Swarthmore, im Hause des frommen Richters Fell, dessen Frau durch seine gewaltige Predigt in der Kirche des benachbarten Ulverstone bekehrt worden war.

Die erste Gemeinde. Von hier aus begann die Organisation des neuen Bundes. Aus allen Denominationen strömten Bekehrte hinzu. Diese „geistliche Völkerwanderung" aus den Kreisen der Independenten, Baptisten und Ranters muſste sich naturnotwendig vollziehen, weil, wie schon früher gesagt worden ist, Foxens atomistisches Kirchenprinzip, welches das einzelne religiöse Subjekt in Gegensatz zu aller geschichtlicher Überlieferung, zu allen verpflichtenden äußeren Formen setzte, die letzte Folgerung aus dem independentistischen Grundgedanken einer Idealkirche der Reformation war, einer von allen Formen und Formeln freien, rein geistigen Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo, dem unsichtbaren Haupte. Die meisten der herüberströmenden Enthusiasten hatten selbst schon in ihrem Vorleben nach dem Ideale gerungen, welches die Quäker ihnen nun boten, sodass die meisten Fox wie eine reife Frucht in den Schoß fielen. Anthony Pearson, der schlagfertige Samuel Fisher, Richard Farnworth, James Naylor, William Caton, der begeisterte Edward Burrough, William Dewsbury, Francis Howgill, John Audland, Simon Dring, Amos Stodard, Gervase Benson, Al. Delamain, Edw. Pyot u. a., alle noch in der Blüte ihrer Jare stehend, schlossen sich ihm als „die ersten Freunde" an, und so mächtig wirkte seine Predigt und das Feuer der ersten Liebe auf diese Enthusiasten, dass sie nicht nur Anhänger, sondern sofort die begeisterten Missionare der neuen Sekte wurden: ihrer Arbeit ist die innere Festigung der Sekte zu danken *).

Unter dem Hon und Spott der Menge und den grausamen Verfolgungen der Obrigkeit gelang es ihnen, neue Mitglieder zu werben: ein mächtiger Aufschwung des Quäkertums trat ein. Die Missionen wuchsen, in manchen Graf-

---

is to be sent amongst all friends in the truth the Flock of God, to be read at their meetings, in every place where they meet together; Jour. 222. Zum Namen vgl. Weingarten 210.

*) Ich gebe, um die Persönlichkeit und die Missionsarbeit dieser ersten Zeugen zu charakterisiren, die Lebensfürungen eines unter ihnen (vgl. Weingarten S. 223 ff.). William Dewsbury, ein Yorkshireman, war Tuchmacher gewesen, hatte in den Rebellionskriegen in Cromwell's Eisenseiten Kriegsdienste getan und mehrere Schlachten mitgeschlagen. Damals hatte er den fanatischen Naylor kennen gelernt, und mit diesem ließ er sich in Wakefield nieder. Als Fox hier predigte, gingen er und sein Weib zu ihm, getrieben von dem Einen Geiste, der in beiden Männern mächtig war und in D. durch F. nur noch gesteigert werden konnte. Nach seiner Bekehrung fing er an, in Northampton zu predigen. Von dem Richter nach seinem Namen gefragt, antwortete er: „Der Welt unbekannt". Was das für ein Name sei, den die Welt nicht kenne. „Er ist in dem Lichte bekannt, und niemand kann ihn kennen, als der ihn besitzt. Der Name, mit dem die Welt mich nennt, ist William Dewsbury". Was für ein Landsmann er sei? „Aus dem Lande Kanaan". Das sei denn doch ein wenig zu weit. „Nein, denn alle, die in Gott wonen, sind in der heiligen Stadt, in dem neuen Jerusalem, welches vom Himmel herabkommt, da die Seele in Ruhe ist und die Liebe Gottes in Christo Jesu genießt, in welchem die Vereinigung mit dem Vater des Lichtes besteht". Wie die Apostel sei er seinem ursprünglichen weltlichen Berufe treu geblieben, bis der Vater seinen Son in ihm geoffenbart und ihn von seinem weltlichen Berufe abgerufen habe, damit er fortan allein das ewige Wort verkündige. — Dieser Missionseifer brachte ihn widerholt in das Gefängnis, in Warwick später einmal 19 Jare lang. 1688, kurz vor Wilhelms III. Thronbesteigung und der Toleranzakte, starb er, auf seinem Sterbebette von sich selbst rühmend, niemand habe ihn je als Zagenden gesehen, und so freudig, als wären es Paläste, sei er in die Kerker gegangen. Er schied in dem Glauben, dass „ein schrecklicher Tag des Herrn vorhanden sei: Ziehet nur alle Stärke in dem Namen des Herrn an, bis Ihr seine ewige Kraft fület, dass sie Euch erhalte bei den Trübsalen des Tages, der sehr nahe ist". Über die andern vgl. Weingarten 225 ff.

schaften fielen Anhänger zu Hunderten zu. There is a new sect here on foot whom they call Quakers; their number is considerable, berichtete am 4. Febr. 1655 der französische Gesandte in London nach Paris *); und eine Zal neuer Freunde, die, von den politischen Verhältnissen ihres Vaterlandes unterstützt, den vom Fox zuerst noch unbewußt vertretenen Gedanken eines allgemeinen Gottesreiches in schäumendem Begeisterungstaumel erfaßten, trat in den Vordergrund; an dem Feuer Foxens und der ersten Freunde entzündete sich ihre Begeisterung.

Hinter ihnen trat von dieser Zeit an, so weit die Wirkungen in Frage kommen, Fox zurück: in der ersten offiziellen Nachricht, die dem kurzen Parlamente 1654 kurz vor seiner Auflösung über die Umtriebe der Quäker zuging, war sein Name nicht einmal genannt **). Neben den Ausschreitungen einiger fanatischer Freunde und dem bedrohlichen Wachstum einer Sekte, welche von illoyalen und statsgefärlichen Grundsätzen nicht freizusprechen war, brachte die Notwendigkeit, zu dem Umschwunge der politischen Verhältnisse seines Vaterlandes Stellung zu nehmen, Fox neue Gefaren. Das Recht des Krieges verneinte er: aller Streit komme aus der bösen Lust des Herzens; insofern war sein Gegensatz gegen Krieg und Waffenfürung ein grundsätzlicher, nicht nur auf persönlichen Motiven beruhend. Daß er den kämpfenden Soldaten gepredigt, und sie niemals zur Niederlegung der Waffen aufgefordert, war wol nur ein Zugeständnis an den kriegerischen Geist der Zeit. Mit Cromwell kam er mehrmals in persönliche Berürung; jedesmal war die Begegnung eine freundliche, weil beide Männer auf einander einen tiefen Eindruck machten. Zum ersten Male sandte Oberst Hacker Fox als „eine gefärliche Persönlichkeit“ an den Protektor (Febr. 1655). Nachdem Fox sich in Whitehall lange mit Cromwell über religiöse Dinge unterhalten, ergriff dieser, als Fox zu gehen im Begriffe war, noch einmal seine Hand und sagte: Komm noch einmal wieder; denn wenn du und ich nur Eine Stunde des Tages beisammen wären, würden wir einander bald näher sein. Ich „wünsche dir nicht mehr Übles als mir selbst“. Und damit wurde Fox in Freiheit gesetzt ***). Im folgenden Jare trafen sie wieder zusammen. Damals forderte Fox „in der Kraft Gottes“ Cromwell, von dessen monarchischen Bestrebungen sich damals die ersten Gerüchte verbreiteten, auf, „die Krone zu den Füßen Jesu niederzulegen“ †). Aber Cromwell nahm diesmal die Sache leichter und machte einige scharfe Bemerkungen gegen das Innere Licht. Dennoch sah er Fox nicht ungern in seiner Gesellschaft, und nahm auf seinen Spazierfarten vom Hyde Park nach Whitehall die Klagen des Quäkers über die Bedrückungen seiner Brüder mit willigem Ohre entgegen. Aber die Verhältnisse waren stärker als die persönlichen Wünsche des Protektors: nur in wenigen Fällen konnte er wirksam den Ausschreitungen seiner Untergebenen gegen die Freunde entgegentreten, deren religiös politische Tendenzen sich mit immer größerem Gewichte und zunehmender Entschiedenheit gegen die Regierung des Protektors wandten.

In dieser 1. Hälfte der 50er Jare wurden die Missionen organisirt. 1652 zogen 25, 1654 schon 60 Missionare predigend im Lande umher. Auch London, das als schwierigstes Arbeitsfeld galt, wurde 1653 in Angriff genommen. Fox war in Carlisle ins Gefängnis geworfen und zum Tode verurteilt worden. Um ihn zu retten, ging Gervase Benson, ein früherer Oberst der Parlamentsarmee, im Nov. 1653 nach London, um von dem Parlamente der Heiligen Foxens Befreiung zu erwirken. Er blieb nicht lange allein; im Frühjare 1654 schlossen sich ihm 2 andere frühere Parlamentssoldaten, Stodard und Dring, auch Naylor an. Zuerst ging das Missionswerk langsam von statten; nur arme Handwerker traten bei; dann aber werden die Berichte nach Swarthmore freudiger, hoffnungsreicher; „Hunderte sind gläubig geworden“, schreibt Burrough; „das Werk des Herrn geht glorreich fort, gelobt sei sein heiliger Name ewiglich“ ††).

*) Thurloe, State Papers III, 121.
**) Vgl. Jour. of the House of Comm. 30. Dez. 1654.
***) Letters of early Friends, 24. Jour. 241.
†) Jour. 346.
††) Letters 19.

Wärend so die Mission einen mächtigen Aufschwung nahm, suchte Fox an seinem Teile von Swarthmore aus durch eine ausgebreitete Korrespondenz und die praktische Ausgestaltung des kirchlichen Gedankens, wie er ihn erfüllte, der Gemeinde festere, innere Formen zu geben. Denn nur ein festgefügter Zusammenschluss, das sah auch Fox ein, konnte der Gesellschaft der Freunde jene innere Kraft verleihen, welcher das Quäkertum außer der Konsequenz seines Grundgedankens seinen Bestand, den es vor allen enthusiastischen Sekten des 17. Jarh. voraus hat, verdankt. Die großen Räume ihres Hauses gab Margarete Fell zu den Generalversammlungen her, die erst monatlich, dann vierteljärlich abgehalten wurden; auch die Jareskonferenzen tagten hier (Jour. 171); erst 1690 wurde in Swarthmore neben dem älteren Bethause ein neuer größerer Bau aufgefürt. In diesem „Herrnhut des Quäkertums" liefen die Fäden der Korrespondenz zusammen, von den regelmäßigen Versammlungen floss neues Leben und neue Kraft hinaus in die Missionswerkstätten des Landes, deren Arbeit sich in rascher Entwicklung zu einer systematischen Propaganda gestaltete. Und als Fox aus den Berichten seiner Freunde, der Missionsvorkämpfer, die großen Erfolge herauslas: das Werk des Herrn geht glorreich fort in alle Lande, ein kostbarer Same ist gewonnen (Letters 19), da erwachte in ihm, nachdem das schwierige London gewonnen schien und die erste äußere Gestaltung zum Abschluss gekommen war, der Gedanke, dass sich die Bildung einer neuen Kirche, die ihrem Grundgedanken und Ziele nach eine universale sein müsse, zu vollziehen beginne.

Foxens letzte Jare. Nach der Restauration begannen für ihn neue Prüfungen; auf die Anklage hin, dass er ein Friedensbrecher sei, Aufstände anzettele und das ganze Königreich in Blut stürze, wurde er in das Gefängnis des Schlosses zu Lancaster geworfen, nach mehreren Monaten aber auf Grund der Habeas-Corpus-Akte befreit, nach London zur persönlichen Vertretung seiner Sache gesandt und dort auf besonderen Befehl Karls II. zugleich mit 700 anderen gefangenen Quäkern in Freiheit gesetzt. Das wansinnige Unternehmen Venners mit seinen Quintomonarchianern brachte ihm und seinen Freunden infolge ihrer Eidesverweigerung neue Verfolgungen. Von 1664—66, fast 3 Jare lang, wurde er in strenger und grausamer Haft gehalten; als er die Freiheit wider erlangt, ging er nach Swarthmore zurück und wandte von hier aus von neuem seine Kräfte der inneren Befestigung der unter den Verfolgungen immer mehr aufblühenden Gesellschaft, namentlich den Unterrichts- und Erziehungsfragen zu, heiratete (28. Aug. 1669) Margarete Fell (geb. 1615, gest. 1702), die inzwischen ihren Gatten verloren, und unter den schweren Stürmen des J. 1670, welche im wesentlichen allein von den Quäkern getragen wurden, ging er nach London, um den Seinen durch Trost und Manung beizustehen. — In demselben Jare unternahm er seine Reise nach Westindien, Barbadoes, Jamaika und dem amerikanischen Kontinent.

Diese Reise ist in doppelter Beziehung von Wichtigkeit geworden; auf der langen Seereise trat ihm zum erstenmale der Gedanke der Sklavenbefreiung, die nachher von seinen Nachfolgern so kraftvoll vertreten wurde, vor die Seele; zum andern gab ihm die Muße in Barbadoes Gelegenheit zur Niederschrift seiner religiösen Überzeugungen, wobei er ihr Verhältnis zu den christlichen Hauptlehren besprach und mit besonderem Nachdruck dem Vorwurfe socinianischer Ketzerei entgegentrat. 1673 kehrte er nach England zurück — in den Kerker, aus dem er erst nach 14monatlicher Haft, nur infolge eines Formfehlers im Verurteilungsdekret, befreit wurde.

Mit dem J. 1677 schließen endlich die persönlichen Belästigungen; mit Penn u. Barclay unternahm er seine zweite Missionsreise nach Holland und Deutschland, aber seine Propaganda für die Sache des Quäkertums war von geringem und nur vorübergehendem Erfolge begleitet. Die kleinen Gemeinden in Emden, Hamburg, Altona, Danzig, Griesheim bei Worms konnten sich nicht lange halten. Auch der viel später, erst 1786 in Friedensthal bei Pyrmont zusammengetretenen Gemeinde fehlten von vornherein die Bedingungen eines günstigen Gedeihens *).

*) Vgl. Schröckh, KG. IX, 344; über die Gemeinde in Danzig: Hartknoch, Preuß. K.

Sein Lebensabend war ein heiterer; die letzten 15 Jare hat er in regem persönlichen und brieflichen Verkehr mit seinen Freunden in zwei Erdteilen verbracht, bis er gelegentlich einer Predigt im Januar 1691 sich eine Erkältung zuzog, deren Folgen schon nach 2 Tagen, den 13. Januar, seinen Tod herbeifürten. „Fraget nicht nach meinem Befinden", sagte er mit schwacher Stimme einige Minuten vor seinem Tode den Freunden, die ihn umstanden, „Alles ist gut, der Same des Herrn herrscht über Alles, auch über den Tod". Am 16. Januar wurde er in Bunhill Fields begraben*).

Die Sturm- und Drangjare. Wir haben die allgemeine Vorwärtsbewegung des Quäkertums in dem Jare der Restauration 1660 verlassen, in dem Jare, in welchem die universalistische Idee einer allgemeinen Kirche in den Vordergrund zu treten begann. Dem Vollzuge dieser Idee waren indes durch die fanatischen Ausschreitungen der enthusiastischen Vorkämpfer der Sache schon seit Mitte der 50ger Jare Hindernisse in den Weg gelegt worden; etwa seit dem Jare 1656 war die Leidenschaftlichkeit in gleichem Verhältnis wie die Mitgliederzal gestiegen. Ihr Auftreten gegen Obrigkeit und Geistliche fürte zu widerholten Klagen an Cromwell; in ihren von Tausenden besuchten Meetings wurden Äußerungen laut, welche die bevorstehende blutige Entscheidung unmissverständlich forderten**). Geistliche und Magistrate schrieen sie nieder, einige wie vom Teufel besessen***); in Southampton dachte man ernst an eine allgemeine Entwaffnung der Freunde†), weil ihre Grundsätze auf die Vernichtung der Armee und damit auf die Beseitigung Cromwells hinausliefen. Sie selbst traten in großen Massen im Heere, namentlich in schottischen Regimentern, auf, sodass Monk 1657 in ihnen „die größte Gefar für das Heer erblickte", „sie seien weder zum gehorchen, noch zum befehlen geschickt, sondern nur bereit, Zwiespalt in die Armee zu bringen und bei der ersten passenden Gelegenheit einen Aufstand hervorzurufen"††). Allgemein wurde geklagt, dass sie die Soldaten zum Ungehorsam zu verleiten suchten†††). — Viel mehr Schmach aber haben in diesen Gärungsjaren des Quäkertums nach Foxens eigenem Eingeständnisse jene Männer über die Gesellschaft gebracht, deren phantastische Schwärmerei und aberwitzige Ekstase an die sinnlosen Ausschreitungen der älteren Widertäufer in Deutschland erinnern. John Gilpins aus Kendal, Tolderveу und Atkins wurden von Fox selbst als falsche Propheten bezeichnet. Manche lagen Tage lang in Zuckungen, andere fasteten bis zur Erschöpfung des Todes, wider andere rissen in symbolischer Andeutung ihrer Neugeburt sich die Kleider vom Leibe; in Salem und Newbury in Massachusetts traten Frauen nackt in den Straßen und Kirche auf (1657), unterbrachen den Gottesdienst und predigten gegen die Obrigkeit als die Tyrannen und Unterdrücker; Männer und Frauen verkleideten sich in Nachahmung des biblischen Prophetentums in Schaf- und Ziegenfelle, wider Andere erwarteten oft unter eigener Lebensgefar „von der Kraft" die Macht, Wunder zu tun; den Städten verkündeten sie oft in phantastischem Aufzuge das göttliche Gericht, für die Sünde und immer fanatischer und roher wurden ihre öffentlichen Ausfälle gegen die Geistlichen der anderen Denominationen. „Komm herab, du Tier, du Heuchler, du Hund, du Diener des Antichrist", riefen sie dieser „Brut Ismaels" im öffentlichen Gottesdienst zu der Kanzel hinauf. Gleichzeitig begannen unvermittelt und unvorbereitet excentrische

---

Historie, 1686, S. 851 ff.; in Altona: Bolten, Hist. K. Nachrichten v. d. Stadt Alt., I, 185; in Emden: Warda, Ostfr. Gesch. II, 69 ff.; in Hamburg: Arnold, K. u. Ketzergesch., II, 284.

*) Sewel II, 370 ff., wo auch sein interessantes geistliches Testament, das er hinterlassen, zu vergleichen ist.

**) Ere long we should have our bellies full of blood, Thurloe State Papers VI, 107, 29. Dezember 1657.

***) Baillie, Letters III, 23.

†) Thurloe St. P. V, 166; VIII, 403; 527.

††) Thurloe VI, 136.

†††) Thurloe VI, 168; 708; 811.

Missionsfarten nach aller Welt Enden, die naturgemäß von keinem oder doch nur geringem Erfolg begleitet waren und den Traum von einem Siegeslauf des Quäkertums in aller Welt Länder vernichteten. — Die schmählichste Verirrung aber ließ sich Jakob Naylor, ein Yorkshireman, einer der bedeutendsten Freunde Foxens*), zu schulden kommen. Die wansinnige Schwärmerei dieses Mannes, der 1654 in London das Haupt der Quäker war, trieb ihn im Jare 1655 nach dem Südwesten Englands, dem Hauptherde des Anabaptismus. Die Verfolgungen, Schläge und Kerkerhaften hatten den Glanz seines Namens nur erhöht; nachdem er im Gefängnis zu Exeter Scharen von Quäkern und Quäkerinnen zu sich als „dem Schönsten der Menschenkinder", „dem Friedensfürsten", „dem ewigen Könige", hatte wallfarten sehen, meinte er, durch eine entschlossene Tat unter der leichtbeweglichen, allem religiösen Enthusiasmus zugänglichen Bevölkerung von Bristol eine Bewegung hervorrufen zu können, welche den Beginn eines sichtbaren Reiches Christi auf Erden zu inauguriren im Stande sei. So zog er, von großen Scharen begleitet, von größeren bewillkommt in die Straßen Bristols ein. Frauen streuten Zweige und ihre Kleider auf den Weg, unter dem brausenden Jubelruf: „Hosiannah, der da kommt im Namen des Herrn", fielen sie vor ihm nieder, küsten ihm die Füße und begrüßten ihn „als den König von Israel, den Eingebornen Son, die Hoffnung Israels". Nur durch das energische Einschreiten des Militärs wurde die religiös revolutionäre Bewegung des Volkes, das sich schon zusammenzurotten begann, erstickt. Der Held des Tages wurde in Fesseln nach London vors Parlament geschleppt, mit ihm die 3 wanwitzigen Weiber, die fortfuren, ihm im Kerker göttliche Ehre zu erweisen. Er selbst leugnete vor der Parlamentskommission nichts von den Bristoler Vorgängen. Gefragt, ob er Gottes Son sei, antwortete er: „Ja, aber ich habe noch viele Brüder"; ob er sich König von Israel und Friedefürst habe nennen lassen: „Ja, denn es gibt nur Einen und das, was in mir geboren, ist der König von Israel"; ob er sich Jesus habe anreden lassen: „Ja, doch es galt nicht mir, dem Manne James Naylor, sondern Christo, der in mir ist"; ob man ihn anbeten müsse: „Solche Ehre, nur dem Sichtbaren erwiesen, ist Sünde, aber dem Unsichtbaren dargebracht, kommt sie auch mir zu, wie sie Christo widerfaren ist" u. s. w. — Vom 5. Dezember an behandelte die Kommission in 10 Sitzungen diese widerliche Sache und entschied sich am 16. Dezember mit 96 gegen 82 Stimmen zwar gegen den Tod Naylors, verurteilte aber diesen Mann, der guilty of horrid blasphemy sei, zu einer Strafe, die grausamer als der Tod war. Noch im Dezember wurde er an den Pranger gestellt, gegeißelt, seine Zunge mit einem glühenden Eisen durchbohrt und auf seine Stirn B(lasphemy) eingebrannt. Tausende von Quäkern, Abertausende von Volksmassen umstanden, one ein Wort des Hohnes und Spottes, das Schafot, einige seiner Anhänger hatten über seinem Haupte die Inschrift: „Das ist der Judenkönig" befestigt.

Diese wansinnige Tat Naylors war nicht das Produkt seines eigenen krankhaften Enthusiasmus, sondern kam auf die gemeinsame Rechnung des Quäkertums. So wenigstens fasste die Parlamentskommission sie auf, so Naylors Freunde, welche wärend seiner Haft seine Sache zu der ihrigen machten**). Fox selbst hat den Aufzug keineswegs an sich verworfen; nur die begleitenden Umstände tadelte er und verweigerte Naylor den Bruderkuss, aber in einem Schreiben an das Parlament protestirte er nicht nur gegen jede Bestrafung, sondern suchte sogar das Hosiannahrufen, die Anbetung, ja selbst, dass Naylor sich Gottesson genannt, zu rechtfertigen***), wärend Naylor selbst später (1660) in aufrichtiger Reue über das Geschehene seine Tat als „in der Nacht der Versuchung und in der Stunde

---

*) Quae superbia prorupit in Jacobo Naylore, suo tempore Trementium facile principe, vgl. Thomas Morus, Enthusiasmus Triumphatus, Works, London 1679, II, 222.

**) Copies of some of the papers etc. in den Gothaer Quäkerschriften, namentlich das Schreiben von Rob. Rich; Weingarten 269 gibt einiges daraus.

***) Ich weiß, das Licht Gottes ist in Euch Allen, Letters 46.

der Finsternis geboren" bezeichnete *). Er widerrufe seine Schandtat öffentlich und danke Gott, dass er der Macht des Satans entronnen sei.

Dieser Bristoler Putsch brachte nun dem Quäkertum einen heilsamen Rückschlag. Naylor hatte nicht nur „den Sinn vieler Freunde in Verwirrung gebracht**), sondern der Gesellschaft auch die Teilnahme fernerstehender Gesinnungsgenossen entzogen. — In den Schriften Henry Hare's, eines statskirchlichen Geistlichen jener Zeit, weht ein entschieden quäkerischer Geist; aber für die Freunde, wie die Geschichte seiner Tage sie ihm gezeigt, hat er nur ein wegwerfendes Urteil: „Obgleich einige von ihnen gute und aufrichtige Männer sein mögen, so bin ich doch überzeugt, dass sie ihrer Mehrheit nach übertrieben melancholisch sind" (Mastix). Von da an fingen viele an, sie nicht mehr zu beachten oder an die Stelle der früheren Teilnahme Feindschaft zu setzen, und so trat eine gesunde Reaktion gegen die wüste Schwärmerei und eine Wendung zur Besonnenheit ein.

Nach einem kurzen, erneuten Aufflackern des Enthusiasmus nach Rich. Cromwells Rücktritt vom Protektorat, wo Naylor die Befreiung aus dem Gefängnis erlangte, wurden die Gemüter vollends ernüchtert, und so schließt diese erste Periode des Quäkertums im Jare 1660, in welchem eine Petition an Karl II. nicht weniger als 3170 Quäker als in Haft befindlich bezeichnet, mit einem tiefgreifenden Umschwung der Gemüter ab.

Zweite Periode 1660—1689. Noch ehe die Restauration sich vollzogen, Ende 1659, waren die ersten Anzeichen dieser Ernüchterung zu Tage getreten in einem Schreiben „der Ältesten und Brüder" von London an die nördlichen Freunde. Die ersten Bestrebungen einer inneren Befestigung des Gemeindelebens werden warnehmbar. Die Grundlinien einer Kirchenzucht werden (auf Grund von Matth. 18, 15 ff.) entwickelt; ein regelmäßiger Gottesdienst an jedem „Erst-Tage" der Woche wird festgesetzt, Vorschriften über die Eheschließung one Trauung, über die Eintragung von Geburten, insonderheit über die Ausbildung einer echt evangelischen Kranken-, Waisen- und Gemeindepflege werden gegeben, und die Abhaltung der Monats-, Vierteljars- und Jaresversammlungen und des Silent Meeting, in dem sich ihr Grundgedanke von dem Inneren Lichte am charakteristischsten darstellte, festgesetzt. Die Gedanken der Quäker gehen nicht mehr auf Sieg und Herrschaft, bittend wenden sie sich, obgleich die Sprache Foxens Karl II. gegenüber noch so entschieden ist, dass er den Fall Karls I. als „ein Gericht Gottes über seine Sünden bezeichnet ***), an die nunmehrigen Herren der Lage, „dass sie Gnade und Milde walten lassen und verzeihen mögen, gleichwie Gott ihnen verzeihen wolle". Nicht mehr mit den Waffen der Welt, sondern des Geistes wollen sie fechten, nicht äußeren Dingen, „irdischen Kronen und Ehren, sondern einem unvergänglichen Königreiche soll ihr Kampf gelten" †), wobei es für den Geist, der sie treibt, bezeichnend ist, dass sie auch in dieser Zeit der beginnenden Ruhe von der Aufstellung eines Bekenntnisses, das für die schwankenden Gesellschaftsverhältnisse das notwendige Ferment hätte werden können, das sie aber freilich auch an äußere Formeln gebunden hätte, absehen. So kam es, dass diese der Ausbildung und Pflege eines bestimmten Lehrbegriffs und den geschichtlichen Faktoren des Christentums gleichgültig gegenüberstehende Gesellschaft die ihr beiwonende Kraft den Fragen der Sittlichkeit, der praktischen Frömmigkeit und des inneren Gemeindelebens zuwandte.

Von vornherein war die Haltung Karls II. diesen Bestrebungen günstig. Schon ehe er den englischen Boden wider betreten, hatte er die Aufrechterhaltung der Gewissens- und Religionsfreiheit versprochen und bei seiner Krönung dieses Versprechen widerholt. — Dass sich die Verfolgungen unter diesem Könige dennoch zum teil widerholten, findet seine Begründung viel weniger in dem gefär-

*) Journ. 346.
**) Letters 228.
***) A noble salutation by G. Fox, London 1669, in der Gothaischen Sammlung S. 5.
†) A brief declaration to all the world, 1660, anonym gedruckt.

lichen und enthusiastischen Prinzipe des Quäkertums als in ihrer praktischen Weigerung, den bürgerlichen Untertanen- und kirchlichen Suprematseid zu leisten und den Zehnten an die Kirche zu geben; dass sie vor den Richtern des Königs mit bedecktem Haupte erschienen, wurde ihnen als Trotz und Auflehnung ausgelegt und zog ihnen verschärfte Strafen zu. Ab und zu loderte der alte Zeugengeist noch einmal auf: in Colchester zerstörte man ihnen ihr Versammlungshaus; als sie sich auf den Trümmern wider sammelten, trieb Kavallerie sie mit der scharfen Waffe auseinander; dreimal rotteten sie sich wider zusammen, und schließlich wurden so viele festgehalten, dass die Gefängnisse ihre Zal nicht mehr fassen konnten. Bei diesem Zusammenstoß schlug ein Soldat so heftig mit seinem Schwerte auf einen Quäker ein, dass die Klinge absprang. Da ergriff sie der Verfolgte und gab sie gemessen seinem Verfolger zurück: „Sie gehört dir, ich wünsche, dass der Herr dir die Tat dieses Tages nicht zurechne".

Auch die oben erwänten, neuen Gefangenschaften Foxens fallen in diese Zeit. Das Schwerste aber brachte den Freunden das Jar 1664; als Kerker, Geld- und Leibesstrafen ihnen den Suprematseid nicht abzwingen konnten, wurden sie zur Auswanderung nach Westindien gezwungen und ihre Güter rücksichtslos konfiszirt. Der litterarische Kampf, den diese ungerechte Maßregel hervorrief, brachte ihnen neue Verfolgungen, aber auch eine Märtyrerfreudigkeit und entschlossene Standhaftigkeit, dass man mit dem fanatischen Revolutionsgeiste der ersten Periode einigermaßen versönt wird: das Quäkertum war im Aufstieg zur Höhe begriffen. In William Penn, der in diesen Jaren (1667) für die Freunde gewonnen wurde, gewinnt dieses geläuterte und zur Besonnenheit zurückkehrende Quäkertum seine edelste Ausprägung. Hat er, der Aristokrat, auch nicht wie die Gräfin Huntingdon den Methodismus, das Quäkertum salonfähig gemacht, so hat er ihm doch eine neue Heimat gewonnen, in welcher alle Voraussetzungen einer günstigen, dem Grundgedanken der Gesellschaft entsprechenden Entwicklung gegeben waren.

William Penn. Am 14. Okt. 1644 wurde er zu London geboren, der Son Sir William Penns und der Margaret Jasper, der Tochter eines holländischen Kaufmanns; sein Vater war ein angesehener Admiral, der Cromwell, dann Karl II. gedient und durch die Eroberung Jamaikas sich einen Namen gemacht. Nach einer glücklichen, auf einem Landsitz in Essex, dann in Irland verlebten Jugend trat William in seinem 15. Jare ins Christ-Church-College, Oxford, ein. Hier gewann, entgegen den Wünschen des ehrgeizigen und auf seinen begabten und stattlichen Son stolzen Vaters, Thomas Loe, ein Quäker, durch seine Predigten Einfluss auf den jungen Mann, dessen Sympathieen bis dahin den Presbyterianern zugewendet gewesen waren. Damit war seinem inneren Leben eine bestimmte Richtung gegeben. Stoughton hat Unrecht, wenn er es eine „bloße Tradition" nennt, dass P. infolge seines Quäkertums, dessen äußere Formen er angenommen, gezwungen worden sei, das College zu verlassen. In der zuverlässigsten Quelle für diese Periode seines Lebens, in Anthony Woods Antiqu. Ox. und Sam. Pepys Diary rc. findet sich zwar nur die einfache Notiz, dass er nach zweijärigem Aufenthalte Oxford verlassen, um auf Reisen nach Frankreich zu gehen, aber P. selbst bestätigt die „Tradition" durch eine spätere Mitteilung, in der er sagt, „dass der Herr ihn erhalten habe in der Verfolgung zu Oxford, als er aus dem College vertrieben worden sei *). — Zuerst dachte Sir William an eine Übersiedlung seines Sones nach Cambridge, schickte ihn aber dann, um ihn durch die Zerstreuungen einer Reise von der quäkerischen Caprice zu heilen, auf 2 Jare nach Frankreich. Aber das Paris Ludwigs XIV. zog den ernsten, jungen Mann nicht an; er ging nach Saumur, trat dort in näheren Verkehr mit dem Antiprädestinatianer Amyrald, der seine Universität zur Blüte erhoben, und kehrte 1664, nachdem er noch Oberitalien (bis Turin) besucht, nach England zurück — one den vom Vater gewünschten Erfolg. Um sich mit dem englischen Recht bekannt zu machen, nahm er an den Kursen in Lincolns Inn teil, ging aber schon 1666

*) Vgl. Stoughton, Will. Penn., the Founder of Pennsylv., London 1883, p. 53.

unter den Schrecken der Londoner Pest nach Irland, um dort die Verwaltung eines väterlichen Gutes zu übernehmen.

In Cork traf er zufällig mit Loe, seinem Oxforder Freunde, zusammen und nun erfolgte die endgültige Wendung seines Lebens. „Es gibt einen Glauben, der die Welt überwindet, und einen Glauben der von der Welt überwunden wird", dieses Wort Loes hatte den jungen Mann mit aller Macht ergriffen und seinen schwankenden Impulsen die endgültige Richtung gegeben.

So war er innerlich den Quäkern neugewonnen worden; der äußere Anschluss an ihre Lebensordnungen vollzog sich nicht sofort; erst 1668 trat er „offen und unwiderruflich" zu ihnen. Es trat bei ihm nicht bloß ein Wechsel seiner bisherigen Ansichten ein, nicht bloß ein Austausch bischöflicher oder presbyterianischer Prinzipien gegen quäkerische, sondern er wurde bis in den Grund seiner sittlich religiösen Natur ein neuer Mensch. An ihm machte das Quäkertum zweifellos die beste Erwerbung des ganzen Jarhunderts: ein universalistisches Element, ein Zug zur allgemeinen Humanität und zur philosophischen Abstraktion zeichnete ihn vor Fox und den ersten Quäkern, in denen die intellektuellen Elemente den positiv religiösen unterlegen waren, aus. Die Religion dieses Mannes, der nach Ranke (Engl. Gesch. VI, 100) im vollen Besitze der Bildung seines Jarhunderts war, reichte über den Begriff seiner Sekte hinaus. Er stellte in seinem Leben die Verbindung der ernsten Religiosität mit der guten Sitte der Welt, „die sich nicht widersprächen", dar; war bei allem Ernst liebenswürdig im Umgang, witzig und anmutig im Gespräch und immer vom besten Ton (Ranke, ebenda).

Die nächste Folge seines Anschlusses an die Sekte war, dass er in ihre Verfolgungen verwickelt und ins Gefängnis zu Cork geworfen wurde, weil er „sich an einem Soldaten vergriffen". Eine freimütige Eingabe an den Earl von Orrery befreite ihn aber rasch und ermöglichte seine Reise in die Londoner Heimat. Sein Vater empfing ihn kalt. „Du magst dutzen, wen du willst", sagte der Admiral gleich nach der ersten Begrüßung, „ich will dich deinen Weg gehen lassen, wenn du den König, den Herzog von York und mich nicht damit belästigst". Mit derselben Restriktion suchte der Vater die Hutfrage zu erledigen, aber der Son meinte dem Vater nicht zu Willen sein zu dürfen. So kam es zur Trennung. Erst kurz vor seinem Tode, den 16. Sept. 1670, hat sich der Vater unter anerkennenden Worten über den in Verfolgung bewärten Heldenmut des Sones mit William versönt, ihn zum alleinigen Erben seiner Hinterlassenschaft (1500 £ Jaresrente und 16,000 £ Vermögen) und einer von der Regierung anerkannten Forderung an den Fiskus eingesetzt und ihn sterbend dem Herzog von York empfohlen.

Infolge einer von P. verfassten Streitschrift The Sandy Foundation Shaken kam er ins Gefängnis von Newgate, in dessen Muße er eine seiner volkstümlichsten Schriften No Cross No Crown schrieb. Erst nach 6 Monaten wurde er von Lord Arlington befreit, aber schon 1670 erfolgte, weil er an einer verbotenen Quäkerversammlung teilgenommen, eine neue Verhaftung; doch wiesen seine Richter diesmal die Anklage zurück. Litterarische Arbeiten sowie Rundreisen in England und Irland, beides zur Stärkung der Freunde, füllen die nächsten Jare aus.

Von größerer Bedeutung, namentlich für die Beziehungen des Quäkertums zu den spiritualistischen Richtungen des reformirten Kontinents wurde die Reise, die er 1677 mit Fox und Barclay unternahm (vgl. oben S. 432). Sie fürte ihn zuerst nach Amsterdam, von da nach Herford zur geistvollen und frommen Äbtissin Elisabeth, die Coccejus und Carthesius, Leibnitz und Labadie zu ihren Freunden zälte; von ihr nach Kassel, nach Frankfurt a/M., wo er mit den pietistischen Kreisen Speners, nicht mit diesem selbst bekannt wurde, endlich nach den Generalstaten, wo die Hoffnung, die Labadisten und Baptisten in die Bewegung hereinzuziehen, fehlschlug (vgl. Genaueres über die Reise bei Stoughton 125 ff.).

Die Mission auf dem europäischen Kontinent war erfolglos geblieben; in der neuen nicht in der alten Welt winkten dem Quäkertum die Sterne der Zu-

kunft. Schon 1676 hatte P. in Amerika einige kleinere Landstriche erworben (vgl. Bancroft II, 361); durch einen Freibrief (4. März 1681) belonte Karl II. ihn zur Entschädigung für die oben erwänte Forderung seines Vaters an den Statsfiskus mit dem Lande westlich vom Delaware innerhalb von 5 Länge- und zwischen 3 Breitegraden (40—43). P., dem zu Ehren der Landstrich Pennsylvanien genannt wurde, erhielt hier volle und unumschränkte Regierungsgewalt, und der Reiz, diese Gewalt zum Besten seiner Mitmenschen nutzbar zu machen, erweiterte seinen quäkerischen Gesichtskreis insofern, als er Pennsylvanien nicht nur für den Rettungs- und Freihafen seiner bedrängten Glaubensbrüder in Europa ansah, sondern auch die praktische Ausgestaltung seiner nationalökonomischen und politisch-religiösen Grundgedanken in einem wolorganisirten Freistate, der andern ein Muster sei, anstrebte. Am 5. Sept. 1682 schiffte er sich in Deal nach Amerika ein, um in Pennsylvanien sein „heiliges Experiment“ zu versuchen. Die vorhandene kleine Zal von schwedischen und holländischen Kolonisten vermehrte sich rasch durch Zuwanderer aus den verschiedensten Teilen der alten Welt. Sie fanden allgemeine Duldung, Gewissensfreiheit und eine auf breiter demokratischer Grundlage basirte Statsverfassung, Grundsätze, deren kräftigste Betätigung P. vor Allem in seiner Haltung den im State ansässigen Indianern gegenüber zeigte. Wie kein anderer Europäer, sagt Ranke, VI, 101 von ihm, genoss er das Vertrauen der Söne der Wildnis, er wurde der Heros ihrer Traditionen.

Schon nach 2 Jaren, als unter seiner persönlichen Leitung das junge Statswesen eben zu erstarken begann, riefen neue Verfolgungen der Freunde, die Krankheit seiner Frau, Verleumdungen, die über sein Quäkertum in England verbreitet wurden, endlich die Verwirrungen, welche die Thronbesteigung Jakobs II. im Gefolge hatte, ihn nach London zurück (12. August 1684). Hier gewann er sofort bei Hofe eine einflussreiche Stellung, wurde den Seinen eine wirkungsvolle Hilfe, dem Könige ein treuer, freimütiger und selbstloser Berater. So weit ging das Vertrauen Jakobs zu ihm, dass er P. einen vertraulichen Auftrag an Wilhelm von Oranien nach dem Haag erteilte. Die Mission war indessen, so weit das königliche Interesse in Frage kam, one besondere Erfolge, wärend P. selbst auf der Reise häufig Gelegenheit geboten war, die Blicke der einflussreichen Persönlichkeiten, mit denen er zusammentraf, auf das neue Gemeinwesen, das jenseits des Ocean zu blühen begann, zu lenken.

Über das Verhältnis, in welchem Penn zu dem katholisch gesinnten Könige stand, sind schon von den Zeitgenossen bis in die neueste Zeit hinein zalreiche, einander vielfach widersprechende und von den verschiedensten Seiten vertretene Ansichten laut geworden. Sie sind im wesentlichen formulirt worden von dem mehr eleganten und schlagfertigen als unparteiischen und gewissenhaften Macaulay. Als P. infolge der Vergünstigungen, die Jakob II. aus Hinneigung zu den Katholiken den Quäkern einräumte, dem Könige seine Dankbarkeit für die Entlassung von 1300 gefangenen Quäkern durch entschiedenes Eintreten für die Freiheit aller Konfessionen, also auch der Katholiken, zu bezeugen suchte, wurden Stimmen laut, die ihn der Hinneigung zum Katholizismus *), der Teilnahme an royalistischen Intriguen und nach Jakobs Falle der geheimen Verbindungen mit dem vertriebenen Könige, die auf dessen Widereinsetzung hinausliefen, ziehen. Macaulay insonderheit beschuldigt ihn der Teilnahme an schmutzigen Geldgeschäften, die mit der Verurteilung der Taunton Maids in Verbindung standen, und beruft sich, sofern sein politischer Charakter in Frage kam, auf einen vom vertriebenen König an P. gerichteten und bei diesem aufgefundenen Brief, in dem der König sich auf die Gesinnung P.'s gegen ihn beruft und ihn zu politischen Diensten in seinem Interesse auffordert. — Was das erste anbetrifft, so ist schon von anderer Seite darauf hingewiesen worden, dass hier eine Namensverwechslung mit einem gewissen George Penne, einem sogenannten „pardon broker“, vorliegt. Übrigens ist aus dem Briefe Sunderlands an „Mr. Pen“ (13. Febr. 1685), auf welchen

*) Interessant in dieser Beziehung ist sein Verhältnis zu der Magdalen-College-Angelegenheit, vgl. Stoughton, Will. Penn. 235 ff.

Macaulay seine Beschuldigungen (that the Maids of Honour requested our William Penn to act for them and that he accepted the commission) begründet, auf eine Schuld, d. h. Annahme des Auftrags der Hofdamen in keiner Weise geschlossen werden darf *). — Was das Schreiben des Königs an P. betrifft, so wurde P. in Verfolgung dieses „Hochverrats" vor eine Kgl. Kommission gestellt und ihm die Frage vorgelegt, warum Jakob an ihn geschrieben habe. „Kann ich dem Könige verbieten, das zu tun?" antwortete P. Was ist mit dem Worte „Dankbarkeit" gemeint? „Das weiß ich nicht, aber ich vermute, der König meint, ich solle seine Widereinsetzung versuchen. Ich liebte den König, und er liebte mich in seinem Glücke, obgleich ich ihm in dem, was den Stat betraf, nicht zustimmte. Den Verdacht kann ich nicht beseitigen, aber ich leugne die Schuld". Damit war der König, der die Untersuchung hatte anstellen lassen, zufriedengestellt, und P. wurde entlassen. — Neue Schläge trafen ihn Ende 1690 und Anfang 1691 durch den Tod Rob. Barclays, dem er sehr nahe gestanden, und Foxens. Am 14. März 1692 wurde er auf den bloßen Verdacht hochverräterischer Umtriebe hin durch einen Akt königlicher Willkür seines Eigentumsrechtes auf Pennsylvanien verlustig erklärt und dadurch äußerlich vollständig ruinirt. Im folgenden Jare erhoben seine Feinde die neue Beschuldigung, daſs er sich mit andern gegen Wilhelm III. verschworen habe und Jakob zurückzufüren versuche; er habe insbesondere, bemerkt Macaulay, in einem Briefe Jakob aufgefordert, mit 30,000 Mann in Irland einzufallen, da die Gelegenheit zur Restitution jetzt so günstig wie nie zuvor sei. — Infolge davon wurde er am 30. Nov. 1693 von neuem vorgefordert. Er selbst verlangte seine Aburteilung nicht vor dem Statssekretär privatim, sondern vor dem unter Vorsitz des Königs versammelten Geheimen Statsrate und wurde auch diesmal bedingungslos freigesprochen. Außerdem hat schon Paget (Inquiry etc.) darauf aufmerksam gemacht, daſs dieser Bericht, die 30,000 Mann betr., auf dem Zeugnis eines jakobitischen Spions, des Kapitän Williamson, beruhe, „nach dessen Aussage 10 andere Männer dasselbe gesagt, und namentlich jene Zal angegeben hätten, wodurch das Zeugnis alle Glaubwürdigkeit verliere"; ist es doch von vornherein ganz unwarscheinlich, daſs P., der Quäker, zu einer militärischen Expedition habe auffordern können. — Sofort nach der Freisprechung musste P. an das Krankenbett seines geliebten Weibes eilen, das ihm am 23. Febr. 1694 entrissen wurde. Zwei Jare später folgte ihr Springett, sein hoffnungsvoller, erster Son, an den Folgen einer hochgradigen Schwindsucht in ein frühes Grab. — Dazu kam, daſs durch die fortgesetzten Untersuchungen gegen ihren Fürer nicht wenige Kreise der Quäker, namentlich im streng puritanischen Schottland, ihm entfremdet wurden. Erst als durch eigene Initiative des Königs am 20. August 1694 das Eigentumsrecht an Pennsylvanien seinem rechtmäßigen Besitzer, gegen den ein weiterer Verdacht nicht vorlag, durch ein königl. Mandat zurückgegeben war, P. auch zu einer zweiten Ehe mit Hanna Callowhill geschritten war, begannen die trüben Wolken, die seinen Lebensabend umzogen hatten, in etwas zu weichen.

Er war unausgesetzt litterarisch tätig, besuchte Irland und fur endlich, um die Kolonistenangelegenheiten persönlich zu ordnen, in Begleitung seiner Frau, seiner Tochter Laetitia und seines hochbegabten, energischen Sekretärs, James Logan, zum zweitenmale nach Amerika; am 30. November 1699 landete er am Delaware. Aber er fand ein anderes Land und andere Quäker. Schon der Willkomm zeigte, daſs ein neuer Geist aufgekommen: in Chester salutirte man den Gouverneur mit zwei Kanonenschüssen, deren einer einem jungen Mann den Arm zerschmetterte. Sonst überall im Lande Unzufriedenheit, die friedsamen Quäker unter einander in Parteien gespalten, im Hader mit den fremden Kolonisten, die Ansiedler argwönisch gegen ihren Herrn und jedem, auch dem berechtigten Anspruche gegenüber, störrisch; dazu forderte das gelbe Fieber täglich seine Opfer. — In Philadelphia begannen die Gegensätze gleich am ersten Tage sich fülbar zu machen: Oberst Quary, der Fürer der unzufriedenen Partei, zeigte bei der An-

*) Vgl. den Brief bei Stoughton, W. P. 217—218; zur Sache Ranke VI, 99.

kunft, daſs die Begrüßung nicht mehr dem Vater, nicht dem Woltäter der Koloniſten gelte, ſondern dem vielverdächtigten Freunde Jakobs II. Zum vollen Ausbruch kam ſchließlich der Konflikt, als P. die Aufhebung der Sklaverei in ſeinem State mit allen Mitteln durchzuſetzen ſuchte; erſt fand er Schwierigkeiten, dann offenen Widerſtand. In Germantown, das von Franz Daniel Paſtorius, einem deutſchen Quäker, gegründet war, hatten die Freunde ſchon 1688 in einem Meeting die Aufhebung der Sklaverei als chriſtlichen Grundſätzen entſprechend gefordert. Ein Gemeindebeſchluſs der Freunde zu Philadelphia 1696 verbot den Kauf, Verkauf und das Halten von Sklaven. Dieſen Gedanken verfolgte Penn weiter, weniger im Sinne der Emanzipation, als in der Weiſe, daſs er einerſeits durch geſetzgeberiſche Akte, andererſeits durch einſchlägige Beſtimmungen in der Gemeindeordnung die Behandlung der Sklaven in einem chriſtlichen Sinne zu regeln ſuchte: ſie ſollten religiöſen Unterricht, freie Stunden zum Gottesdienſt haben, Heirat ſollte ihnen erlaubt, Vielweiberei (und Ehebruch) ſtreng unterſagt ſein, Belonungen für gutes Betragen ausgeſetzt, endlich die Strafbeſtimmungen für widerſpenſtige Sklaven geregelt werden. Im Januar und Juni 1700 trat er mit dieſen Vorſchlägen hervor, fand aber entſchiedenen Widerſtand bei den Koloniſten, die der Mehrzal nach der Geſellſchaft nicht angehörten, und auch auf quäkeriſcher Seite ließ das Vorurteil gegen die Raſſe es nicht zu unbedingter Annahme der Vorſchläge kommen. Neue Zerwürfniſſe folgten; die ſchwediſchen und holländiſchen Anſiedler waren mit den engliſchen in Zwiſt, die Territorialiſten und Provinzialiſten ſtrebten eine Scheidung der Gemeinde an und kämpften um das gleiche Walrecht für die Repräſentation des Landes; der Verteilungsmodus der Landeseinkünfte fürte zu neuem Zwiſt, und P.'s freundlicher Verkehr mit den Indianern begegnete nicht der Teilnahme ſeiner ländergierigen Koloniſten. Und als ſchließlich vom Mutterland durch einen königlichen Brief die Aufforderung kam, daſs die Quäker Penſylvaniens ſich mit anderen Anſiedlern vereinigen ſollten, zu gemeinſamer Abwehr auf der Grenze von New-York ein Fort zu bauen, und ſo eine Durchbrechung des quäkeriſchen Grundprinzips angeſtrebt wurde, entſchloſs ſich P. zur Ordnung der Angelegenheit noch einmal nach England zu gehen. — Aber auch hier ſchlugen ſeine Unternehmungen fehl, obgleich die Königin Anna, die zwei Monate nach ſeiner Ankunft den engliſchen Thron beſtieg, ihm perſönlich wolgeſinnt war. Zunächſt kamen aus Amerika neue betrübende Poſten; die Anſiedler ſtanden im Widerſtand gegen den neu eingeſetzten Gouverneur; Penns Sekretär, Logan, war verhaftet worden; ein neuer Gouverneur Evan machte ſich von Woche zu Woche verhaſster unter den Freunden, gewann aber Einfluſs auf Penns Son, William, den er durch leichtfertige Geſellſchaft verdarb und den quäkeriſchen Grundſätzen in jeder Beziehung untreu machte. Maskeraden, Tänze, nächtliche Vergnügungen auf der Straße, an denen ſich junge Mädchen beteiligten, ſtörten die Nachtruhe der guten Stadt Philadelphia, und der Son und Erbe William Penns war das Haupt der Orgien. In England ſetzte der junge Mann dies Treiben fort, ſuchte eine Parlamentswal durch Beſtechung zu erlangen und verfiel in tiefe Schulden.

Endlich brach ein dritter Sturm den Lebensbaum des alten Mannes, der nach dem Scheitern ſeiner Lebenspläne und Hoffnungen ſich nur mühſam aufrecht erhielt. P. hatte von ſeinem Oberverwalter Philipp Ford, one ſeinen Freunden davon zu ſagen, eine Summe von 2800 £ geborgt und als Sicherheit ſeinen Grundbeſitz in Pennſylvanien ſchriftlich verpfändet. Nachdem er die Summe abbezalt, hatte er es vernachläſſigt, den Pfandſchein zu vernichten. Mit dieſem traten ein Son und die Witwe des verſtorbenen Ford P. entgegen, indem ſie eine Kapital- und Zinsforderung von 14,000 £ erhoben und ſchließlich ſelbſt an die Königin Anna um die Einſetzung in das Eigentumsrecht des States Pennſylvanien zu petitioniren wagten. Auf andere Bedrängniſſe, die ihn in ſeiner eigenen Familie trafen *), kann ich des Näheren nicht eingehen. Infolge des

*) Sein eigener Schwiegerſon W. Aubray, Laetitias Gatte, erpreſste mit ſchonungsloſer Härte die Summen zurück, die er ſeinem Schwiegervater geborgt hatte, vgl. Stoughton 335 ff.

Fordschen Handels wurde P. schließlich neun Monate in das Gefängnis von Old Bailey gebracht, wo er den Grund zu der Krankheit legte, der er später erlag.

Im Jare 1712 traf ihn ein Schlaganfall, der ihm sein Gedächtnis nahm, und nach einem sechsjärigen Siechtum starb er am 29. Juli 1718; er wurde in Jordans, Buckinghamshire, neben seiner Frau und seinem Son Springett begraben. Dass die Regierung von Pennsylvanien als die erste Provinz auf dem amerikanischen Kontinent die Einfürung der Negersklaven verbot, das war der letzte Lichtstral, der in seinen freudlosen, von schweren persönlichen und gemeindlichen Sorgen getrübten Lebensabend fiel. — Aber die Verwirklichung seines Lebensideals, die Darstellung der auf echter Religiosität beruhenden politischen Freiheit im modernen State, war ihm troß der schweren Enttäuschungen und Kämpfe seiner letzten Lebensjare im wesentlichen gelungen; in der Begründung dieser religiös-politischen Freiheit „hat das Quäkertum seine letzte und größte Tat getan und seinen weltgeschichtlichen Beruf bewärt“. Denn mit der Gründung Pennsylvaniens ist seine innere und äußere Entwicklung zum Abschluss gekommen.

Das 18. und 19. Jarhundert. — Das beginnende 18. Jarh. fand die Gemeinde, nachdem die Revolution von 1688 die Kampfgesetze beseitigt und die Toleranzakte Wilhelms 1689 ihnen die Freiheit zur Ausübung ihrer religiösen und statsbürgerlichen Rechte gebracht, im blühenden Zustande. Die Weigerung, Kriegsdienste zu tun, auch im Falle eines meuchelmörderischen Anfalles auf Wilhelm, schadete ihnen, nachdem sie ihren prinzipiellen Widerspruch in einem Schreiben an den König begründet, nicht. Der Eid wurde ihnen im Jare 1695 erlassen, und nur ihr Widerstand gegen den Zehnten brachte ihnen immer wider Belästigungen, gegen welche sie das 18. Jarhundert hindurch ihre vergeblichen Proteste einreichten. Die Freiheit, die sie ebensosehr ihrem treuen Ausharren in einem langen Kampfe als der günstigen Wendung, welche die politische Geschichte Englands genommen, verdankten, machte ihre Kräfte frei für die neuen Aufgaben, welche das neue Jarhundert ihnen brachte. Im übrigen Europa hatten die Freunde nur im Verborgenen die Kräfte des quäkerischen Geistes entfalten können; die Gemeindebildungen, zu denen sie es gebracht, waren von keinem Bestand. Dagegen war in England ihre Zal zwischen der Toleranzakte und dem Todesjare Wilhelms ungeheuer gewachsen. „Sie schwärmen über drei Nationen und füllen unsere auswärtigen Kolonieen“ *); „eine weitverbreitete Krankheit, die um so gefärlicher ist, als sie so viele wolmeinende und fromme Leute ergreift“. — Aber seit den zwanziger Jaren beginnen sie wider abzunehmen. Wie hoch sich ihre Mitgliederzal damals belaufen, ist schwer anzugeben. Leslie, ihr Gegner, nennt 100,000; gleichzeitige Memoiren 50,000 **). Rowntree verdanken wir auch die statistischen Angaben über die Geburten, Eheschließungen und Begräbnisse; er verzeichnet an Geburten 1653—59: 3104; 1660—69: 7262; 1670—79: 9753; 1680—89: 9211; 1790—99: 6713; 1830—39: 4577; an Sterbefällen: 1653—59: 709; 1660—69: 6599; 1670—79: 1042; 1680—88: 11,245; 1790—99: 7344; 1830—39: 6644; an Ehen: 1653—59: 203; 1660—69: 1800; 1670—79: 2820; 1680—89: 2598; 1790—99: 1026; 1830—39: 847. Seit dem zweiten Drittel des 18. Jarh. ist das Quäkertum im entschiedenen Niedergang. Nachdem es von 1727—53 eine Periode des raschesten Verfalls durchgemacht, sind die 60,000 englischen Freunde vom Jare 1700 jetzt auf 17,000 heruntergegangen. Diesen Verfall hat „weder eine Lehre, die seit 100 Jaren nicht reiner gedacht werden kann“, noch der allerregste christliche Liebeseifer und Ernst, weder die opferfreudigste Hingabe an Gemeinde- und kirchliche Zwecke, noch eine durchaus demokratische Verfassung aufhalten können ***). Barclay sucht die Bedingungen des Rückschrittes, an denen die Gesellschaft der Freunde scheitern musste, in der rücksichtslosen Anwendung der statlichen Ehegesetze, in der Unfähigkeit der Quä-

*) Leslie, The Snake in the Grass, London 1696, IV, 21.

**) Dalrymple, Memoirs, Appendix, I, 2, p. 39; Rowntree, Quakerism Past & Present, 70.

***) Rob. Barclay, Inner Life etc. 222.

kerschulen, Propaganda zu machen und namentlich in den dilettantenhaften Versuchen der einst so erfolgreichen Laienpredigt. — Im J. 1881 war nach dem Jaresbericht der Generalversammlung (Juni 1882) ihre Zal auf 15,113 Mitglieder in England und Schottland (213 mehr als im Vorjare) zurückgegangen; an auswärtigen, an die Generalversammlung ressortirenden Mitgliedern wurden 432, ferner 306 Versammlungshäuser und 5084 Personen genannt, „welche, one Mitglieder zu sein, an den Meetings teilnahmen".

Dass dem Quäkertume alle Voraussetzungen zu einer lehrhaften Durchbildung seines Glaubensgehaltes fehlten, bedingte die seit dem 18. Jarhundert eintretende Entwicklung seiner humanitären Bestrebungen. — Schon Penns religiös-politische Tätigkeit, sein Verhältnis zu den Indianern Nordamerikas und zu den Sklaven Pennsylvaniens legte die Keime, deren Früchte das folgende Jarhundert schauen sollte. Die Idee der Aufhebung der Sklaverei lässt sich, wenn auch nicht in der nachher von Wilberforce vertretenen Klarheit, bis in die ersten Jare der Gründung Pennsylvaniens verfolgen. „Freiheit ist allgemeines Menschenrecht", hatte schon G. Fox den Ansiedlern in Amerika 1656 zugerufen und seine Freunde ermahnt, nicht nur ihre Neger zu erziehen in der Furcht Gottes, sondern auch dahin zu wirken, dass die Herren und Aufseher sie nicht grausam als Sklaven, sondern als Brüder behandelten, und dass ihnen nach einer Reihe von Jaren die Freiheit geschenkt werde (Observ. of chr. doctr. 67). Diesen Gedanken Foxens hat P. in Pennsylvanien in dem letzten Drittel des Jarhunderts weiter verfolgt. Im Jare 1718 nahm ihn W. Burling auf und brachte ihn in einer Flugschrift zum erstenmal vor die Öffentlichkeit; seit 1727 wurde die Emancipationsfrage zur Sache des gesamten Quäkertums gemacht, indem die järlichen Generalversammlungen regelmäßig gegen die Sklaverei protestirten. 1731 hatte Anton Benezet, ein französischer Quäker, in Philadelphia die erste Schule für die Indianer, an der er selbst persönlichen Anteil nahm, gegründet, und in den vierziger Jaren erhob Benj. Lay seine Stimme aufs neue gegen die grausame Bedrückung der Schwarzen. Schon 1758, 14 Jare bevor John Woolman nach England ging, um das Interesse der englischen Freunde an der Emancipation zu gewinnen, hatten die Quäker die Beibehaltung der Sklaverei von seiten ihrer Religionsgenossen mit dem Ausschluss aus der Gesellschaft bedroht und auf diesem Wege die tatsächliche Aufhebung in den nördlichen Staten Amerikas gegen Ende des Jarhunderts durchgefürt. Erst Wilberforce, der 20 Jare lang unausgesetzt, z. T. in Gemeinschaft mit dem Quäker Will. Allen und dem Apologeten Clarkson, für das große Ziel gewirkt hatte, sah 1807 die Aufgabe seines Lebens erfüllt; aber er fürte doch nur eine Forderung zum Abschluss, welche 150 Jare früher von den Quäkern als ein großes weltgeschichtliches Ziel christlicher Liebe erkannt worden war.

In gleicher Weise wandten sie ihre Kräfte den anderen Werken der inneren Mission, den Armen, Kranken und Gefangenen zu; was Elisabeth Fry, die edelste und hervorragendste Erscheinung des Quäkertums in unserem Jarhundert, für die Milderung des Looses der Gefangenen getan, ist zum teil noch im Gedächtnis der Mitlebenden. Ihre Lebensarbeit, welche, nach einem schönen Wort Karl Hases „die Buße und den Trost des Evangeliums in 1000 Kerker" gebracht hat, ist die Ausgestaltung der Grundidee des praktischen Quäkertums. — Andererseits wandten sie sich der Ordnung ihrer inneren Angelegenheiten zu: im J. 1737 wurde ein Armengesetz angenommen, durch welches der Unterhalt der bedürftigen Mitglieder auf die Gesellschaft übertragen wurde; in den vierziger Jaren erschienen neue Bestimmungen, welche die Angelegenheit des häuslichen und täglichen Lebens bis in die unbedeutendsten Einzelheiten ordneten; so erst kam die Idee auch des festen äußerlichen Zusammenschlusses ihrer Gemeinschaft am klarsten für die Außenwelt zum Ausdruck. — Aber der in diesem Jarhundert zur Geltung gekommene Grundsatz der erblichen Mitgliedschaft (birthright membertup), die in nuce auf Fox und Barclay*) zurückging, machte sie den Grundsätzen

*) „Wir werden Christen durch Geburt und Erziehung, nicht durch Bekehrung und Erneuerung des Geistes", Barclay, Inner Life, 361.

des älteren Quäkertums untreu und erhielt ihrer enggeschlossenen Gemeinschaft eine Anzal Personen, denen jene religiöse Überzeugungen allmählich abhanden kamen, welche die Kraft und das Leben des Quäkertums in seiner ersten Periode gewesen waren. Darin liegt es begründet, daſs die Gesellschaft nach und nach die Schranken löste, welche sie von den Statskirchlichen und den Sekten trennte; die Grundsätze wurden laxer, und es tritt ein Zug nach äußerer Konformität mit der nichtquäkerischen Gesellschaft unter ihnen hervor. Allmählich schwand die Tracht, die sie auszeichnet; in Amerika nahmen die Fightings, von dem nationalen Gedanken ergriffen, persönlich an den Befreiungskämpfen Teil (Green, Mallock, Mifflin u. a.), und die Wet-Quakers, die zugleich aus politischen Motiven von den strengeren Lebensformen der Gesellschaft abwichen, wurden zwar von den orthodoxen Dry-Quakers von den Gemeindeversammlungen ausgeschlossen, behielten aber doch ihre Mitgliedschaft und den Zutritt zum Gottesdienst *).

Als endlich in der zweiten Hälfte des Jarhunderts der Methodismus die in Erstarrung geratene Statskirche mit neuem Leben zu erfüllen suchte und damit eine Aufgabe übernahm, welche die unter den erschlaffenden Einflüssen eines langen Friedens immer kraftloser werdende Gesellschaft der Freunde zu erfüllen nicht im Stande war, sicherte die Gemeinsamkeit der Bestrebungen dem jungen Methodismus nicht nur die Sympathieen der Quäker, sondern es traten auch eine Anzal Freunde geradezu mit Wesley und seinen Genossen in Verbindung, one daſs es schließlich zu einer (anfangs nicht unmöglich scheinenden) Vereinigung der beiden Gemeinschaften gekommen wäre.

Ebenso machte der Deismus mit seinen verflachenden Tendenzen in den Reihen der Freunde seine Eroberungen. Als Penn durch sein Eintreten für die Katholiken unter Jakob II. in den Verdacht kam, Katholik und Jesuit zu sein, und selbst Tillotson diesen Verdacht gegen ihn aussprach, antwortete P. in einem Briefe, der die ganze Liebenswürdigkeit und Freiheit seines Geistes atmet, er sei Katholik, aber kein römischer; zwei Prinzipien verabscheue er auf dem Gebiete der Religion, das eine sei der auf Unfreiheit des Geistes beruhende Gehorsam gegen die Autorität und die Unterdrückung Andersdenkender. Nicht der römische Katholizismus sei der Feind des Quäkertums, sondern der Deismus. Denn, so meinte er, „die quäkerischen Grundsätze über das Innere Licht könnten sehr leicht zu einer Beseitigung des positiven Offenbarungsglaubens und der Bibel füren". Im 19. Jarh. sind in der Tat die Konsequenzen dieses Gedankens gezogen worden.

Und damit kommen wir schließlich auf diejenigen Bewegungen im Quäkertume, durch welche seine religionsgeschichtliche Entwicklung in diesem Jarhundert sich von derjenigen der beiden voraufgehenden unterscheidet: die Periode der Lehrstreitigkeiten. — Thomas Forster, welcher in der Trinitätsfrage auf die ursprüngliche Lehre der Freunde zurückgegangen sein wollte, wurde aus der Gesellschaft ausgestoßen, weil seine Richter „gewichtige Gründe zu haben glaubten dafür, daſs er sich mit den Ansichten der Gesellschaft nicht in Übereinstimmung befinde" und „weil er, über gewisse Lehrfragen zur Verantwortung gezogen, sich zu antworten geweigert habe".

An einem anderen Punkte setzte Hannah Barnard, eine begabte und beredte amerikanische Quäkerin, welche als Predigerin mit Erfolg in den Gemeinden des Westens tätig gewesen war, ein. Indem diese Frau, welche auch in den Gemeinden ihrer neuen Heimat, England, bald zu Ansehen und Einfluſs gelangte, die in dem subjektiven Prinzip des Quäkertums liegenden Konsequenzen zog, kam sie, von dem Innern Lichte, d. h. ihrer eigenen Vernunft geleitet, zu einer flach deistischen Auffassung alles Übernatürlichen in der h. Schrift, verwarf die Kanonizität des Pentateuch (aus religiösen, nicht aus kritischen Gründen), die Wunder, insbesondere die übernatürliche Empfängnis Christi, wurde aber von ihren englischen Freunden zuerst desavouirt, dann ganz ausgeschlossen und kehrte

*) Vgl. hierzu auch das Verhältnis der einfluſsreichen Quäkerfamilie Guerney in Earlham bei Norwich, Stoughton, Rel. in Engl. etc. II, 320.

nach Amerika zurück, wo sich eine in bescheidenen Grenzen sich haltende Gemeindebildung vollzog.

Die am tiefsten gehende Bewegung auf diesem Gebiete rief im Jare 1822 Elias Hicks in Long Island hervor. Vom Standpunkte des nackten Deismus aus suchte er, den ursprünglichen Zug des Quäkertums vom Inneren Lichte gleichfalls in seine Konsequenzen treibend, den Glauben von der Autorität der Schrift zu lösen und schritt in seinen Predigten und Flugschriften zur vollständigen Verwerfung aller Dogmen, welche „Christum über die Linie der übrigen Menschen stellten". Zwar schritten die Synoden von Philadelphia und London vom Jare 1829 durch ein Generalausschreiben, in dem die Schriftautorität entschieden betont wurde, zur Exkommunikation von Hicks und seinen Genossen, welche als „Abtrünnige und Ketzer" bezeichnet wurden, aber sie konnten eine Sektenbildung innerhalb der Gesellschaft nicht verhindern, die nicht one Erfolge geblieben ist. Von den 160,000 Quäkern Nordamerikas sollen, namentlich in Pennsylvanien und New-Jersey, 10,000 Hicksiten sein. In England fanden sie keinen Boden. — Aber insofern wirkte das Auftreten und der Widerspruch von Hicks klärend auf die Gesellschaft, als sie die Jaresversammlungen wenigstens der bedeutenderen Gemeinden zwang, zu den grundlegenden Lehren des Christentums, namentlich über das Verhältnis des Inneren Lichtes zur h. Schrift, Stellung zu nehmen. Dieser Nötigung verdanken wir die Erklärungen und Ermanungen der Generalversammlung von Indiana 1828, welche sich zu den Lehren des Evangeliums aufs bestimmteste bekannte, indem sie, „die Erleuchtung durch den h. Geist auf das Verständnis der h. Schrift und auf das Werk der Heiligung beschränkte", wärend noch Hannah Barnard ihr Inneres Licht mehr material gefaſst und einfach alles verworfen hatte, was jenem widersprach.

Im weiteren Gegensatz zu dem nackten Rationalismus der Hicksiten traten in Manchester 1837 die Evangelischen Freunde (Evangelical Friends) zu einer Gemeinschaft zusammen, welche geradezu die Offenbarung Gottes in der h. Schrift über das Innere Licht stellten und dieses an jener korrigirten.

II. Lehre. Aus dem Voraufgehenden ist ersichtlich, daſs die subjektivistische Grundidee, von der das Quäkertum ausgeht, der Ausbildung eines Systems hinderlich ist. So existirt in der Tat kein von der ganzen Gemeinschaft als bindende Norm angenommenes Bekenntnis*), und insofern hat die Darstellung ihres Lehrbegriffes gewisse Schwierigkeiten. Die zalreichen Privatschriften, welche wir den litterarisch fruchtbaren Jaren 1660 und 1661 verdanken, streben prinzipiell eine Darstellung der Lehre nicht an, aber sie orientiren doch über die Hauptdoktrinen. Öffentliche Geltung ist ihnen niemals beigelegt worden; weil den Quäkern ihr Prinzip ein äußeres Bekenntnis verbietet, besitzen sie keins.

Außer Barclays Apologie kommen hier in Frage Foxens Briefe, die Extracts from approv. docum. of the Friends, London 1842; Evans, Expos. of the Faith of the Qu., Philad. 1829; Guerney, Observ. on the disting. views of the Friends, 7th ed. London 1834; Tracts illustr. the Hist., Doctr. & Disc. of the Friends, London 1848. Es bleibt deshalb nichts anderes übrig als uns an die Darstellungen eines oder mehrerer dieser Privatschriften zu halten.

Schon Fox hatte den Ansiedlern in Barbadoes die Grundlinien seiner neuen

---

*) Das einzige in dieser Beziehung in Frage kommende Credo ist nur von relativem Werte, sofern es die Verdächtigungen der Zeitgenossen auf socinianische, unitarische und antibiblische Grundsätze unter den Quäkern zurückweist. Diese „Earliest Form or Confession of Faith" ist in einer Deklaration, welche die Quäker auf die Toleranzakte Wilhelms III. abgaben, enthalten und lautet: „Ich bekenne den Glauben an Gott den Vater und Jesum Christum, seinen ewigen Son, waren Gott, und an den h. Geist — Einen Gott, hochgelobt in Ewigkeit; und ich erkenne die heil. Schrift Alten und Neuen Testamentes als göttlich inspirirt an".

Lehre mitgeteilt *); dann haben George Keith **), Sam. Fisher u. W. Penn ***) in mehr oder minder ausfürlicher Form die quäkerische Überzeugung zur Darstellung gebracht, freilich one auch nur den Versuch einer wissenschaftlichen Durchdringung und Systematisirung zu machen. —

Das Bedeutendste auf diesem Gebiete hat Robert Barclay †), der Theologe unter den Quäkern, geleistet in seiner Catechesis et fidei confessio, quae continet narrationem dogmatum Quakerorum, Rotterd. 1676; zuerst engl. 1673; deutsch Amsterd. 1679; Leipz. 1752, in welcher er die Grundlinien der Lehre zog, und dann in dem großen Werke seines Lebens, Roberti Barclaji, Theologiae vere christianae Apologia ††), — in der er die mangelnde Darstellung des Lehrbegriffes zu liefern versuchte. Barclay ist deshalb für die Lehre die Haupt-, wenn auch nicht die einzige Quelle †††).

Indem er die Rechtfertigung des quäkerischen Glaubens durch das Zurückgehen auf die allgemeine innere Erfarung des Menschen und zugleich durch die hl. Schrift und Tradition (Väter und Reformatoren) versucht, gewinnt er zwar die durch Schleiermacher in so tiefgreifender Weise durchgefürte Begründung der Religion auf die Tatsache des christlichen Bewusstseins, verliert aber sofort „durch den Versuch, 2 sich gegenseitig aufhebende Formen des Christentums", das historische und positive neben dem mystischen Elemente zu vertreten, die gewonnene Grundlage und liefert dadurch eine Selbstkritik seines Systems, sofern er zwar alles auf die Schrift zu begründen, aus ihr abzuleiten und als absolute Warheit zu geben sich abmüht, sie selbst aber an dem Maße der inneren relig. Erfarung des Einzelnen misst; die weitere Folge ist, dass die Schrifterklärung durch die ganze Darstellung hindurch eine geschraubte, sophistische wird, dass im ersten Teile das objektive Urteil der Geschichte und des Commonsense des Engländers oft in sein Gegenteil verkehrt wird, im zweiten Teile aber die ursprüngliche Idee des Quäkertums, wie sie Fox vertrat, eine Schwächung und Trübung erfärt. „Die Schrift", sagt Herzog, „wird dazu verwendet, den quäkerischen Lehrbegriff zu vertreten; alles in derselben nimmt einen quäkerischen Anstrich und Richtung. Die ganze Offenbarung, von den ersten Anfängen derselben an, wird vom Standpunkte der

---

*) Das Nähere über diesen vgl. Jour. I,381 ff. und Weingarten 357 ff.

**) Er war geboren und erzogen zu Aberdeen, ging früh von den Presbyterianern zu den Quäkern über und wurde unter den grausamen Verfolgungen, denen er ausgesetzt war, einer ihrer fruchtbarsten Schriftsteller. 1664 schrieb er A Salutation to the Seed of God arising in Aberdeen, 1668 Immediate Revelation not ceased but remaining a standing-ordinance in the Church of God, 1674 The Woman Preacher of Samaria. Er stand Rob. Barclay, und troß seines wachsenden Fanatismus auch W. Penn nahe, den er nach Deutschland und Amerika begleitete, wurde dort auch Bürger, zerfiel dann aber mit der Sekte, wurde am 20. April 1692 ausgeschlossen und schrieb nun mit der Wut und Erbitterung des Konvertiten gegen sie, versuchte eine eigene Sektenbildung und ging schließlich, als dieses Experiment missglückte, zur englischen Statskirche über, in der er eine reiche Pfarrstelle zu Edburton übernahm. Er starb 1716.

***) Das Nähere über diesen vgl. bei Weingarten 414 ff.

†) Geb. 1648 in Edinburg aus einem alten schottischen Geschlechte, gebildet in Paris und seit seinem 19. Jare Mitglied der Quäker, unter denen er wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit und seines schriftstellerischen Geschickes allgemeines und hohes Ansehen genoß. Er starb frühe, den 3. Okt. 1690.

††) Amstel. 1676. Ist ins Englische, Französische und Deutsche (1684 und 1740) übers. Ihre 15 theses theologiae haben folgenden, für den inneren Zusammenhang des Systems schon durch ihre Reihenfolge charakteristischen Inhalt: I. Vom wahren Grunde der Erkenntnis. II. Von der innerl. u. unmittelb. Offenbarung. III. Von der hl. Schrift. IV. Von dem Zustande des gefallenen Menschen. V. und VI. Von der allgemeinen Erlösung durch Christum und dem übernatürlichen Licht. VII. Von der Rechtfertigung. VIII. Von der Möglichkeit, nicht zu sündigen. IX. Von dem Beharrren in der Gnade Gottes. X. Von den Dienern und den Hirten der Kirche. XI. Vom Gottesdienst. XII. Von der Taufe. XIII. Von der Gemeinschaft an Leib und Blut Christi. XIV. Von der weltlichen Gewalt in Dingen der Religion und des Gewissens. XV. Von Vergnügungen u. s. w.

†††) Für das Folgende vgl. Stäudlin, K.G. Englands, II, 188—196; Weingarten 364 ff.; Möhler, Symb. 499 ff.; auch Herzog, R.E. I. Aufl. s. v.

inneren, unmittelbaren Offenbarung aus aufgefaßt. Es ist ein kühner Versuch, dem Werke Gottes an dem Menschen, ja den Werken der Schöpfung überhaupt das quäkerische Gepräge aufzudrücken."

a) Quelle. Wie sich aus unserer geschichtlichen Betrachtung ergibt, steht an der Spitze des Ganzen, den breitesten Raum einnehmend, die Lehre vom Inneren Lichte, d. h. von dem Ursprunge der Gotteserkenntnis. Dieses Prinzip beherrscht das ganze „System" bis in seine letzten Konsequenzen. Quelle, Form und Norm des Glaubens ist nicht die hl. Schrift, auch nicht die Kirche, sondern das Innere Licht. Nach Adams Fall habe Gott nicht nur einen zukünftigen Helden verheißen, er füre nicht nur die Völker nach seinem Rate und lenke sie nicht nur dadurch, daß er ihnen im Laufe der Jarhunderte weise Männer, Propheten und Gesetzgeber gegeben, sondern es gehe von dem Logos, der in Christo nachher persönlich erschienen, durch alle Zeiten und Völker hindurch ein schöpferisches Lebenszeichen, sodaß also das „geistige Licht", der „unmittelbare Christus", das „Licht Christi, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt", wie die Quäker diesen Textus Quakerorum (Joh. 1, 9) falsch auslegen (Apol. 120), vor- und rückwärts seine Wirkungen ausübt. Dieses innere, geistige Licht, diese „Erfarung des Herzens", die vorhanden sein kann, auch wo der Verstand noch durch vielfachen Irrtum, selbst durch Aberglauben verdunkelt ist, begründet die ware Erkenntnis Gottes. Nur diejenigen können Christen und Gottes Kinder sein, welche nach dem ausdrücklichen Zeugnis Pauli (Röm. 8, 9) Christi Geist haben oder die (Röm. 8, 14) von Gottes Geiste getrieben werden. Dieses „Begeistertsein" ist die notwendige Voraussetzung des Gläubigen; nicht daß dadurch der Mensch zu einer göttlichen Wesenheit werde oder gar Christus selbst, wie ihnen ihre Feinde vorwarfen, sei darunter zu verstehen, aber auch nicht das Gewissen, die Vernunft, das allgemeine religiöse Gefül oder das Gottesbewußtsein, sondern es sei eine Kraft und ein Organ Gottes, wodurch sich im Menschen wie aus einem Samenkorn göttliches Leben entwickle. Die Termini für diesen Hauptbegriff wechseln: Inneres Licht, der innere Christus, Gnade, die innere Offenbarung, der Name Christi, der geistliche Leib Christi, Leib und Blut Christi, das Leben Christi, die Kraft Christi in uns, Gottes Kraft, Leben und Gegenwart in uns, der Geist Gottes, der hl. Geist, alleinige und allgenügsame Quelle des Lebens (Jour. I, 336), u. v. a. Dieses Licht, das weder der hl. Schrift bedürfe, noch auf ihr ruhe, und seine Wirkungen auf die Menschen bezeuge die heil. Schrift deutlich, wie keine andere biblische Lehre. Nicht in der Schrift, die nur ein mittelbares Wort Gottes sei, sei das ewige Leben; erst durch dieses Innere Licht lerne man die Schrift recht verstehen.

Aus dem Vorgehenden ergebe sich (1 Kor. 2, 11; 12—14; Röm. 8, 9; 14, 15; 16; 26; Eph. 6, 18; 2 Kor. 3, 6), 1) daß diese innere göttliche Fürung notwendig sei zum Verständnis göttlicher Dinge und daß 2) dieser Geist, — soweit er nötig sei zur Rettung des Menschen, — der ganzen Menschheit gegeben sei; jeder Mensch besitze ihn in höherem oder geringerem Grade; er habe schon vor der Schöpfung (Gen. 4, 3), unter den Heiden (Röm. 2, 14—15), in der jüdischen Theokratie (Neh. 9, 20; Jes. 63, 10), in jedem Zeitalter der Weltgeschichte gewirkt (Joh. 1, 9; Kol. 1, 23; Tit. 2, 11). Alle diese Offenbarungen Gottes, Worte oder Zeugnisse Gottes an die Seele sind nur Gegenstand des Glaubens (formale objectum fidei), und insofern ist an sich der Glaube der hl. Schriften des Alten und Neuen Testaments derselbe; daß die alttest. Frommen Christum nur im Glauben und Hoffen besaßen, ändert an der Sache nichts; denn „niemand kann Jesum einen Herrn heißen one durch den hl. Geist". Dieser Geist ist deshalb das grundlegende Element im Christentum, und insofern ist das Innere Licht mehr als bloß formales Prinzip bei den Quäkern; one dasselbe sei Glaube, sei Christentum ein leeres Phantom; denn der Geist allein lehre alle Wahrheit, auch die nicht in der heil. Schrift vorhandene, da tatsächlich Christus selbst sage, der Tröster werde in alle Warheit leiten, nicht aber illuminabo intellectum ve-

strum ad intelligendum verba, quae scripta videbitis*). Also ist die Schrift nicht principalis origo omnis veritatis, nicht die primaria norma fidei, ihre Warheit und Autorität hängen nur vom Geiste ab. Dieser Geist in uns wirkt ein inneres Leben im Menschen, den Glauben, der also nur an ein inneres geistiges Gesetz gebunden, aber von jeder äußeren Autorität frei ist. — So werden „Unmittelbarkeit und unbedingte Freiheit des religiösen Lebens“ die beiden Grundlagen des Barclay'schen Systems.

b) Im natürlichen Zusammenhange damit steht die Lehre von der heil. Schrift. Diese stammt aus demselben Geiste Gottes, in dem das Innere Licht seinen Ursprung hat, ist aber nur die tote Kopie, ein äußeres Zeugnis für die, welche Lesefertigkeit besitzen, unklar one nähere Weisung, fähig falscher Auslegung, abhängig von dem Werte der Urschriften und ihrer Kodices, von der Güte der Übersetzungen, von einem unsicheren Kanon und einem umstrittenen Texte, schwierig für das allgemeine Verständnis, — wärend jenes eine lebendige Urschrift, das Zeugnis Gottes in unserem Geiste ist, leuchtend in Klarheit allen, die es suchen, Überzeugung und Heiligkeit unmittelbar lehrend, allen verständlich, harmonisch, vollständig und heilbringend (salutiferum et sufficiens). Es war da, ehe es eine Bibel gab, es kann nicht verloren gehen wie ein Buch: so wird es aus inneren und äußeren Gründen oberste Regel des Glaubens und Lebens, die über die Warheit der heil. Schrift entscheidet und uns anleitet, sie richtig auszulegen. So steht die Schrift in zweiter Linie hinter dem lumen divinum. Die Quelle, aus der die hl. Schrift fließt, steht höher als diese selbst, denn sie ist weder die einzige Quelle, noch die höchste Norm des Glaubens, solummodo declaratio fontis, non ipse fons, one das lumen divinum unverständlich, darum littera scripturae externa, ex se mortua, mera declaratio bonorum, sed non ipsa bona, nec est nec esse potest principalis christianorum regula (Apol. 49). Die von diesem Lichte Erleuchteten haben an sich die Schrift nicht nötig, aber weil sie sie lieben als ein Erzeugnis desselben Geistes, werden sie durch sie gestärkt und können sie gebrauchen als den geeignetsten äußeren Schiedsrichter in Lehrfragen. Nur insofern, als die Tätigkeiten des Geistes der Schrift (motiones) und des Geistes des gläubigen Individuums nicht wider einander sein können, ist alles der hl. Schrift Widersprechende als Häresie zu verwerfen. —

So wird ihm die Bedeutung der Schrift, die Barclay als Norm des Lebens nur insofern gelten läßt, als sie der Offenbarung im Geiste nicht widersprechen wird, im wesentlichen zu einer bloß historischen, sie hat keine ethische, herzerneuernde Kraft, sondern ist Urkunde der Großtaten Gottes, eine Sammlung erfüllter und noch zu erfüllender Weissagungen, wie denn die Apokalypse keineswegs der Abschluss der göttlichen *προφητεία* ist.

c) Vor dieser Bedeutung des Inneren Lichtes treten alle anderen Lehren in den Hintergrund. Wärend Fox über das Verhältnis des lumen zu der natürlichen Anlage des Menschen und über seinen Zusammenhang mit der Person Jesu, des ewigen Wortes, noch nicht reflektirt, macht B. außerordentliche Anstrengung, die Möglichkeit der Person Jesu zu retten; denn, so fragt man sich, was soll der historische Christus, wenn jenes sufficiens et salutiferum lumen auch da wirksam ist, wo man von Christo nichts weiß (Apol. 85; 111)? wenn die „Glieder am Leibe Christi“ auch unter Heiden, Juden und Türken, in Cicero, Plato und Seneca gefunden werden (Apol. 179). Und doch gibt B. die Voraussetzung der Erscheinung Christi zu. Die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften, auch die von der Schöpfung übergeht er, aber in der Anthropologie hält er die Erbsünde, wenn auch mit Verwerfung des Namens, und die Tatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit als durch die innere Erfarung (aber nicht

*) Und doch ist B. eben auf die Schrift als letzte Autorität zurückgegangen; immer wieder gerät er in diesen vitiösen Zirkel, in dessen Zauberbann er seine Vordersätze durch die Nachsätze aufhebt.

durch die Schrift inscripturalis barbarismus) bezeugt, fest. Durch den Sündenfall ist die Menschheit der „Kraft Gottes" beraubt und der Macht Satans verfallen, sodaſs alle Äußerungen, Worte und Taten des Menschen aus den „bösen Samen" herkommen, das göttliche Ebenbild verloren und die Unfähigkeit, das Gute aus eigener Kraft zu tun, eingetreten ist. Die Strafe der Sünde, der Tod, ist in mystischem Sinne als geistlicher zu fassen, so auch das Paradies, welches die geistliche Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott durch Christus bedeutet. Aber die Erbsünde an sich begründet keine Schuld; daſs die Erbsünde imputirt werde, ist eine opinio absurda et crudelis (Ap. 59); nur die sind unter dem Zorne Gottes, die durch eigenes Sündigen sich mit dem „bösen Samen" verbinden. Dem nicht Widergeborenen wird die Offenbarung Gottes nicht zu teil; weil aber die Fähigkeit, das Gute aufzunehmen, dem Menschen noch geblieben ist, schenkt Gott Jedem einen diem visitationis (Ap. 102), an dem sich ihm Gott naht, ihn durch seinen Geist erweckt und läutert, um Christus in ihm zu bilden. Diese heimsuchende Gnade Gottes ist zwar allgemein, doch kann sich der Mensch ihr verschließen; gibt er aber sich ihr hin, so wird er durch sie, nicht durch sein eigenes Vermögen, selig; nur nicht widerstreben darf er. Die calvinische Prädestination also sei ebenso wie in gewisser Beziehung die gratia irresistibilis unhaltbar (Ap. 84).

d) Eine äußere Erlösung durch Christus bedurfte also nach dieser Anschauung die Welt nicht; denn wenn der Mittler Christus in dem Inneren Lichte von Anbeginn der Welt an wirksam war, „das Lamm Gottes von Anfang für uns getötet wurde" (Ap. 133), wenn die Gläubigen des neuen Bundes vor Adam, Henoch und den Patriarchen nichts voraus haben, wenn ferner jenes Lumen geradezu Mitteilung religiösen Lebens (nicht die bloße Erkenntnis Christi) vermittelt, so war ein äußerer Mittler, der in der Fülle der Zeit in die Geschichte eintrat, überflüssig. So hat denn auch B. die Notwendigkeit des Erlösers in seinem System nicht nachzuweisen vermocht, und seine mühsame Anknüpfung an denselben hat nur den Wert einer traditionellen Form, mit der nicht gebrochen werden soll, wie denn auch der ganze Nachweis an einer starken Mischung der objektiven und subjektiven Elemente des christologischen Glaubens, des „idealen und historischen Christus", leidet. Er erkennt im Prinzip Christi volle Gottmenschheit, seine Geburt aus der Jungfrau, seine Wunder, seinen Leidenstod, Auferstehung, Sitzen zur Rechten Gottes, an, verwirft die „Häresie des Apollinaris" und den „Irrtum des Eutyches", aber indem er bei der Person Christi zwischen einem sichtbaren und unsichtbaren Leibe Christi scheidet, und diesen Leib lediglich als „Hülle oder Durchgangskanal" für die göttliche Natur Christi faſst, gelingt ihm die volle Erfassung der gottmenschlichen Persönlichkeit des Erlösers nicht.

e) Eine änliche Unklarheit, immer bedingt von der ethischen Präponderanz des inneren Prinzips, waltet in seiner Darstellung des Versönungswerkes Christi. Nicht der lebendige Christus, der λόγος θεοῦ, das objektive Wort Gottes, rechtfertigt und heiligt uns, sondern gleichsam der λόγος λόγου, Christus in uns, das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, das an dem „Tage der Heimsuchung" jedem in sein Herz leuchtet und „es ihm möglich macht, das Heil zu erlangen und der Woltat des Todes Christi teilhaftig zu werden". Der Tod des äußeren Christus, sein vollkommener Gehorsam und sein Leiden sind im Grunde für die Rechtfertigung des Menschen wertlos *); der Christus in uns, der die Sünden des Einzelnen straft, rechtfertigt in einem Akte alle diejenigen, die ihm nicht widerstreben, selbst wenn ihnen die Geschichte des menschgewordenen Erlösers unbekannt geblieben wäre. Wird ihnen aber durch Offenbarung Gottes, d. h. durch das Innere Licht, diese Kenntnis zu teil, so haben sie sie zu glauben, weil ihnen daraus Trost und Antrieb zum Guten zufließt. Die Kenntnis der Geschichte Christi fürt also nur bedingt zum Heile, nämlich insofern, als die Wirkung des Geistes sich mit jener verbindet; one diese ist sie wirkungslos und deshalb entbehrlich. Bezeichnet aber B. als Hauptzweck der Er-

*) Ap. 70: Haec mors non fuit externa seu dissolutio exterioris hominis; nam quoad hunc non mortuus est nisi multos post annos. Ideo oportet esse mortem quoad spiritualem vitam et communionem cum deo.

lösung Christi, ut peccatum removeret et ut sempiternam justitiam introduceret, scil. evangelicam illam perfectionem, quam non potuit lex efficere (Ap. 156), so ist wider klar, dass alles dies keineswegs der Erfolg der Menschwerdung Christi ist, denn schon vor ihm war durch das von Anbeginn der Welt an wirksame Innere Licht alles Jenes vorhanden; und deshalb sind die Menschen jussi in hanc internam et spiritualem lucem credere, nicht an den menschgewordenen Christus.

Nur in der Anerkennung des stellvertretenden Leidens Christi, darauf hat schon Weingarten (375 f.) aufmerksam gemacht, scheint eine wesentliche Bedeutung der Menschwerdung Christi zugestanden zu werden. Wärend auf der einen Seite die Anselmische Versönungstheorie zum entschiedenen Ausdruck kommt: der Gerechte hat stellvertretend für die Ungerechten gelitten, tradidit semet ipsum pro nobis oblationem et victimam deo, pacificans per sanguinem crucis suae, ut nos sibi reconciliaret, et pro peccatis passus est justus pro injustis. . . et omnium peccata tulit in corpore suo ideoque solus mediator est (Ap. 126), wird die Erlösung andererseits wider rein innerlich vermittelt gedacht. Denn wäre, sagt B., die Erlösung durch die äußere Tatsache des Kreuzestodes vor 1600 Jaren vollbracht, und dies der Sinn von Christi Wort: „Es ist vollbracht", so wäre das ganze Evangelium und alle Buße überflüssig. Gott ist vielmehr nicht tatsächlich versönt durch Christi Tod, sondern nur q u a s i nobis in Christo reconciliatus (Ap. 130). Christus morte sua nos deo reconciliavit, i. e. nobis reconciliationem o f f e r t n o s q u e c a p a c e s r e c o n c i l i a t i o n i s f a c i t (Ap. 130).

f) Die ware allgenügsame Erlösung ist die, quam Christus i n n o b i s operatur, ein partus internus, Jesus in corde productus (Ap. 128). — Doch gehen in dieser Beziehung die neueren Quäker auf eine objektivere Anschauung zurück. In dem Cirkularschreiben vom J. 1832 heißt es: We feel a warm and affectionate concern that all may be fully awakened to the necessity of having an interest in Christ, of knowing Him to be their redeemer. Dear Friends, may the Holy Spirit enlighten your understanding to a sense of the need of a Saviour; and may wall, with penitent hearts, look in simple faith to the Lord that „we being dead to sins should live unto righteousness". In boundless love He tasted death for every man; all that inherit eternal life, of every age, and of every nation under heaven, partake of the blessings of that redemption which comes through His sufferings and death. Aus diesem wie aus den oben über die Ergreifung des Heils angefürten Sätzen ergibt sich, dass B. das grundlegende Dogma des calvinistischen Protestantismus, die Prädestinationslehre, verwirft, wie denn in der Tat das Quäkertum, „wie keine andere Reformationskirche, zur Auflösung dieses calvinistischen Centraldogmas" geschritten ist. Er nennt es horribilem et blasphemam doctrinam. Quam maxime deo injuriosa est! quia illum peccati auctorem facit; quam maxime injuriosa est christo, mediatori nostro! ejus enim mediationem inefficacem reddit; quam maxime injuriosa est generi humano! pejorem enim hominum conditionem facit quam diabolorum (Ap. 65 f.). Aber weder dem pelagianischen noch dem prädestinatianischen Extrem vermag er ganz zu entgehen. Was Letzteres betrifft, so nimmt er inkonsequenter Weise trotz jener Vordersätze doch eine gratia particularis et irresistibilis, wenigstens für gewisse Menschen, an, in quibus gratia ita praevalet, ut n e c e s s a r i o salutem obtineant, neque patitur illos resistere deus (Ap. 92), was sofort bewiesen wird durch die Bemerkung: absurdum enim erit dicere, quod non longe aliter erga Mariam virginem et beatum Paulum deus sese ostenderit; quam erga multos alios .... Jenen Menschen (die Qu. sind natürlich gemeint) ist eine tiefere Erkenntnis des Evangeliums vermittelt, sodass also auch diese quäkerische Form des Christentums in höherem Maße, als z. B. die Sendung des historischen Christus, die, wie wir oben sahen, mit dem ordo salutis in keinem organischen Zusammenhange steht, auf göttlicher Veranstaltung beruht. Was jenes, das pelagianische Moment anlangt, so fürte auch hier das subjektivistische Prinzip zur Leugnung jeder objektiven Tat Gottes, der nach lutherischer Anschauung sich vollziehenden Änderung im Urteile Gottes, „der in sich vor seinem inneren Forum um Christi willen dem Menschen verziehen hat". Weder Gott ist tätig, noch Christus, dessen Gerechtigkeit uns keineswegs durch einen forensischen

Akt Gottes zugerechnet wird, sondern allein das innere Leben, durch dessen Wirksamkeit der Mensch realiter justus efficitur (Ap. 140). Die Rechtfertigung ist also kein deklaratorischer Akt Gottes, sondern eine im Menschen sich vollziehende Tat des lumen divinum, ein partus internus, oder Christus intus formatus, per quem ut sanctificamur ita et justificamur, sodass also Rechtfertigung und Heiligung bei B. zusammenfallen. Durch diese Heiligung wirkt Gott auf den ganzen Menschen, auch äußerlich: jeder Gerechtfertigte muss Tag und Stunde seiner „Heimsuchung" kennen. Die Gnade wirkt gewaltsam: der ganze Leib erbebt und erzittert, ita ut corpus frequenter mire agitetur et gemitus et suspiria emittantur. Weil aber so beide, Rechtfertigung und Heiligung, zusammenfallen, so sind gute Werke die notwendige Bedingung jener, nicht im Sinne des katholischen opus operatum, sondern sofern in den Werken jenes Innere Licht sich äußerlich darstellt: nam licet non proprie propter ea iustificemur, tamen in illis iustificamur et necessaria sunt quasi causa sine qua non (Ap. 168). Aber freilich sind die Grenzen dieser Anschauung von der katholisch-mittelalterlichen, von der fides formata nur fließende. In der Rechtfertigungslehre stimmen die Quäker mit Ausnahme der Feststellung des Verhältnisses der göttlichen und menschlichen Tätigkeit bei diesen Werken beinahe vollkommen mit der katholischen Kirche überein (sagt Möhler S. 512): die Lehre der Freunde ist, wie jeder warnimmt, nur in anderer Redeweise vorgetragen, als die katholische; doch bedienen sie sich auch oft, wenn sie sich nicht klar ausdrücken wollen, ganz derselben Formen, wie das Konzil von Trient; selbst der Ausdruck „Verdienst" ist ihnen nicht fremd, die Notwendigkeit der guten Werke wird behauptet (er hat Ap. 167 im Auge). Denn neben ihrer unbedingten Notwendigkeit (bona opera absolute necessaria sunt ad iustificationem Ap. 167) wird selbst der Ausdruck „Verdienst im gemäßigten Sinnne" nicht verworfen (licet non expediat dicere, quod meritoria sunt, quia tamen deus ea remuneratur, patres ecclesiae non dubitarunt verbo meritum uti, quo etiam forte nostrum quidam usi sunt sensu moderato — sed nullatenus Pontificiorum figmentis faventes), ja die Möglichkeit eines Nicht-Sündigens wird nicht nur im Prinzip, sondern in der Wirklichkeit behauptet (Ap. 167), sodass der homo novus durch die Gnade legem dei nicht nur violare nequit, sondern sogar in einen Zustand gelangen kann, in quo posset non peccare item et posset (Ap. 153). Die Quäker machen, wie Clarkson sagt, nur einen kleinen Unterschied und auch keinen solchen, wie manche andere Christen, zwischen Heiligung und Rechtfertigung. „Glaube und Werke", sagt Rich. Claridge, „sind beide in unserer Rechtfertigung begriffen". — Wer gerechtfertigt ist, ist auch nach einem bestimmten Maße geheiligt, und insoweit er geheiligt ist, so weit ist er auch gerechtfertigt, und nicht weiter (Möhler 513).

g) Von diesem mystischen Grundprinzip aus werden nun die Grundsätze für die spezielle Heilsordnung des Menschen beherrscht. Der subjektivistische Spiritualismus des Quäkertums fordert in logischer Konsequenz den Begriff Kirche nicht. Dennoch geht B. nicht nur auf diesen Begriff ein, sondern sucht ihn auch zu rechtfertigen und fortzubilden. Für die geschichtlichen Ausgestaltungen der Kirche im römischen Katholizismus, der englischen Statskirche und den protestantischen Sekten fehlt seiner spiritualistischen Einseitigkeit das Verständnis, wenn er einerseits diese als „Werke des bösen Samens" brandmarkt, andererseits für den einzelnen Christen die Gemeinschaft für wertlos ansieht: das Innere Licht ersetzt ihm diese. Positiv lehrt er, dass die Kirche im weiteren Sinne die Gemeinschaft aller durch das göttliche Licht Erleuchteten und Geheiligten sei, mögen sie Christen oder Nichtchristen sein (Ap. 153). Das ist die ecclesia una, catholica, perpetuo mansura; dieser unsichtbaren Kirche gehören alle Menschen aus allen Zeiten und Völkern an; nur die innere Berufung durch die Kraft Gottes ist nötig zu ihrer Mitgliedschaft. Die Kirche im engeren Sinne ist ihm die einzelne Gemeinde, die in einer äußeren Gemeinschaft wie die apostolischen Urkirchen sich zusammenfasst und den Glauben an Christus und die hl. Schrift bekennt.

h) Indem auch hier das ware religiöse Leben als Wirkung des übernatürlichen Prinzips erscheint, werden in folgerichtiger Anwendung dieses Grund-

gedankens alle Symbole, äußere Riten und Gebräuche, Feste, kirchliche Zeiten, namentlich die Sakramente in ihrer objektiven historischen Ausgestaltung verworfen und zu rein innerlichen geistigen Vorgängen gemacht. Dem Gläubigen „genüge der Geist als einzige signatura seiner Sonschaft“; äußere Formen gehörten nicht in die Religion des Geistes, sondern fürten in den alttestamentl. Ceremoniendienst, ja in die Formen des heidnischen Kultus zurück. Aus dem Worte sacramentum, Faneneid, gehe hervor, dass sie nichts Objektives seien; sie beruhten auf einem Missverständnisse der Worte Jesu, dem nicht einmal eine Entschuldigung zur Seite stehe, sondern das geradezu aus einem heidnischen Sinne hervorgegangen sei. Sie widersprächen der Anbetung Gottes im Geiste und in der Warheit, seien demgemäß nicht nur als Heilsvermittlungen, Sinnbilder von geistlichen und geschichtlichen Tatsachen, Unterpfänder der göttlichen Gnade, sondern auch als äußere Heilssymbole zu verwerfen. — Über Zal und Begriff der Sakramente herrsche in der Kirche Schwankung, und wenn man für sie das Wort Christi: Solches thut zu meinem Gedächtnis, geltend machen wolle, so müsse neben vielen anderen Dingen, z. B. die Fußwaschung, auf Grund von Joh. 13, 12 ff. als Sakrament gefeiert werden.

Von diesen grundlegenden Vordersätzen aus wird ihm die von Christus eingesetzte Taufe lediglich zu einer inneren Geistes- und Feuertaufe, auch nach Matth. 28, 19 sollen die Apostel durch ihre Predigt nur das Lebenswasser der Lehre Christi den Völkern bringen. Christus habe keineswegs für die Kirche eine äußere Taufe als bleibendes Institut eingesetzt; nur aus Accommodation an die Vorurteile der Juden habe er sich der Wassertaufe unterzogen, welche auch als äußeres Kennzeichen der Zugehörigkeit zu Jesu unhaltbar sei. — Mit der Taufe fällt dann auch die Kindertaufe.

In gleicher Weise wird auch das Abendmal zu einem inneren Vorgange, welcher sich im Gemüte vollzieht, zu einer inneren Teilnahme des inneren Menschen an dem inneren und geistlichen Leibe Jesu (interna participatio est interioris hominis de hoc interno et spirituali corpore Christi, quo anima Deo vivit et quo homo Deo unitur et cum eo societatem et communionem facit, Ap. 383), oder, wie Möhler es ausdrückt, das A. M. ist den Quäkern durchaus identisch mit dem Inneren Licht. Wenn die Apostel in missverständlicher Deutung des Herrenwortes 1 Kor. 11, 25 mit der ersten Gemeinde das A. M. äußerlich feierten, so müsse diese äußere Feier auf Grund von Röm. 14, 17 mit der „wachsenden Mündigkeit und der zunehmenden geistlichen Reife“ der Bekenner Christi allmählich zurücktreten. Denn der vom Inneren Lichte erleuchtete Christ habe auf dem Standpunkte der christlichen Vollendung es nicht vonnöten, durch äußeres Essen und Trinken an den Tod Christi erinnert zu werden; diese Erinnerung stehe ihm in jedem Momente zu Gebote. So habe tatsächlich der Herr mit den Worten: Solches thut 2c. nicht etwa das A. M. für spätere Zeiten eingesetzt, sondern die Jünger nur aufgefordert, in jener Stunde des Abschieds bei dem letzten Mahle seiner und seiner Leiden zu gedenken.

i) Gegenüber dieser spiritualistischen Verflüchtigung der Sakramente ist es nun auffällig, dass B. dem im Gottesdienste zum Ausdrucke kommenden kirchlichen Gemeingeiste eine besondere Beachtung widmet, als ob er, sagt Weingarten, das Gefül habe, dass die von den Quäkern beliebte Auflösung der Sakramente ein Unrecht an der geschichtlichen Kontinuität der Kirche und einen Raub an dem christlichen Leben des Einzelnen begehe und als ob er durch Hervorhebung eines positiven Punktes für den sonstigen spiritualistischen Verdampfungsprozeß aufkommen wolle. — Natürlich bleibt auch im Kultus das Innere Licht in dem das Ganze beherrschenden Vordergrunde. Dieses göttliche Licht, das zu seiner Wirksamkeit eines sinnenfälligen, ceremoniellen Formalismus nicht bedarf, wirkt unmittelbar auf den Menschen. Gebet und Predigt, Trost und Ermanung sind in allen Fällen durch unmittelbare Inspirationen bedingt, die „immer dann eintreten, wenn, wann und wo es dem Menschen nützlich ist“ (Ap. 287). Wirken die Inspirationen nur innerlich, so tritt das silent meeting, der schweigende Gottesdienst, ein, den „wir, wenn er mit rechtem Sinne gehalten

wird, als das beste Mittel zur Abhaltung einer gesegneten Feier ansehen"; denn dann kann jedes Individuum, das die Beschaffenheit und Bedürfnisse seines Inneren kennt, im Geheimen, one Zerstreuung von außen her, seine Seele vor Gott ausschütten *). — Hieraus ergeben sich nun folgende Konsequenzen: 1) dass das Amt nicht an bestimmte Personen gebunden ist, sondern dass jeder, vom Geiste getrieben, es sei Mann oder Weib (Joel 2), dieses Amt ausüben kann, 2) dass theologische Bildung und gelehrtes Wissen für einen Geistlichen nicht nötig ist und dass 3) die Predigt umsonst, one äußeren Entgelt, zu verrichten ist. Die Betrauung einzelner Menschen mit dem „Amte" formalisire (binde oder verdränge) das göttliche Moment im Kultus; die Predigt, welche unmittelbarer Erguss eines vom Geiste Getriebenen sein müsse, werde zur Kunst, zu einer menschl. Fertigkeit, die den Geist Gottes niemals ersetzen könne. Deshalb sei das geistliche Amt der anderen Kirchen ein in Formen erstarrtes, leeres, totes; selbst lasterhafte Menschen könnten Prediger sein, falls nur eine menschliche Berufung vorliege, wärend überall im Evangelium die Begabung mit dem göttlichen Geiste vorausgesetzt sei. Endlich werde durch das stehende Predigtamt, mit dem gewisse Einkünfte und gesellschaftliche Vorzüge in der Regel verbunden seien, ein Ziel unwürdiger Bestrebungen geboten. Darum wolle Gott der Herr eine andere Predigt, und wo nur immer jemand, Jung oder Alt, Gelehrt oder Ungelehrt, vom Geiste ergriffen werde, dürfe und solle er predigen, beten und Gott preisen in öffentlicher Versammlung. — So war wenigstens die Theorie; in der Praxis haben sich die Quäker, namentlich infolge der wachsenden Eintönigkeit des silent meeting, doch genötigt gesehen, erst eine Art von Wanderpredigern zuzulassen und diese durch menschl. Veranstaltungen zu beaufsichtigen, dann auch ein „acknowledged ministry" zuzugeben, da einige Menschen von Gott zu Lehrern der Gemeinde, denen Gehorsam gebüre, berufen seien (Hebr. 13, 17) **).

Es werden also im Gottesdienste alle Ceremonien, eine bestimmte Ordnung, Liturgie, gemeinsames Gebet und Bekenntnis verworfen; der cultus soll per dei spiritum, nicht, wie es bei den meisten Protestanten der Fall sei, in hominum spiritu et voluntate peractus sein. In erhebender Sprache schildert nun B. solchen Gottesdienst ***). Am Sonntage (!) zu einer bestimmten Stunde (!) †) versammeln sich die Freunde. In einem schmucklosen und nüchternen, mit einfachen Bänken versehenen Sale ihres „Versammlungshauses sitzen sie, des göttlichen Geistes harrend, in tiefem Stillschweigen. Nichts Äußerliches zur Erregung und Stärkung der Andacht ist vorhanden, damit der Geist von keiner irdischen Zerstreuung in seiner freien Entfaltung gehindert werde. Die feierliche Stille dauert wol eine halbe Stunde, one dass sie eine andere Unterbrechung erlitte, als die, welche ein Seufzen und Stöhnen einzelner vom Geiste bewegter Quäker hervorbringt, bis sich endlich ein Glied von oben angetrieben fült, seine eingegebenen, inneren Empfindungen in einer Rede oder einem Gebete laut werwerden zu lassen, je nachdem der Geist es will". Doch kommt es auch vor, dass die Versammlung auseinandergehen muss, one dass irgend jemand vom Geiste zur Predigt angetrieben worden ist. Solche Versammlungen gelten indessen keineswegs als vergebliche, segenslose (Ap. 297, Clarkson II. Rel Christ. XII, 279). Und zuweilen trifft es sich, dass „wenn die Bilder der niederen Welt aus der Seele nicht weichen wollen, ein heftiger, gewaltiger Kampf des Geistes entsteht, in welchem die Mächte der Finsternis mit denen des Lichtes ringen".

*) In der Praxis freilich gestaltete sich die Sache anders. Gerade die Einförmigkeit des silent meeting war bald nach den enthusiastischen Gründungsjaren der kräftigen Entfaltung des Inneren Lichtes auch nach außen hinderlich.

**) Diese Prediger erhielten sogar eine gewisse Besoldung, Unterstützung aus der Gemeindekasse. In diesem Jarhundert wird dem Zurückgange dieses ministry die Abnahme der Quäker zum großen Teile mit zugeschrieben (vgl. oben S. 442). 1856 hatten nach dem Jaresberichte der Generalversammlung zwei Drittel der Gemeinden in Somerset und Bristol keinen Prediger.

***) Vgl. Möhler 519.

†) In diesen Dingen wirkt also der göttliche Geist nicht unmittelbar.

Dieses proelium offenbart sich in lebhaften Körperbewegungen, Erzittern, Aufschreien und schwerem Ächzen, bis der eintretende Sieg den Ringenden in heiligen Jubel ausbrechen läßt. Weil aber alle Glieder einer Gemeinde sich zu Einem Leibe verbunden fülen, so „teilt sich oft ein solcher Zustand eines Einzelnen, insbesondere wenn er zu den Erweckteſten gehört, allen mit, sodass eine ergreifende, furchtbar erhabene Erscheinung zu Tage gefördert wird, die schon Viele dem Vereine unwiderstehlich gewann, ehe sie auch nur eine klare Einsicht in seine Eigentümlichkeiten gewonnen hatten" *).

k) Dieses Bestreben, eine möglichst einfache Ausgestaltung des Gottesdienstes herzustellen, wird endlich auch auf das **bürgerliche Leben** übertragen in der Weise, dass der Christ, um das Innere Licht zu einer möglichst ungehinderten Wirksamkeit im Geiste kommen zu lassen, von allem Irdischen, das die Seele beschwert und von aller Eitelkeit der Welt sich frei machen muss, um die Seele in Ernst und Ruhe, Nüchternheit und Entsagung zu halten. So gewinnt nun merkwürdigerweise gerade dieses spiritualistische Quäkertum in der ihm eigentümlichen Ausprägung der Lebensformen, die sie als echte Engländer möglichst eng und starr fassen, einen stark äußerlichen Zug.

Eine unbewegliche Gemessenheit in Gesicht, Haltung und Bewegung, die **unmoveableness**, eine gerade, stets auf das Wesentliche gerichtete, in sich fest gegründete Gesinnung, eine harmlose Fröhlichkeit, die nicht in Ausgelassenheit ausartet, soll den Quäker auszeichnen, mit einem Worte: Einfachheit, Natürlichkeit und Warhaftigkeit sind die 3 Grundgesetze seines äußeren Handelns. Den Eid und den Kriegsdienst verweigern sie der Obrigkeit, der sie, abgesehen von den Fragen der Religion und des Gewissens, Gehorsam zu leisten sich schuldig bekennen. Die Kunst mit ihren Gaben und Genüssen verachten sie, das Theater als eine inutilium et mendacium verborum compilatio, die Musik, den Tanz, Tand und Flitter der gesellschaftlichen Vergnügungen verwerfen sie. „Lachen, Spielen, Scherzen, Spötterei, Possen und Gaukelwerk sind weder christliche Freiheit noch unschuldige Fröhlichkeit" (Ap. XV. These). An deren Stelle pflegen sie eine edle, friedliche **Geselligkeit** und sehr weitgehende Gastfreundschaft; eine auf dem Studium der „legitimen" Schriften und Wissenschaften, Geschichte und Geographie, ruhende feine Bildung, welche sehr häufig auch die Frauen auszeichnet, wird vielfach bei ihnen angetroffen, und in dem behaglichen Frieden, der Reinlichkeit und Bequemlichkeit, in der soliden und einfachen Eleganz des Quäkerhauses ist schon oft mit Recht das Ideal eines englischen home gefunden worden.

Ich füge an dieser Stelle gleich hinzu, dass schon mit dem Beginne des 18. Jarh.'s ein äußerer Wolstand den Quäkern zufiel, der in unserem Jarhundert in gleichem Verhältnisse mit dem Niedergange ihrer Mitgliederzal gewachsen ist.

Die **Kleidung** ist einfach und schmucklos, aber von solidem Stoffe; ein Hut mit breiter Krämpe, ein kragenloser, durch Häkchen zusammengehaltener Rock machte früher den Mann, ein aschgrauer Hut one den Aufputz der Blume und Feder, ein aschgraues Seidenkleid, eine graugrüne Schürze und ein weißer Shwal die Quäkerin kenntlich, und so gesetzlich fassten sie früher diese Dinge auf, dass eine Abweichung von diesen Formen den Verdacht des Abfalls vom Glauben und beabsichtigter Trennung von der Gemeinde hervorrief.

Von der Erwägung aus, dass alle Menschen gleich sind und ihr Adel allein in einer edlen Seele beruht, **reden** sie alle, den König und den Bettler, mit Du an, verwerfen die herkömmlichen Ehrentitel (Ew. Majestät, Eure Herrlichkeit, Gnaden, Excellenz 2c.), entblößen den Kopf und verneigen sich vor niemand und beugen noch weniger vor einem Menschen das Knie, denn „jene Titel wie alle Komplimente seien meist nur eine Verfürung zu Lüge und Heuchelei für den, der sie anwendet, zu Stolz und Überhebung für den, der sie empfängt". — Ihre Rede ist kurz und gemessen, frei von aller Schwatzhaftigkeit; begegnen sie sich,

---

*) Auf diese letztere Erscheinung ist von Einigen der Name Quaker, Zitterer begründet worden, vgl. aber oben S. 429.

so geben sie einander einfach die Hand; I hope you are well, und ein herzliches: Farewell ist ihr Abschiedsgruß.

Und es läſst sich nicht sagen, daſs sie diesen einfachen Lebensformen, dieser stillen Frömmigkeit, untreu werden, wenn sie durch ihre großartigen Leistungen auf dem Gebiete der christlichen Liebestätigkeit gestaltend in das öffentliche Leben eingriffen. Die Pflege der inneren Missionswerke machten sie frühe zu ihrer Lebensaufgabe und traten mit Energie an die Lösung der sozialen Aufgaben des Christentums heran; von der Mitte des vorigen Jarhunderts an wurden sie eine soziale Macht in England. Auf die Sorge für die Armen, Witwen und Waisen aus ihrer Mitte, auf ihre Bestrebungen, das Los der Sklaven und Gefangenen zu mildern, auch auf ihre Gastfreundschaft habe ich schon hingewiesen. Viele von ihnen legten sich selbst den Zehnten für die Zwecke der Armenpflege auf *). In London erhielt jeder ihrer Armen, welchen übrigens die sonstige öffentliche Woltätigkeit in Anspruch zu nehmen verboten war, wöchentlich 9 sh. (9 Mk.) Unterstützung, und noch jetzt sind vielfach Quäker an der Spitze jener zalreichen und großartigen Liebeswerke der Engländer warzunehmen, die one Sektengeist das Wol der leidenden Menschheit zu fördern suchen **).

In den strengen Forderungen, die sie für die äußeren Formen des Lebens aufstellen, sind sie jetzt ihren Traditionen vielfach untreu geworden. Aus dem englischen Straßenleben sind ihre auffälligen Trachten fast ganz verschwunden, und selbst in ihren religiösen Versammlungen bin ich wärend eines mehr als sechsjärigen Aufenthaltes in England ihrem altväterischen Anzuge nur selten begegnet.

III. Die Gemeindeverfassung ist eine demokratische. Jede Gemeinde versammelt sich einmal des Monats zur Beratung und Beschluſsfassung über die kirchlichen Gemeindeangelegenheiten (Eheschließungen, Schulsachen, Aufnahme von Proselyten ꝛc.). Die höhere Instanz sind die Vierteljarsmeetings, die von den Vertretern der Gemeinden abgehalten werden; sie nehmen die Appellationen von den Monatsmeetings an und wälen die Vertreter der einzelnen Distrikte zur (järlichen) Generalversammlung. Diese ist die höchste Instanz; sie entscheidet über Fragen der Disziplin, Sitte und Verfassung endgültig und richtet Ansprachen (Rundschreiben) autoritativen Charakters an die sämtlichen Gemeinden. — Diese letzteren leben in 7 Provinzen: London, New-England mit Newhampshire, Massachussetts, Rhode-Island mit Connecticut, New-York, Pennsylvanien mit New-Jersey, Maryland, Virginien, Nord- und Süd-Carolina mit Georgien. Die Generalsynoden aller dieser Provinzen finden gleichzeitig statt; der jedesmalige Sekretär (Clerk) ist zugleich der Vorsitzende. In der Regel hat diese Jaresversammlung, zuweilen aber auch das Monats- oder Vierteljarsmeeting, das Aufsichts- und Verwendungsrecht über die Beträge, welche die einzelnen Gemeinden zur Bestreitung der oben erwänten Liebeswerke aufbringen. Aus dem „Nationalfonds“, den die Generalversammlung verwaltet, werden die Kosten zur Verbreitung nützlicher Bücher, zu Missionsreisen und zu anderen kirchlichen Zwecken bestritten. —

Litteratur. Im Vorstehenden sind benutzt worden: Romeo Elton, Life of Rob. Williams, London 1852; A Journal of the Life etc. of G. Fox, 2 Bde., London 1827 (Abdruck der 1. Ausg. v. 1694); W. Sewel, Hist. of the Rise etc. of the Qu., 2 Bde., London 1834; G. Bancroft, Hist. of the U. St. 9th ed.

*) Nach Rowntree S. 62 kommt auf die Quäker ein dreimal größerer Beitrag zur Armenpflege, als auf andere Mitglieder der bürgerlichen Gemeinde, und die Quäker von York haben von 1828—1857 nicht weniger als 20,830 Pfd. Sterl. (Mk. 416,600) auf die Armenpflege verwendet (järlich 694 Pfd. Sterl. = 13,880 Mk.).

**) Vor 3 Wochen (5. April 1883) starb, um ein gerade zur Hand kommendes Beispiel anzufüren, in London der Quäker G. Stacey Gibson von Saffron Walden; kurz vor seinem Tode vermachte er der Stadt, um die er sich bereits durch zalreiche Schenkungen bei Lebzeiten verdient gemacht, die Mittel zum Bau eines Rathauses 5000 Pfd. Sterl. (100,000 Mk.) und von 4 Versorgungshäusern für alte und arme gebrechliche Leute (alms houses). Ein anderes Mitglied seiner Familie hatte der Stadt ein Hospital zum Geschenk gemacht, vergl. Christian World vom 12. April 1883.

Paris 1842; Ger. Croesii, Hist. Quaekeriana, 3 Bde., Amsterd. 1695; Besse, Coll. of Suff. of the Qu., London 1753; J. Gough, Hist. of the Qu. 1764. Namentlich Weingarten, Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868 und Abbey & Overton, Engl. Church in the 18th Cent., London 1878; Stoughton, Rel. in Engl. under Queen Anne, London 1878; Derselbe, W. Penn, the Founder of Pennsylv., Lond. 1883; auch W. Penn, Summ. of the Hist. of Friends, 6. Aufl., London 1707 (deutsch von Seebohm, Pyrm. 1792); A brief account of the Rise and Progr. of the Qu., London 1694 (deutsch Pyrm. 1792); Ranke, Engl. Gesch., VI. Bd., 88 ff. (Leipz. 1871); Stäudlin, Allg. K.G. von Gr.-Br., 2. Thl., Gött. 1819; Alberti, Aufr. Nachricht v. d. Rel. der Qu. 1750; Baird, die Rel. in den Ver. St., II. Buch, Kap. 9; Rob. Barclay, Apologia s. o.; Clarkson, Portraiture of Quakerism, London 1806; Gurney, Observ. on the relig. peculiar. of the Soc. of Fr., London 1824; Evans, Expos. of the Qu., Lond. 1838; H. Tuke, Princ. of Rel., as profess. by the Qu., York 1842; John Rowntree, Quakerism, Past and Present, London 1839; Barclay, Inner Life of the religious commun. etc., London 1876; Revue des deux Mondes, April 1858; Herzog, R.E. I. Aufl. Art. „Qu."; Protestantische Kirchen-Zeitung 1882, Nr. 31 und 32.

Rudolf Buddensieg.

Quartodecimaner, s. Passah, christliches II Bd. XI, S. 274.

Quenstedt, Andreas. Er ist derjenige unter den lutherischen Dogmatikern, in welchem, nachdem bereits eine Auflösungsperiode angebrochen, der altorthodoxe Lehrbegriff sich noch einmal zusammenfasst und abschließt.

In Quedlinburg, der Geburtsstadt Gerhards, geboren 1617 und ein Neffe dieses großen Theologen, war Quenstedt auch im Begriffe, im Jare 1637 unter ihm in Jena seine Studien zu beginnen, als derselbe durch den Tod seiner Kirche entrissen wurde. Des Verdachtes unreiner Lehre ungeachtet, in welchem damals Helmstädt bei den sächsischen Theologen stand, entschloss sich, um den Son in ihrer Nähe zu behalten, die Mutter dennoch, ihn nach dieser am nächsten gelegenen Universität zu entsenden. Hier, wo er 6 Jare lang ein Tischgenosse von Hornejus und ein Zuhörer von Calixt war, ging er auch gelehrig auf die calixtinischen Ansichten ein. Nachdem er jedoch 1644 zur Fortsetzung seiner Studien nach Wittenberg gezogen, wo ihm, wie er bald darauf an seinen Lehrer Hornejus schreibt, zunächst Misstrauen und Abneigung entgegenkam, wurde er bald, namentlich durch den Einfluss von Wilhelm Lyser, zu den Ansichten der Wittenberger Schule übergefürt, und ein Reisebericht vom J. 1645 von Valentin Crüger, welcher hierüber an den Helmstädter Titius berichtet, ist geneigt, diese Umstimmung überhaupt aus Charakterschwäche zu erklären. „Weller und andere", heißt es unter anderem, „hatten dem Quenstedt weiß gemacht, es wäre Lyser wol tam acutus in judicando gewesen, als Calixt, wenn er solches ingenium also hätte excolieret" (Epp. cod. Guelph. 84, 9, p. 483). Nunmehr fehlte ihm auch nicht die Fürsprache zur Beförderung. Schon 1646 erhält er eine theologische Adjunktur, 1649 eine außerordentliche Professur, 1660 die vierte Stelle der theologischen Fakultät, 1662 die dritte, 1684 die zweite, 1686 nach Calovs Tode die erste. Vielfach kränklich und hypochondrischem Leiden unterworfen, war seine Kraft und Tätigkeit damals bereits im Erliegen, und drei Jare darauf (1688) erlag er seinem Krankheitsleiden.

Der litterarischen Leistungen Quenstedts sind wenige. Seinen Namen in der theologischen Wissenschaft verdankt er der reifen Frucht einer mehr als 30järigen Kathedertätigkeit, seiner theologia didactica polemica, einem aus seinen Vorlesungsschriften über Königs theologia positiva erwachsenen, umfangreichen Werke, welches ein Jar vor Calovs Tode (1685) an das Licht trat. Nicht sowol in originellen Ansichten und selbständiger Forschung liegt das Verdienst dieser in ihrer Art gründlichen Arbeit, als in der ausgebreiteten Belesenheit, gründlichen und logisch strengen Zusammenfassung. In leichter und bündiger Übersicht trägt er darin die Resultate der lutherischen dogmatischen Forschungen von den Zeiten Hutterus an bis auf Calov vor nach dem Maßstabe strengster Orthodoxie, wie er durch Calov aufgestellt worden.

Als Schema liegt, wie bemerkt, Königs theologia positiva zugrunde. Die Behandlung zerfällt, wie der Titel darauf hinweist, in die didactica und die polemica. Die erste gibt die causa, effectus, definitiones, attributa und adjuncta der Glaubensartikel; die andere den status controversiae, die θέσις, ἔκθεσις, ἀντίθεσις. Die formalistisch secirende Analyse, welche, statt den dogmatischen Gedanken von innen heraus zu entwickeln, nur äußerlich an demselben operirt, hat hier den höchsten Grad erreicht, und so wird auch den polemischen Bedenken mehr durch äußerliche Distinktionen begegnet, als aus dem Begriffe der Sache heraus. Der Vorwurf aber, welchen schon Buddeus dem Verfasser macht, die Zal der Häresieen ungebürlich vermehrt zu haben, wie auch der andere der Vermehrung scholastisch spitzfindiger Quästionen, trifft nicht sowol Quenstedt, als die Vorgänger, derer Buchhalter und Schriftfürer er ist. Auch solche Fragen, welche am meisten den Eindruck scholastischer curiositas auf die Gegenwart machen, wie die über die Inspiration der hebräischen Vokale, oder die, ob der Weltuntergang secundum substantiam oder qualitates rerum zu verstehen, ob der Leib des verherrlichten Christus noch die Wundenmale zeigen werde u. a., werden schon von Calov, Brachmann, teilweise selbst von Gerhard verhandelt.

Von seinen Zeitgenossen wird Quenstedt das Lob der moderatio, prudentia, lenitas und aphilargyria erteilt, und nach dem, was uns von seinem Privatleben vorliegt, läßt sich dasselbe bestätigen. Er erscheint als ein anspruchsloser, die Zurückgezogenheit liebender, frommer Charakter. Die bittere Leidenschaftlichkeit ist seinen Schriften fern; selbst aus den dürrsten Schutthaufen der Scholastik schießt bei ihm ein Vergißmeinnicht der Empfindung hervor, wie wenn er in dem locus de exinanitione thes. 28 bei der Erwänung des bei der Beschneidung Christi vergossenen Versönungsblutes mitten im lateinischen Texte die deutsche Apostrophe einfließen läßt: „Da hat das liebe Jesulein seine ersten Blutströpflein für unsere Sünde vergossen und also das Angeld unserer künftigen völligen Erlösung erleget.“ Wie schwer ihm die Leidenschaftlichkeit seines Kollegen Calov zu tragen wurde, zeigt sein Verhalten bei den zwischen diesem und dem Kollegen Johann Meisner entstandenen Streitigkeiten (vergl. meine Wittenberger Theologen S. 400 f.). Auch möchte seine Moderation noch stärker hervorgetreten sein, hätte nicht er, der schüchterne, milde Charakter, wie sein Kollege Deutschmann unter dem Terrorismus des Scepters Calovs gestanden, mit dem er überdies, nachdem er keinen Anstand genommen, dem 72järigen, damals noch robusten Streittheologen seine jugendliche Tochter zur Gattin zu geben, ja auch durch verwandtschaftliche Bande verknüpft war.

Daß auch Quenstedt von dem praktisch-christlichen Geiste der unter ihm beginnenden Spenerschen Periode nicht unberürt geblieben, zeigt namentlich seine ethica pastorum et instructio pastoralis 1678. Hier empfiehlt er § 67 in der Widerlegung der Häretiker, die severitas durch die lenitas zu temporiren und namentlich zwischen Verfürten und Verfürern einen Unterschied zu machen, mant § 6 von dem Studium der Scholastiker ab, streitet § 105 gegen die Einmischung griechischer und hebräischer Gelehrsamkeit auf der Kanzel, ermant mon. 7 zu der Lektüre von Arndts warem Christentum und nach dem Zeugnisse eines seiner Schüler in der apologetica Arndtiana p. 201 ließ er sich angelegen sein, auch privatim seinen Schülern die warhaft geistlichen Erbauungsbücher von Lütkemann, Heinrich Müller und Arndt ans Herz zu legen.

Quellen: Tholuck, Wittenberger Theologen, S. 214; A. Lennert, Leichenrede bei Pipping, Memoriae theolog. nostra aetate clarissimorum, p. 229; Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, I, S. 357 f.; Frank Gesch. der protest. Theol., II, S. 30. **Tholuck** †.

Quesnel (Paschasius), katholischer Theologe, wurde den 14. Juli 1634 in Paris geboren, wo sein Vater Buchhändler war. Sein frommes, liebevolles Gemüt entwickelte sich aufs erfreulichste bei der vortrefflichen, christlichen Erziehung, die er von seiner Mutter erhielt. Da er daneben einen regen, strebsamen Geist hatte, machte er rasche Fortschritte auf dem Gymnasium, und zeichnete sich nicht

minder auf der Hochschule der Sorbonne aus, auf welcher er schon im J. 1563 seine theologischen Studien absolvirte und sich den Grad eines Maître ès Arts erwarb. Gern hätte man ihn an der Sorbonne festgehalten und zum Lehrer herangebildet; er ging jedoch nicht darauf ein, da er das von der Sorbonne gegen Anton Arnauld ausgesprochene Verdammungsurteil in keiner Weise billigen mochte. Im Jare 1657 trat er in die Kongregation der Väter des Oratoriums ein und erhielt 1659 die Priesterweihe. Er wurde, noch nicht 28 Jare alt, als Direktor des pariser Instituts berufen, welches der Kongregation als Seminar diente, und bewärte sich daselbst als ein herrlicher Lehrer von scharfem Verstande und unerschütterlicher Festigkeit, dabei aber freundlich, liebevoll und von der größen Bescheidenheit. Man pflegte von ihm zu sagen, er sei für seine Schüler „die leibhaftige Regel und eine fortwärende Predigt“.

Frühe schon gab er sich mit ganz besonderer Liebe dem Studium der heil. Schrift hin, das er auch im Oratorium ununterbrochen fortsetzte; er fing daselbst sein Hauptwerk an, das seinen Namen bei vielen Tausenden frommer Christen berühmt und beliebt gemacht, ihm aber auch den Haſs und die Verfolgungen der Jesuiten zugezogen hat, nämlich seine Réflexions morales sur le Nouveau Testament. Ursprünglich waren es nur erbauliche Betrachtungen über einige Stellen aus den Evangelien. Diese Réflexions morales wurden in Paris herausgegeben und fanden den größten Beifall. Auf das Verlangen vieler seiner bedeutendsten Leser dehnte er seine Arbeit auf den ganzen Text der vier Evangelien aus; jede neue und vermehrte Auflage wurde mit neuer Gunst aufgenommen; der Bischof von Chalons sur Marne, Felix Vialart, empfahl das Werk in einem Hirtenbriefe seiner Geistlichkeit und seinem Volke. Im Jare 1675 gab Quesnel die Werke des Papstes Leo des Großen heraus, mit Noten und gelehrten Abhandlungen, in welchen er die Freiheiten der gallikanischen Kirche verteidigte. (Sancti Leonis papae opera, 1675. 2 B. in 4°; — 1700 in Folio; heute noch eine der besten Ausgaben.) Doch war dieses Werk wenig geeignet, ihm die Gunst Roms zu erwerben. Da übrigens der Verleger versäumte, dasselbe, wie es der Brauch war, dem Erzbischof von Paris, Harlai, mit lobender Zuschrift zu dedizіren, wurde dieser Quesnels Feind und zwang ihn, seine Diözese zu verlassen. Er zog nach Orleans, wo er aufs beste von dem dortigen Bischofe, Herrn von Coislin, aufgenommen wurde. Bald jedoch fülte sich Quesnel auch in seiner Kongregation beengt, da durch den Einfluſs Harlais alle Lehrfreiheit je mehr und mehr aus derselben verschwand, und Augustinus ebensowol wie Cartesius darinnen verpönt wurde. Nachdem er dem Oratorium große Dienste geleistet und nicht wenig Glanz verliehen hatte, trat er aus demselben, zugleich mit Pater du Guet, einem anderen Jansenisten, aus. Da er sich weigerte, die bekannte antijansenistische Formel zu unterschreiben, fülte er sich in Frankreich nicht mehr sicher und flüchtete sich nach Brüssel (1685), zu Anton Arnauld, bei welchem er bis an dessen Lebensende (1694) verblieb. Er schildert in einem sehr schönen Briefe an Pater du Breuil die letzten Stunden und das Hinscheiden des großen Kämpfers.

In Brüssel arbeitete er weiter an seinen Réflexions Morales, die er nunmehr auf das ganze Neue Testament ausdehnte. Sie erschienen zum ersten Male vollständig im Jare 1687; eine andere, widerum vermehrte Ausgabe erschien 1695—1699; der Erzbischof von Paris, Kardinal von Noailles, gab seine Approbation. Als im Jare 1703 der jansenistische Streit wider neu losbrach und Quesnel, an Arnaulds Stelle der Vorkämpfer der Partei wurde, erlangte der den Jesuiten ergebene Bischof von Malines vom Könige Philipp V. von Spanien einen Verhaftungsbefehl, und Quesnel wurde in das Gefängnis des erzbischöflichen Palastes geworfen. Er entkam mit Hilfe seiner Freunde und gelangte mit genauer Not nach Holland, dem Lande der Freiheit, wo er bis an sein Ende verblieb. Seine Verhaftung hatte jedoch für die Jansenisten und ihre Freunde schlimme Folgen nach sich gezogen. Quesnels Papiere und sein ganzer Briefwechsel waren in Brüssel mit Beschlag belegt, nach Paris gesandt und den Jesuiten übergeben worden, welche darin ein unerschöpfliches Material für ihren Kampf wider den Jansenismus fanden. Pater la Chaise sagte einst, indem er eine Schatulle zeigte,

in welcher sich diese Papiere befanden: „Hier sind alle Geheimnisse der Bosheit des Pater Quesnel verwart; wir haben hier alle ihre Papiere, alle ihre Briefe, alle ihre Konzepte (brouillons), sogar ihre Geheimschriften (chiffres) und ihr Kauderwelsch (jargon) von seit mehr als vierzig Jaren; und es ist erstaunlich, wie vieles wider den König und den Stat darin enthalten ist“. Wärend zehn Jaren wurde dies alles bei Frau von Maintenon gelesen, verdreht und verwendet. Dieselbe schrieb den 5. April 1717: „Die Jesuiten haben Quesnels Papiere in Händen. Sie waren es, die dieselben dem Könige heftweise unterbreiteten, und ich habe zehn Jare zugebracht, sie jeden Abend durchzulesen. Diese heillose Geschichte ist von weit her vorbereitet worden“. Viele Standespersonen wurden beunruhigt, einige verhaftet. Pater la Chaise pflegte von diesen Papieren zu sagen: „C'est mon pot au noir“; er konnte damit anschwärzen wen er wollte.

Zunächst erlangten die Jesuiten (13. Juli 1708) vom Papste Clemens XI. ein Dekret, das die Réflexions morales verdammte; daraus ging ein neuer unerbittlicher Krieg zwischen Jesuiten und Jansenisten hervor. Das päpstliche Dekret wurde in Frankreich untersagt wegen einer Formfrage, oder vielmehr weil Ludwig XIV. derzeit mit der Österreich freundlichen Politik des Papstes unzufrieden war; somit diente das Dekret nur zur größeren Verbreitung des Werkes Quesnels. Auf das Drängen der Jesuiten hin erlangte Ludwig XIV., jedoch erst den 8. September 1713, ein neues, diesmal formrichtiges Dekret, die Bulle Unigenitus, mehr le Tellier's als des Papstes Werk. Die Réflexions morales, aus welchen man 101 Sätze gezogen hatte, wurden in den heftigsten Ausdrücken verdammt. Der Kardinal von Noailles mit noch sieben anderen Prälaten weigerte sich, die Bulle anzunehmen und verbot dieselbe allen ihm unterstellten Geistlichen mit Androhung der Suspension. Die meisten Ordensgeistlichen waren mit ihm, sowie auch das Volk, das sich immer gerne auf die Seite der Gegner der Jesuiten schlug. Es handelte sich übrigens hier weniger um den Jansenismus als um die Freiheiten der gallikanischen Kirche. Quesnel verteidigte sich in verschiedenen Schriften, blieb jedoch dabei ruhig und gelassen und arbeitete weiter an erbaulichen Schriften voller Milde und Salbung. Man hat ihm sehr unrecht getan, indem man ihn als einen streitsüchtigen Menschen hinstellte; er war eher eine friedfertige Natur und sagte einst selbst seinem Neffen, der ihn über die Sache befragte, „er sei nur durch die Schmähungen der Jesuiten gezwungen worden, so weit zu gehen“. Ein Zeitgenosse, Vuillart, der in persönlichem Verkehre mit ihm gestanden, schildert ihn in einem Briefe an Herrn von Prefontaine wie folgt: „Ich habe nie einen so sanftmütigen Menschen gesehen, so ungezwungen, aus heiliger Gewonheit aufmerksam auf Gott (attentif à Dieu sans gêne et par une sainte habitude), so lieblich, so gleichmütig und von so angenehmem Umgange. Wir haben dies aufs köstlichste erfaren in den fünf Wochen, wärend welcher wir das Glück hatten, ihn zu besitzen“ . . . . und weiter: „Er hat die große Gabe, alles auszubeuten zum Besten seines Nächsten und alles zur Verherrlichung der Gnade Jesu Christi zu kehren“. Den 2. Dezember 1719, in seinem 86. Lebensjare, verschied er friedlich in Amsterdam, mit der rürendsten Demut in dem freudigsten Glauben. Tadellos in seinem Lebenswandel, hat er unermüdet für die erkannte Warheit gearbeitet und gestritten. Bei all seinem großen Wissen blieb er immer bescheiden, warhaft demütig, voller Sanftmut und Freundlichkeit und von ungeheuchelter Frömmigkeit. Er schrieb sehr gut; sein Stil ist fließend, kräftig, elegant und immer klar und präzis. Seine Réflexiones morales werden heute noch, auch protestantischerseits, viel gelesen; sie sind vielfach, auch von deutschen Theologen (z. B. in Lange's Bibelwerk) verwendet worden. Außer den bereits angefürten erwänen wir hier nur noch einige Hauptwerke Quesnels, der sehr viel geschrieben hat: Tradition de l'Eglise romaine sur la prédestination et la grâce 1687; La Discipline de l'Eglise, tirée du Neuveau Testament et de quelques anciens conciles, Lyon 1689, 2 Bde.; Histoire abrégée de la vie de M. Arnauld, zuerst erschienen unter dem Titel: Question curieuse 1695; Liège 1699; La Foi et l'innocence du clergé de Hollande défendues 1700; L'Idée du Sacerdoce et du sacrifice de Jésus Christ, sehr oft gedruckt. Unter seinen

erbaulichen Schriften sind zu erwänen: Instructions chrétiennes et élévations à Dieu sur la Passion etc.; Jésus Christ pénitent, ou Exercice de piété pour le temps du Carême etc.; Elévation à Jésus Christ Notre Seigneur sur sa passion et sa mort, oft gedruckt; Le Jour évangélique ou Trois cent soixante vérités tirées du N. T., pour servir de sujet de méditation chaque jour de l'année; Le Bonheur de la mort chrétienne, retraite de huit jours; L'Office de Jésus, avec des réflexions; Pater Le Courayer hat (Paris 1721—1723) eine Briefsammlung herausgegeben (Recueil de lettres spirituelles sur divers sujets de morale et de piété, 3 Bände) deren erster Band die Briefe Quesnels an einen Geistlichen enthält. Siehe: Nécrologe des appelans et opposans à la bulle Unigenitus (von abbé Racine); Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité, B. II u. IV; Histoire de la Constitution Unigenitus B. I; Sainte-Beuve, Port Royal, B. V u. VI; Maulvault, Quesnel, in der Encyclopédie des Sciences religieuses, B. XI. **C. Pfender.**

Quietismus, s. Molinos, Bd. X, S. 156 und Fénelon Bd. IV, S. 522.

Quintomonarchianer, Fünfmonarchieenleute, sind eine der Parteien, die im Gewirre der englischen Kämpfe des 17. Jarhunderts auftauchten. Unter dem Protektorate von Cromwell nahmen sie den Ursprung und erhielten ihren Namen daher, dass sie glaubten, nach Zerstörung der vier großen Monarchieen, der Assyrer, Perser, Griechen und Römer (Daniel Kap. 7) werde eine geistliche Monarchie entstehen, deren Haupt Christus sein und die plötzlich ihren Anfang nehmen würde. Einige von ihnen sahen in Cromwell den Mann ihrer Hoffnung; die Mehrzal aber, um die Aufrichtung des Reiches Christi zu beschleunigen, suchten die bestehende Regierung zu stürzen; so nahmen sie 1659 Teil an der Auflehnung gegen das Parlament, nachdem die beiden Söne Cromwells demselben gehuldigt hatten. Darauf betätigten sich einige von ihnen auch für die Widerkehr des Sones Karls I. nach England. Sie erhielten sich one abgesonderte Kirchengemeinschaft bis in das 18. Jarhundert. **Herzog †.**

R.

Rabanus Maurus. 1) Rabans Leben. R. ist zu Mainz (s. d. Epit. VI, p. 1671: Urbe quidem hac genitus sum) um das Jar 776 geboren. Diese Zeitbestimmung hat Mabillon (A. S. IV, 2 p. 22, abgedruckt bei Migne im 1. Band der Werke Rabans) daraus erschlossen, dass Raban im J. 801 die Diakonenweihe erhielt, damals also 25 Jare alt sein musste. Seinen Namen gibt Raban in der poetischen Vorrede zu seiner Schrift de laud. S. Crucis (I, p. 147) in der Form Magnentius Hrabanus Maurus; der Name Maurus wurde ihm von Alcuin beigelegt (Praef. comm. ad l. Reg. III, p. 10), aus dem Namen Magnentius ist sicher nicht auf einen Zusammenhang mit der Familie des Kaisers Magnentius zu schließen, vielleicht bezeichnet er Raban nur als Mainzer (Ebert II, S. 120). Seine Erziehung fand er im Kloster Fulda (Epit.: In Fulda post haec dogma sacrum didici); hier trat er auch in den Benediktinerorden ein (ib.: Quo monachus factus seniorum jussa sequebar), und wurde, wie erwänt, 801 unter Abt Baugulf zum Diakonen geweiht (Ann. Lauriss. min. ad h. a. M. G. Scr. I p. 120). Ratgar, der 802 die Abtswürde erhielt, sandte ihn kurz darauf zu Alcuin nach Tours (Interc. Alb. pr. Maur. I, p. 137: Abbas namque suus Fuldensis rector ovilis, illum huc direxit) zu weiterer Ausbildung nicht nur in der Theologie, sondern auch in den freien Künsten (Ib.: Hunc puerum docui divini famine verbi Ethicae monitis et sophiae studiis. . Quo mecum legeret metri scholasticus artem, scripturam et sacram rite pararet ovans). Auch nachdem Raban Tours verlassen, blieb er mit Alcuin in Verkehr. Ist der Brief Alcuins (Jaffé,

Bibliotheca VI, Nr. 290, p. 874), der dilectissimo filio atque animali meo überschrieben ist, an Raban gerichtet, so besitzen wir in ihm ein schönes Denkmal der väterlichen Freundschaft Alcuins zu seinem Schüler. Nach seiner Rückkehr nach Fulda trat Raban an die Spitze der Klosterschule, die unter seiner Leitung zu großer Blüte gelangte, s. d. Art. „Fulda" Bd. IV, S. 711. Im J. 814 wurde er zum Priester geweiht (Annal Laur. min. ad h. a.). Die Verhältnisse im Kloster waren wärend dieser Zeit nicht immer die günstigsten. Ratgar, ein rücksichtsloser, herrischer, hartnäckiger Charakter war erfüllt von der Leidenschaft zu bauen, alles andere mußte ihr gegenüber zurückstehen. Dadurch rief er die heftigste Opposition der Mönche hervor. Sie beschwerten sich bei dem Kaiser (Libell. suppl. bei Mab. A. S. IV, 1, p. 247); dieser suchte zu vermitteln (Annal. Lauriss. min. ad ann. 809 et 812); aber vergeblich; es kam zu einer Sezession (Rab. c. 32, VI, p. 1621); der Friede wurde erst hergestellt durch die Entsetzung Ratgars und die Wal Eigils im J. 817 (Vit. Eig. 5 sq., Mab. A. S. IV, 1, p. 218, Ann. Fuld. ad ann. 817 et 818, Ann. Laur. min. ad a. 817). Auch Raban hatte unter der Willkür Ratgars zu leiden, es wurden ihm seine Schriften weggenommen. Das Gedicht, in dem er um Rückgabe bat (c. 14, VI, p. 1600), zeigt ihn von der liebenswürdigsten Seite. Um so freundlicher gestaltete sich sein Verhältnis zu dem trefflichen Eigil (Vit. Eig. 23, p. 227: Disputationem quoque saepius cum Hrabano magistro, qui ei erat speciali familiaritate conjunctus, excepit). Nach dessen Tod, Sommer 822, wurde Raban Abt. (Ann. Fuld. ad h. a.). Hatte er bisher das Leben eines Gelehrten gefürt, so bewies er nun, an die Spitze eines großen Klosters mit ausgedehntem Besitz gestellt, den manchfachen Anforderungen des neuen Amtes nach allen Seiten hin sich gewachsen; unter ihm wurde der von Eigil begonnene Neubau des Klosters vollendet (Rud., Vit. Hrab. 5, Mab. A. S. IV, 2 p. 1 sq., auch bei Migne im 1. Bd. d. WW. Rabans S. 39 ff.); in den mit Fulda verbundenen klösterlichen Niederlassungen und zu dem Kloster gehörigen Dörfern baute er Kirchen; sein Schüler Rudolf gibt an, daß dreißig Oratorien unter ihm errichtet worden seien (ib. c. 49, vgl. c. 5; 45; 46). Ebenso sorgte er für den Schmuck der Kirchen; von der Klosterkirche in Fulda wird das ausdrücklich erwänt (c. 5: ecclesiam ex diverso metallorum pretiosarumque vestium genere pulchra varietate decoravit); die von ihm erbaute Kirche in Ratestorf (= Rasdorf, nördlich von Fulda), ließ er mit Gemälden versehen (c. 45: quam picturis et diversorum varietate metallorum d. h. mit musivischen Bildern, decenter ornavit, altaribus et crucibus auro argentoque paratis, vasisque diversi generis, quae divinus cultus exposcit, congruenter adhibitis). Nicht unbedeutende künstlerische Kräfte müssen ihm zur Verfügung gestanden sein; man hört nicht nur von der Herstellung von Gemälden und metallenen Altarverzierungen, von der Erbauung von mit Mosaik verzierten Baldachinen über Altären und Reliquienschreinen (c. 16: erigens desuper ligneum aedificium mechanica arte fabricatum, quod argento et auro atque lapidibus pulchra varietate decoravit; vgl. c. 28; 38; 45), sondern man wagte sich auch an die Herstellung eines Schreines mit Cherubsfiguren (c. 16: sie scheinen freistehend gewesen zu sein, c. 17: arcam, quam sub duobus cherubin positam diximus), eines anderen mit Heiligenbildnissen (c. 48). Altar- und Priestergewänder, Meßbücher und Glocken versandte Raban als Geschenke (Dümmler, ep. Fuld. XVII, Forschungen V, S. 382). Für den ungestörten Rechts- und Besitzstand des Klosters trug er Sorge, indem er bei den Kaisern und Päpsten die Bestätigung der Privilegien desselben erwirkte (Immun. Hludov. regis v. 5. Febr. 834; Dronke, Cod. dipl. Nr. 486; Praec. Ludow. imp. pro conf. priv. v. 6. Mai 840, Nr. 526; Immun. Hloth. imp. v. 31. Juli 841, Nr. 536; Priv. Greg. pap. v. 1. April 828, Nr. 477). Wie sehr sich unter ihm der Besitz des Klosters mehrte, zeigen die vielen Traditionen (Dronke Nr. 400 sq.); die Verwaltung der Güter scheint er neu organisirt zu haben (Rud. c. 6). Eingriffe in die Rechte des Klosters fanden bei ihm energischen Widerstand, dagegen hatten seine Mönche an ihm einen mutigen Verteidiger (Dronke Nr. 456; 513. ep. Fuld. VIII sq. p. 376). Vor allen Dingen beschäftigten ihn seine geistlichen Pflichten; auch als

Abt gab er den theologischen Unterricht nicht auf (Rud. 5: quotiescunque, a curis saecularibus, quas prout possibile erat, toto nisu declinabat, liber esse permittebatur, aut alios sacris litteris instruebat aut in legendo vel dictando divinis scripturis semetipsum pascebat); nicht minder lag ihm die Unterweisung des Volkes am Herzen: er predigte selbst, er vermehrte die Zal der Priester auf dem Lande (c. 6), er ermante sie zu eifriger Pflichterfüllung (ep. Fuld. XVII, p. 381). Rudolf rühmt seine Sorge für die Klosterdisziplin, für die Fortschritte seiner Schüler (c. 5); er erstreckte seine Visitationen auch auf die mit Fulda zusammenhängenden Nonnenklöster (ep. Fuld. VI, p. 375). Mit dem größten Eifer vermehrte er den Reliquienschatz Fuldas; zu diesem Zwecke ließ er sich von Kaiser Ludwig die Zusage erteilen, dass seine Boten mit kaiserlichen Briefen versehen, überall Reliquien erheben dürften (Dronke Nr. 527); die Schrift Rudolfs gibt eine anschauliche Schilderung der Tätigkeit Rabans nach dieser Richtung (vgl. auch ep. Humberti [Bischof von Würzburg] ad Rab. II, p. 1109).

Neben dieser vielseitigen Tätigkeit arbeitete Raban ununterbrochen als Schriftsteller. Zwar klagte er wol, er sei so beschäftigt, dass er weder andere Schriften lesen noch an eigenen arbeiten könne (Brief an Freculf von Lisieux I, S. 441 vgl. II, S. 245), aber aufgegeben hat er die litterarische Arbeit deshalb nicht. Wir besitzen eine große Zal von Schriften aus der Zeit, in welcher er dem Kloster Fulda vorstand.

Dagegen hat er in den politischen Wirren der Zeit eine hervorragende Rolle nicht gespielt; er war ein grundsätzlicher Gegner dessen, dass sich die Geistlichen in die politischen Dinge mengten. Decet te, schrieb er später an Haimo von Halberstadt (V, p. 13), nihil aliud praeponere meditationi divinae legis et doctrinae verbi Dei; nec ullo modo debes ea deserere propter mundanam curam et saecularia negotia . . . Proh dolor! multi inveniuntur hujus temporis viri in ecclesiasticis personis, qui relicto praedicandi officio et spirituali conversatione in eo se magnos aestimant, si terrenis negotiis praeponantur et disceptationibus saecularium saepe intersint, ita ut in eorum conventibus quasi arbitres praesideant et eorum conflictuum judices fiant. Dieser Anschauung gemäß handelte er. Dabei war sein politischer Standpunkt keineswegs schwankend; so lange Ludwig der Fromme lebte, hat er dem Kaiser unverrückt angehangen auch in den Tagen seiner tiefsten Erniedrigung. Dazu bewog ihn nicht nur persönliche Anhänglichkeit, oder Dankbarkeit für die mancherlei Begabungen, die das Kloster von Ludwig empfangen hatte (Dronke Nr. 484, 489, 524, 527, 528; ep. Fuld. II, p. 374 sq.), sondern besonders sein sittliches Urteil über Recht und Unrecht im Streit des Vaters mit den Sönen (vgl. unt. S. 464 über die Schrift de rever. filior.).

Zwanzig Jare lang stand Raban an der Spitze des Klosters; dann legte er seine Würde nieder; er überließ, schreibt Servatus Lupus, „unserem Hatto" sein mühevolles Amt (ep. 40 vgl. Rud. c. 50). Das geschah im Frühjar 842; eine Tradition vom 2. April d. J. (Dronke Nr. 543) nennt bereits Hatto als Abt. Man hat nach den Gründen, die Raban zu diesem Schritt bewogen, gefragt, und sie bald in seiner Missstimmung über den seinen Wünschen entgegengesetzten Gang der politischen Ereignisse (Dümmler, Gesch. des ostfr. R. 1, S. 301, vgl. Hefele, C.-G., 2. Aufl., IV, S. 124), bald in dem Wunsch, sich der Administration des Klosters zu entledigen (Ebert, Lit. d. M.A., II, S. 123) gefunden; möglicherweise mit Recht, obgleich sich keine dieser Annahmen beweisen läſst. Dass dem mindestens 66järigen, von Krankheit niedergedrückten (Brief an Kaiser Lothar V, 794, an Bischof Samuel von Worms ib. 1273) Manne der Wunsch, seines mühevollen Amtes überhoben zu sein, nahe lag, ist leicht begreiflich. Ein Vorbild für seinen Schritt aber hatte er an der Amtsniederlegung des Abtes Baugulf, der seine letzten Jare in der Baugulfszelle bei Hammelburg zubrachte (Rud. c. 25), auch an dem Verzicht des Bonifatius auf die erzbischöfliche Würde.

Raban blieb in der Nähe von Fulda; auf dem Petersberge hatte er eine Kirche erbaut (Rud. c. 46); hier ließ er sich nieder: ibi manens ac Deo serviens coelesti philosophiae vacabat (ib. c. 50). In dieser Zeit konnte er un-

gestört der litterarischen Tätigkeit sich widmen; dabei unterstützten ihn seine Genossen (Brief an Serv. Lup. V, 1257), wärend er in früheren Jaren ganz allein gearbeitet hatte (Brief an Haistulf I, 729: ipse mihi dictator simul et notarius et librarius existens).

Doch die Zeit der Zurückgezogenheit dauerte nicht lange. Am 21. April 847 starb Erzbischof Otgar von Mainz, Raban wurde sein Nachfolger; die Ordination fand am 26. Juni statt (Ann. Fuld. ad a. 847) cum magno favore principum gentis Francorum et consentanea cleri et populi electione (ep. Fuld. XXVI, p. 387). Noch im Oktober d. J. hielt Raban auf Befehl Ludwigs des Deutschen seine erste Provinzialsynode im St. Albanskloster zu Mainz (Ann. Fuld. l. c.; die Akten bei Hartzheim, Conc. Germ. II, p. 151 sq.). Von den 31 canones dieser Synode, die dem Könige zur Bestätigung vorgelegt wurden, sind die wichtigsten can. 1, der den Priestern die Verpflichtung einschärft, den waren in der Liebe tätigen Glauben als das Fundament alles Guten zu pflegen, can. 2, der die Verpflichtung zur Predigt in der Volkssprache erneuert und can. 26 f., welche Bestimmungen treffen, um zu verhüten, dass jemand sterbe one die Möglichkeit vorher Sündenvergebung zu erlangen. Schon im Oktober 843 fand in Verbindung mit einem Reichstage eine zweite Synode in Mainz statt. Den Beratungsgegenstand bildete die Sache des Mönchs Gottschalk (vgl. d. Art. Bd. V, S. 325). Im Jare 852 (über die Datirung vergl. Binterim, Deutsche Conc. II, S. 428 ff.; Hefele, C.-G. IV, S. 179) folgte die dritte Synode Rabans; ihre Beschlüsse beziehen sich auf die kirchliche Disziplin und das kirchliche Recht (Ann. Fuld. ad h. a.; die Akten in den M. G. Leg. 1 p. 410 sq.). Wie als Abt, so trug Raban auch als Bischof Sorge für Herstellung von Kirchen, Altären und Reliquienschreinen (vgl. carm. 120 sq., VI, p. 1642 sq.; 79 p. 1633; 81 p. 1635); die Klöster hatten an ihm einen Fürsprecher (Fulda, ep. Fuld. XXII, p. 385; Klingenmünster, Böhmer-Will, Regesten S. 65, Rheinau ib. S. 67). Seine Schriftstellertätigkeit erlitt kaum eine Unterbrechung; sein Beruf bot ihm da und dort Anlass zu schreiben. Auch in den Streit über die Abendmalslehre des Paschasius Radbert wurde er veranlasst einzugreifen (s. d. Art. Radbert). Was ihm besonders den Dank und die Bewunderung seiner Zeitgenossen erwarb, war seine Woltätigkeit. In der großen Hungersnot des Jares 850 speiste er nach den ann. Fuld. täglich mehr als 300 Personen.

Seine stets gleiche Tätigkeit scheint den Gedanken zu verwehren, dass seine Kraft ermattet wäre; er selbst jedoch fülte sich alt (Brief an den Chorbischof Thiotmar VI, 1165; an Kaiser Lothar, Kunstmann S. 223). Am 4. Febr. 856 ist er gestorben (ann. Fuld. ad h. a.); er wurde bei St. Alban begraben; die von ihm selbst verfasste Grabschrift (VI, 1671) ist anziehend durch ihre Bescheidenheit. Albrecht von Brandenburg hat seine Gebeine nach Halle a. d. S. verbracht.

Raban ist einer der bedeutendsten kirchlichen Männer seiner Zeit. An Kenntnis der heiligen Schrift, der kirchlichen Litteratur und des kirchlichen Rechts war ihm unter seinen Zeitgenossen niemand gleich; hier war er im ganzen Frankenreiche anerkannte Autorität. Bei aller Bescheidenheit war er sich dessen bewusst; er sei nicht reich, schreibt er einmal an die Kaiserin Judith, tamen studio sacrarum orationum non sumus omnino vacui (III, 539). Sein Wissen aber stellte er ganz in den Dienst des Lebens; in den Widmungen seiner Kommentare tritt das überall an den Tag (vgl. z. B. I, S. 730). Das größte hat er im Unterricht geleistet, er zuerst hat der litterarischen und theologischen Bildung diesseits des Rheins eine Heimstätte bereitet. Fand er seine Befriedigung in der stillen litterarischen Arbeit im Kloster (Epit.: Cella tamen mihimet mansio grata fuit), so bewies er als Abt und als Erzbischof, dass ihm das Talent zu organisiren und zu leiten nicht gebrach. Persönlich war er anspruchlos; er konnte Kränkung ertragen, one dadurch erbittert zu werden (carm. 14 f. o.); aber wo es sich um Recht und Unrecht handelte, hatte der Mönch den Mut, auch einem Synodalbeschluss Widerspruch entgegenzusetzen (lib. de oblat. puer. I, 419 gegen den Beschluss der Mainzer Syn. v. 829, der Gottschalk die Erlaubnis zum Austritt

aus dem Kloster gab, ep. Fuld. XXVII, p. 387), konnte der Bischof mit einer Härte verfaren, die wie Feindseligkeit erscheint (Verhalten gegen Gottschalk 848); doch den Quell seiner Energie spricht er in dem Satze aus: Ubi Christus in causa est, non est verendum odium pravorum (ep. Fuld. XVII p. 381). Über die Menschen urteilte er mit einer Billigkeit, die man gerade im Munde eines Mönches nicht erwartet; si dixeris mihi, schrieb er an einen ihm befreundeten Priester Hadubrand, hic et hic, illic et illic mutantur hominum mores et disciplinae rigor cadit, hoc a me recipias responsum, quod nusquam omnes boni nisi in coelo, nusquam omnes mali nisi in inferno (ep. Fuld. XVI, p. 380). Neben politischen Bischöfen wie Hinkmar von Rheims erscheint die Lauterkeit seines Wesens im schönsten Lichte, wie er auch jeden Missbrauch geistlicher Mittel um weltliche Zwecke zu erreichen mit der größten Entschiedenheit verwarf (ep. Fuld. XVI, p. 380). Trug seine Frömmigkeit die Farbe seiner Zeit, so hat man doch überall den Eindruck der Warheit und Aufrichtigkeit; seine Liebe galt der heiligen Schrift; ihr gab er noch in seiner Grabschrift Zeugnis (cui lectio dulcis divinae legis semper ubique fuit). Dabei besaß er Freiheit des Geistes genug, dass er sich über Zeitvorurteile hinwegsetzen konnte (siehe Verkehr mit einem Juden III, S. 2 u. 280).

2) Die Schriften Rabans. a) Exegetische Schriften. Der am frühesten verfasste Kommentar Rabans ist die Erklärung des Matthäus-Evangeliums, I, 727 ff. In der Widmung an den Erzbischof Haistulf von Mainz bezeichnet er sich als indignus presbyter; der Kommentar ist also zwischen 814 und 822 geschrieben; er ist eine Frucht der Lehrtätigkeit Rabans; denn zur Abfassung gab ihm der Wunsch der Brüder, qui nobiscum evangelium legere disponebant, Veranlassung (S. 728). Das exegetische Verfaren ist hier bereits dasselbe, das Raban auch fernerhin beobachtet hat; er erklärte in der Regel nicht selbständig, sondern sammelte die Erklärungen der älteren Väter; seine Gewärsmänner waren hauptsächlich Hieronymus, Augustin, Gregor d. Gr. Die Exzerpte waren durch die Bezeichnung der Verfasser kenntlich gemacht; ebenso die eigenen Anmerkungen Rabans. Die Aufforderung des Bischofs Freculf von Lisieux, den Pentateuch zu erklären (I, S. 441) fürte Raban zum Alten Testament. Die Art der Erklärung war dem ausdrücklichen Wunsche Freculfs gemäß (S. 440) die gleiche wie im Matthäuskommentar, nur tritt die allegorische Deutung naturgemäß hier viel stärker hervor als dort (vgl. praef. zu Exod. II, 9). Die Erklärung des Pentateuchs schrieb Raban bereits als Abt (Brief Freculfs I, 439). Es folgten die Kommentare zu den übrigen historischen Büchern des Alten Testaments mit Ausnahme von Esra und Nehemia, dagegen einschließlich der Bücher der Makkabäer. Dann erklärte Raban das Buch der Weisheit und Jesus Sirach, beide Kommentare sind dem Erzbischof Otgar von Mainz gewidmet. Nun begann er die Erklärung des Jesaias, unterbrach aber die Arbeit, um zuerst Jeremias zu erklären (Prol. in Jes. Kunstmann S. 225). Die Vollendung des Jeremiaskommentars fällt mit der Niederlegung seiner Abtswürde zeitlich zusammen; begonnen war er noch zu Lebzeiten Ludwigs des Frommen, vollendet erst nach dessen Tode (Brief an Lothar V, 795). Nun folgten die Kommentare zu Ezechiel und Daniel (prol. in Jes. p. 226). Darauf unternahm Raban auf den Wunsch Ludwigs des Deutschen die Auslegung der im gottesdienstlichen Gebrauch befindlichen biblischen Hymnen (Brief an Ludwig VI, 1089, Raban erinnert sich, quod in illa [cantica] quae de prophetis sunt, Isaia videlicet et Habacuc, necdum manum miserim). Dann erst wurde Jesajas vollendet (prol. in Jes. p. 226). In diese spätere Zeit gehören warscheinlich auch die Kommentare zu den Proverbien, zu den paulinischen Briefen und zu dem Johannesevangelium. Von den genannten Kommentaren sind noch ungedruckt der zu Jesaias, von welchem die Erlanger Universitätsbibliothek eine aus dem Kloster Heilsbronn stammende Handschrift des 12. Jarh. besitzt. Der Schreiber der zweiten Hälfte, der nicht identisch ist mit dem der ersten, nennt sich Wygandus; ferner der zu Daniel und zu Johannes; von letzteren Abschriften in der Münchener Statsbibliothek aus dem Nachlass Enhubers (s. Kunstmann S. 3).

b) Erbauliche Schriften. Über die zwei Homiliensammlungen Rabans, die eine Haistulf, also vor 826, die andere Kaiser Lothar gewidmet, vgl. den Artikel über Geschichte der Predigt am Schlusse des Bandes. Hieher ist noch zu rechnen die dem Abte Bonosus (d. i. Hatto) gewidmete, also nach 842 verfaßte Schrift de videndo Deo; denn offenbar gehören nur die beiden Bücher, die de videndo Deo und de puritate cordis überschrieben werden, zusammen; sie bilden die zwei Teile einer Abhandlung, die von dem Schauen Gottes als der höchsten Seligkeit handelt; wärend das sog. dritte Buch (de modo poenitentiae) eine selbständige Schrift ist; es enthält eine warme Ermanung zu rechter Buße.

c) Schriften zur Unterweisung der Kleriker. Noch als Mönch verfaßte Raban sein dem Erzbischof Haistulf gewidmetes Werk de clericorum institutione; es sollte den Priestern über ihr Amt und was damit zusammenhängt (de officio suo et variis observationibus quae in ecclesia Dei observantur, I, p. 295) Belehrung darbieten; es zerfällt in drei Bücher, deren erstes von der Kirche, den kirchlichen ordines, der klerikalen Kleidung, den Sakramenten und der Messe handelt, das zweite von den gottesdienstlichen Ordnungen, das dritte von der theologischen wie allgemeinen Bildung der Geistlichen. Die Anlage des Werkes ist selbständig, dagegen beruht es inhaltlich, wie Raban selbst hervorhebt, zum großen Teil auf älteren Werken, besonders auf den institutiones des Cassiodor und auf Augustins Schrift de doctrina christiana. In die gleiche Zeit gehört warscheinlich die excerptio de arte grammatica Prisciani und sicher der liber de computo, eine Unterweisung in der Zeitrechnung; er ist ganz gleichen Charakters; selbständig in der Form — er ist ein Dialog zwischen Lehrer und Schüler — ist er doch in der Sache von früheren Schriften (besonders Beda, de temporum ratione) abhängig. Als Abt scheint Raban sein Martyrologium zusammengestellt zu haben; nachdem er sich auf den Petersberg zurückgezogen hatte, schrieb er die 22 Bücher de universo (V, 11: postquam me divina providentia ab exteriorum negotiorum cura absolvit). In der an Haimo von Halberstadt gerichteten Vorrede sagt er, sein Werk solle nach dem Vorbild der Alten — er denkt an Isidor von Sevilla, dessen Etymologieen hier seine Hauptquelle sind — handeln, non solum de rerum naturis et verborum proprietatibus, sed etiam de mystica earundem rerum significatione. Es ist wie die Etymologieen des Isidor eine Art Realencyklopädie und deshalb von Wichtigkeit zur Kenntnis des Wissenskreises, in dem sich die Kleriker des 9. Jarhunderts bewegten. In diese Ruhezeit gehört auch die Schrift de ecclesiastica disciplina (VI, 1191: dum quietus ab omni mundano negotio in cellula mea sederem); sie beruht zum Teil auf Augustin, zum Teil auf der Schrift de cleric. instit.; nur das letzte Buch (de agone christ.), ein Abriß der Ethik, ist selbständig. Als Bischof erweiterte Raban das erste Buch de cleric. instit. zu der Schrift de sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus; die Zeitbestimmung ergibt sich aus den an Thiotmar gerichteten Worten, quia mei cooperatorem in sacro ministerio te elegi (VI, 1165). Auch die Kaiser Lothar gewidmete Schrift de anima wird in diese spätere Zeit fallen. Nicht bestimmen läßt sich die Abfassungszeit der allegoriae, einer Zusammenstellung der Begriffe, die in der heiligen Schrift allegorisch gebraucht werden, nebst ihrer mit Beispielen belegten Deutung.

d) Auf Zeitverhältnisse bezügliche Schriften. Gegen den Beschluß der Mainzer Synode, welche Gottschalk den Austritt aus dem Orden erlaubte, schrieb Raban den liber de oblat. puerorum, eine Verteidigung des Grundsatzes, quod licet parentibus filios parvulos ad Dei servitium tradere, die zu einer Verteidigung des Mönchtums überhaupt wird. Über die Briefe zum Gottschalkschen Streit s. d. Art. Gottschalk (Bd. V, S. 325); über die epistola ad Egil. de eucharistia s. d. Art. Radbert Paschasius. Auf die angefochtenen Rechte der Chorbischöfe (s. d. Art. Landbischof, Bd. VIII, S. 385) bezieht sich die an Drogo von Metz gerichtete Schrift de chorepiscopis, die in den Werken Rabans fehlt, dagegen bei P. de Marca, Conc. sacerd. et imp. p. 1261 abgedruckt ist. Durch die Erlebnisse Ludwigs d. Fr. veranlaßt ist die Schrift de reverentia filorum erga patres et subditorum erga reges (gedruckt bei P. de Marca, p. 1271), eine Verteidigung des

Kaisers gegen seine Söne und die Bischöfe nach den Ereignissen von 833, und die etwas spätere Schrift de vitiis et virtutibus (bei Lazius, Fragm. quaed. Caroli M., Antw. 1560, p. 190).

e) Schriften zur kirchlichen Disziplin. Otgar von Mainz ist gewidmet Poenitentium liber; als Erzbischof verfaßte Raban ein Poenitentiale für Heribald von Auxerre (er redet diesen als dilectus frater an IV, 467). Auf das Eherecht bezieht sich der Brief über die Frage, quota generatione licitum sit connubium an Humbert von Würzburg, und der Traktat de consanguineorum nuptiis an Abt Bonosus. Zu erwänen sind endlich der Traktat de magicis artibus und der Brief an den Chorbischof Reginbald über verschiedene Fragen der Disziplin.

f) Die Gedichte Rabans zeigen ihn zwar nicht als großen Dichter; doch ist mancher glückliche Vers unter ihnen.

Mindestens zweifelhaft ist es, ob die Schrift adv. Judaeos bei Martene, Anect. thes. noviss. V, p. 401 Raban wirklich angehört. Über seine Bedeutung für die deutsche Sprache vgl. Wackernagel, Gesch. d. deuschen Lit., S. 52. Die rab. Glosse bei Steinmeyer und Sievers, Die althochdeutschen Glossen, I, S. 3 ff.

Eine Gesamtausgabe Rabans fehlt noch; die von Colvenerius, Köln 1627, besorgte ist bei Migne, nach dem hier citirt ist, tom. 107—112 wider abgedruckt, sie enthält nicht alles bereits gedruckte; dazu kommt das noch handschriftlich vorhandene. Über die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Rabans: Dümmler im N. A., 1879, S. 286.

Litteratur: Außer den eigenen Schriften Rabans ist Quelle die sog. Vita Rabani des Mönchs Rudolf, eigentlich ein Bericht über die Tätigkeit Rabans zur Sammlung von Reliquien nebst angehängtem Schriftenverzeichnis. Vgl. Dronke, Cod. dipl. Fuld. 1850, p. 181 sq.; Böhmer-Will, Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe, 1877, S. 64 ff. Bearbeitungen: Mabillon, Elogium hist. in A. S. IV, 2 p. 20 sq.; Histoire liter. de la France V, p. 151 sq.; Bähr, Geschichte der röm. Lit. in dem karol. Zeitalter, 1840, S. 415 ff.; Kunstmann, Hraban. Magn. Maur., 1841; Wattenbach, Gesch. Quell., 4. Aufl., I, S. 190; Dümmler, O.-Fr. Reich, I, S. 299 ff. u. ö.; Ebert, Gesch. der Lit. des M.A. II, S. 120 ff.; Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin, 1883, S. 733 ff.

Hauck.

Rabaut, Paul, geb. den 9. Jan. 1718 zu Bédarieux, Dép. Hérault, gest. den 25. Sept. 1794 zu Nîmes, mit Anton Court (s. d. Art. Bd. III, S. 373), der Widerhersteller der reformirten Kirche Frankreichs, wie dieser ein warhaft christlicher Held, der wärend mehr als eines halben Jarhunderts ebenso unermüdet als kühn allen Verfolgungen Troß bot, der bekannteste und einflussreichste Prediger „der Wüste“, in jeder Hinsicht ein ausgezeichneter Mann. Die Familie, wie es scheint nicht unbemittelt, war eine eifrig protestantische, Paul wurde in dem gleichen Geiste erzogen, nahm sehr frühe Teil an den verbotenen Versammlungen der Protestanten, diente den Geistlichen als Fürer und Wegweiser, bald auch als Lektor in den Versammlungen der Wüste, wenn es an einem solchen fehlte. Sein Eifer veranlasste einen der Geistlichen ihn aufzufordern, sich ganz dem Dienste seiner Kirche zu widmen, Rabauts innere Neigung stimmte vollständig mit dieser äußerlichen Berufung zusammen, und so entschied er sich im frühesten Jünglingsalter zu diesem Beruf. Zunächst folgte er als Kandidat (proposant) einem ordinirten Geistlichen, lernte unterwegs und bei den Versammlungen Theologie und Predigen, trat, wenn es nötig war, auch lehrend für ihn ein, aber den Mangel einer tüchtigeren wissenschaftlichen Ausbildung lebhaft fülend, ging er August 1740 in das von Court gegründete evangelische Seminar zu Lausanne. Nur ein halbes Jar ist er nach einer Nachricht dort geblieben (s. Hugues II, 413, nach andern blieb er 2—3 Jare), hervorragende theologische Kenntnisse hat er sich in keinem Fall erworben, sie waren für die praktischen Zwecke, denen sein Leben geweiht war, auch nicht nötig, doch überragte er auch hierin seine Kollegen. Seine kräftige männliche Beredsamkeit, hervorquellend aus einem Herzen, welchem sein evangelischer Glaube das Höchste war, illustrirt durch ein Leben voll Gefaren, voll Aufopferung, konnte ihres Eindrucks auf die Zuhörer nicht verfehlen; der Ernst

der Lage bei den Versammlungen, wo für jeden Zuhörer Gefängnis, Galeere oder Kloster, für den Prediger der Galgen in sicherer Aussicht stand, wirkte mächtiger, als jeder oratorische Schmuck. Die Sprache war einfach, hie und da zeigte sich Neigung zu Pathos. Ermanung zur Geduld und zum Ausharren, Hinweis auf die oft erfarene Bewarung Gottes, Tröstungen im Blick auf die Verheißungen einer besseren Zukunft sind im allgemeinen die sich stets widerholenden Gedanken seiner für die Bedürfnisse der Zuhörer und der Verhältnisse treffend angepaſsten Predigten. Ein ernstes Drängen auf Buße und auf reines Leben tritt beachtenswert hervor, ebenso ist stets Gehorsam gegen den König, der sie doch so blutig verfolgte, von ihm gelehrt worden und der Haſs, welchen die katholische Geistlichkeit den Protestanten bewies, wurde von diesen nicht erwidert.

Der Mangel an positiven Kenntnissen und an systematischer Ausbildung wurde reichlich ersetzt durch eine glückliche Vereinigung tüchtiger Eigenschaften, welche ihn zur Erfüllung seines Berufes vorzüglich geschickt machten: ein gesunder, frühreifer, scharfer Verstand, ein unerschrockener Mut, der gepart mit ebenso viel Klugheit ihn vor keinem Wagnis, vor keiner Gefar zurückschrecken ließ und eine unerschütterliche Festigkeit, welche jeder Lage gewachsen war. Fügt man noch dazu die sittlichen Eigenschaften der treuesten Uneigennützigkeit, einer unerschöpflichen Aufopferungsfähigkeit, einer Liebe zu seiner Kirche und seinen Glaubensgenossen, welche den innersten Kern seines Wesens bildete, so können wir den ungeheuren Einfluſs begreiflich finden, welchen er wärend eines halben Jarhunderts auf die reformirte Kirche Frankreichs ausübte. Sie war im Begriff, aus der trostlosen Zerstörung, in welche die Aufhebung des Ediktes von Nantes, die Camisardenkriege, die entsetzlichen Edikte vom 8. März 1715 und 14. Mai 1724 sie gestürzt hatten, sich zu erheben und aus einzelnen Bekennern des Protestantismus zu einer Kirche zusammenzuschließen. Das Verdienst des Gelingens ist auf evangelischer Seite außer Court in erster Linie Rabaut zuzuschreiben, der durch sein Wort und Beispiel die Schar der übrigen Geistlichen zu gleichem Eifer anfeuerte, der das allgemeine Vertrauen der ganzen Bevölkerung genoſs, sodaſs kein wichtiger Beschluſs in innerkirchlichen Verhältnissen, wie in den Beziehungen zu der Regierung gefaſst wurde one ihn. Er war eine Macht, mit welcher die Regierung zu rechnen hatte, und nichts kennzeichnet die abnorme Lage, in welcher sich die Protestanten Frankreichs befanden, deutlicher als die Tatsache, daſs der vogelfreie Prediger der Wüste, auf dessen Habhaftwerdung ein Preis gesetzt war, mündlich und schriftlich mit den höchsten Behörden verkehrte, den Intendanten der Provinz persönlich Bittschriften überreichte und über hochwichtige Statsangelegenheiten mit ihnen verhandelte. Für die eigenartige Stellung, welche Rabaut einnahm, läſst sich keine adäquate Bezeichnung finden; will man die protestantische Kirche, welche vom State nur Verfolgung genoſs, als Freikirche bezeichnen, so wäre Rabaut ihr faktischer, wenn auch nicht nomineller Präsident oder Bischof zu nennen. — Der Beschreibung seiner Zeitgenossen nach war er klein von Statur und mager, mit einem länglichten magern Gesichte, schwarzen Augen und Haren und einer Adlernase. Seinem Gesichte hatte das Leben in Sonnenhitze und Kälte, das Übernachten im Freien und in Höhlen, die unregelmäßige Lebensweise, zu der er genötigt war, eine eigentümliche braune Farbe gegeben, der keineswegs robuste Körper barg eine Fülle von Kraft und Ausdauer, welche jeder Anstrengung gewachsen waren.

Schon vor seiner Abreise nach Lausanne hatte sich Rabaut mit Madeleine Gaidan von Nîmes verheiratet; solche frühzeitige Ehen waren bei den Geistlichen der Wüste nicht selten, um Versuchungen und üblen Nachreden zu entgehen; es fehlte auch nie an mutigen protestantischen Jungfrauen, welche ihr Loos an das eines Proskribirten freudig knüpften und entsagungsvoll die Beschwerden und Gefaren seines Amtes teilten. Mit allem Eifer widmete er sich nach seiner Rückkehr seinem Berufe und war bald vollauf beschäftigt. An der Generalsynode vom 18.—21. Aug. 1744 nahm er als Vicepräsident Anteil, ihre Verhandlungen bezogen sich außer der Angelegenheit von Boyer (s. den Art. Court Bd. III, S. 373)

auf Fragen der inneren Organisation der kirchlichen Disziplin (Verbot der Sonntagsarbeit, der Kontroversen in Predigten und Streitschriften rc.), sowie auf die Stellung der Protestanten zur Regierung (Versicherung unwandelbarer Ergebenheit, Darstellung ihrer Lage, welche dem Hofe mitgeteilt werden sollte); Rabaut selbst wurde von der Synode zum Geistlichen von Nîmes ernannt. Dieselbe Stelle bekleidete er bis 1785, seine Wirksamkeit dehnte sich, wie erwänt, weit über die Stadt und über Niederlanguedoc aus.

Die französische Regierung, im Kriege mit England und Österreich, fürchtete, die Anwesenheit fremder Schiffe an der Küste, der Einfall der Österreicher in der Provence möchte einen neuen Camisardenkrieg entzünden. Das einzige Mittel, durch Gewärung von Kultusfreiheit, durch Gestattung und Anerkennung der Taufen und Trauungen „in der Wüste“ denselben zu verhindern, wandte sie nicht an, teils um nicht dadurch früheres Unrecht einzugestehen, teils weil der katholische Klerus in seinen järlichen Versammlungen unerbittlich die Durchfürung der Edikte, die Bestrafung der Ketzer verlangte. Den evangelischen Geistlichen erwuchs daraus die schwierige Aufgabe, beschwichtigend auf ihre Gemeinden einzuwirken, sie von Gewalttaten gegen die Regierung und ihre Beamten abzuhalten und andererseits ihre religiöse Standhaftigkeit mit allen Mitteln aufrecht zu erhalten; der Konflikt der Pflichten gegen den König und seine Edikte und gegen den teuren Glauben forderte auch für die Geistlichen ebenso viel Takt als Mut. Rabaut verbot seinen Glaubensgenossen, bewaffnet die Versammlungen zu besuchen, übersandte 1744 dem Intendanten Bernage eine Abschrift der Synodalakten, um ihn von der Loyalität der Protestanten zu überzeugen, und dem k. Statthalter dem Herzog von Richelieu eine Denkschrift im gleichen Sinne wegen eines den Protestanten fälschlich zugeschriebenen Spottgedichtes (Dez. 1744); aber ebenso tätig war er mit Predigen, Taufen, Trauen rc. Mit dem Anfang von 1745 war die Verfolgung der Protestanten mit erneuter Macht losgebrochen, die Jare 1745—52 zälten zu den schlimmsten, welche die Kirche der Wüste zu erdulden hatte. Zwei königliche Dekrete vom 1. und 16. Febr. 1745 schärften die bisherigen Strafbestimmungen, die Teilnehmer an Versammlungen, auch wenn sie nicht bei der Tat selbst ergriffen waren, wurden zu den Galeeren verurteilt. Die Gemeinden, in welchen ein Geistlicher ergriffen wurde, mussten harte Geldbußen zalen. Rabaut, der eine Zeit lang öffentlich in den Straßen von Nîmes sich hatte zeigen können, musste wider in seine Verborgenheit sich zurückziehen, mehrere Geistliche wurden gefangen und hingerichtet (s. d. Art. Court), die Galeeren, die Klöster und Gefängnisse, der Thurm La Constance füllten sich mit neuen Gefangenen, Kinder wurden ihren Eltern weggenommen, ungeheure Strafgelder ruinirten die Einzelnen wie die Gemeinden. Die Bittschriften (Placet) der Protestanten, in welchen mit erschütternder einfacher Beredsamkeit ihre trostlose Lage, nicht leben und nicht sterben zu können, one mit den Gesetzen in die schwersten Konflikte zu kommen, auseinandergesetzt waren, und welche vom Jare 1745 an sich regelmäßig widerholten, erreichten das königliche Ohr nicht, wurden jedenfalls nicht beachtet. Die Intendanten Le Nain, St. Priest u. a. schrieben mit dem Blute der Protestanten ihre Andenken in die Annalen jener Gegend; aber noch mehr lastet auf dem katholischen Klerus die Schmach, zu diesen Verfolgungsmaßregeln immer aufs Neue aufgereizt zu haben (so im Jare 1750). Es war kein Wunder, wenn den gequälten Protestanten die Geduld auszugehen drohte. Rabaut schrieb in einem seiner freimütigen Bedenken an Le Nain (1746), dass die Geistlichen trotz aller Bemühungen nicht immer im Stande seien, die gewünschte Loyalität gegen den Monarchen bei dem Volke zu erhalten. Verräter und Spione der Regierung, auch fanatische Priester wurden von unbekannter Hand getötet und verwundet. Wol traten Pausen in der Verfolgung ein, man bedurfte der Truppen gegen die auswärtigen Feinde oft nötiger als gegen die Neubekehrten (Nouveaux — Convertis), so im Mai 1742; aber nach dem Frieden von Aachen 1748, bei dessen Verhandlungen die Protestanten vergeblich eine Fürsprache der fremden Mächte für sich erwarteten, fiel diese Rücksicht weg und die Verfolgung wütete heftiger als zuvor. Aber auch die Unruhe unter der Bevölkerung wuchs, die Regierung sandte den

Marquis von Paulmy d'Argenson zu einer militärischen Inspektionsreise nach Languedoc; Rabaut hatte die Künheit, bei Uchaud zwischen Nîmes und Montpellier Nachts unter Nennung seines Namens ihm ein Placet mit den Beschwerden der Protestanten zu überreichen (19. Sept. 1750). Sein Vertrauen in die Loyalität des Ministers, ihn nicht verhaften zu lassen, wurde nicht getäuscht; der Minister empfing ihn gütig, das Placet wurde gelesen. Die Verfolgung hörte eine Zeit lang auf. Eine änliche Pause trat 1752 ein, im folgenden Jare begann sie aufs neue, Versammlungen zu halten war beinahe unmöglich. Besonders eifrig stellte man den Geistlichen nach, „one die Hirten werden die Herden bald in ihrer Standhaftigkeit wanken". Ein Preis von 1000 Livres war auf die Ergreifung Rabauts und der anderen Geistlichen gesetzt. Doch wurde nur der junge Teissier, genannt Lafage, den 14. August 1754 gefangen und am 17. August in Montpellier gehenkt. Wie durch ein Wunder entging Rabaut allen Nachstellungen, seine eigene Vorsicht und die aufopferungsvolle Liebe der Glaubensgenossen bewarte ihn vor der Gefangennahme; nahten sich Truppen einer Versammlung, so war die erste Sorge, den Geistlichen zu retten. Einmal indessen wurde er nach der France protestante (VIII, 346) zugleich mit Bénezet verhaftet, aber der Offizier der Abteilung, eingeschüchtert durch die drohende Haltung der Menge und unbekannt mit der Wichtigkeit seines Fanges, ließ ihn wider frei. Im Jare 1754 giff die Regierung zu einem anderen Mittel, um der gefärlichen Prediger sich zu entledigen; man verfolgte ihre Frauen, sperrte sie ein mit der Erklärung, dieselben sogleich unangefochten zu lassen, wenn ihre Männer auswanderten. Rabaut schlug mit Beziehung auf Matth. 10, 37 rund ab darauf einzugehen; er kannte die Standhaftigkeit seiner Frau und die Bedeutung seiner Wirksamkeit in Frankreich. Am 8. Okt. 1754 wurde seine Wonung in Nîmes umzingelt, Rabaut wurde nicht gefunden, seine Frau ließ man entschlüpfen, noch zweimal wurde dies widerholt, sodass die mutige Frau sich entschloss, lieber ihre Wonung für längere Zeit zu verlassen, um solcher Plackereien und Nachstellungen enthoben zu sein; 2 Jare lang fürte sie ein unstetes Wanderleben, dann ließ man sie in Ruhe. Seine 3 Söne (Paul Jean genannt R. Saint-Etienne, geboren zu Nîmes April 1743, Jacques Antoine genannt R. Pomier, geb. am 24. Okt. 1744, Pierre genannt R. Dupuis, geb. 1746) flüchteten im Winter 1752—55 nach Lausanne, im April 1755 gab er sie dem Genfer Etienne Chiron in die Kost, der mit väterlicher Treue für sie sorgte.

Im Jare 1755 schien durch den Prinzen Conti-Bourbon, der bei Hofe in Ungnade war und auf seinen Gütern lebte, den Protestanten ein Hoffnungsstern zu leuchten. Zwei eifrige Pariser Protestanten, Le Cointe und Beaumont, hatten das Interesse des Prinzen für Rabaut und ihre Glaubensgenossen erweckt. Am 11. April sandte ihm Rabaut eine Denkschrift über ihre Lage und ihre notwendigsten Forderungen (Befreiung der auf den Galeeren Gefangenen, Rückgabe der Kinder aus den Klöstern, rechtliche Gültigkeit der von den protestantischen Geistlichen vollzogenen Taufen und Trauungen, Freigebung des Gottesdienstes). Der Prinz, welcher über die entsetzliche Lage seiner Landsleute in völliger Unkenntnis war, zeigte anfangs sehr lebhafte Teilnahme für die Angelegenheit, Rabaut reiste zu einem Besuche nach Paris (18. Juli 1755), aber wenn auch der briefliche Verkehr zwischen beiden noch einige Zeit wärte, ein praktisches Ergebnis hatten die Verhandlungen nicht.

Wichtiger und für das Schicksal der Protestanten bedeutungsvoller war die Broschüre von dem Parlamentsrat Ripert-Montclar: Mémoire au sujet des mariages clandestines des protestants de France 1755. Hier wurde in klarer und gründlicher Auseinandersetzung die Frage wegen des Civilstands der Protestanten besprochen und als gerechte und sichere Lösung der ungeheuren vorhandenen Misstände die Eheschließung vor dem bürgerlichen Gerichte empfohlen. Eine Wolke von Gegenschriften erhob sich, aber die einmal gestellte und so beantwortete Frage konnte nicht aus der Welt geschafft werden und Montclars Idee trug endlich, freilich erst nach einem Menschenalter, den Sieg davon.

Die Jare 1755—1760 verflossen in der gewonten Abwechslung von Ver-

folgungen und zeitweiser Duldung. Die lebendigste Anschauung von Rabauts unermüdeter Tätigkeit von seinem weitumfassendsten Wirken gibt sein Tagebuch, Bulletin 1878, p. 113. 171 sq. 1756 präsidirte er die Nationalsynode. Im Januar 1757, nach dem Attentat von Damiens auf Ludwig XV. richtete er eine Ermahnung an seine Landsleute mit der Aufforderung zur Treue gegen den Monarchen; gegen den Vorschlag, durch Gründung einer protestantischen Bank und durch ihre dem State gewärte Unterstützung in der drückenden Finanznot sich die Duldung zu erkaufen, verhielt er sich ablehnend (1759); auch der andere Vorschlag, Ludwig XV. ein freiwilliges Geschenk zu machen, wurde bald aufgegeben. Dem grausamen Befehl des Marschalls von Thomond, Gouverneur der Guienne, der die Protestanten unter schweren Strafen zwingen sollte, ihre Kinder katholisch taufen und ihre Ehen durch die Priester einsegnen zu lassen, setzte Rabaut im Verein mit seinem Kollegen Vincent eine würdige und entschiedene Antwort entgegen (Exhortation ou lettre pastorale aux Réformés de l'église de Nîmes 1761), in welcher den Protestanten offen angeraten wurde, lieber auszuwandern, als einer solchen Tyrannei sich zu unterwerfen. Die für Frankreich so verderblichen finanziellen Folgen der Aufhebung des Ediktes von Nantes waren trotz des langen Zeitraums dazwischen noch so stark in aller Erinnerung, daſs von Seite der Regierung die Suspension des Befehls angeordnet wurde.

Eine Änderung der traurigen Lage der Protestanten konnte erst dadurch herbeigefürt werden, daſs das Entsetzliche derselben mit all seinen abschreckenden Einzelheiten, mit dem Blutgerichte für ihre Geistlichen, den Galeeren für ihre Bekenner, den Gefängnissen für ihre Frauen in seiner ganzen Größe zur allgemeinen Kenntnis kam. Die Hinrichtung von Rochette und den 3 Brüdern Greniers, der Justizmord an Jean Calas war die zum Himmel schreiende Anklage gegen eine ungerechte, barbarische und unzeitgemäße Gesetzgebung.

Am 13. Sept. 1761 wurde der protestantische Geistliche François Rochette, ein 26järiger, in seinem Berufe ausgezeichneter Mann, der im obern Languedoc und im Quercy seinen Wirkungskreis hatte, bei der Rückkehr von einer Taufe in der Nähe von Caussade verhaftet; er gab sich sogleich als Geistlichen zu erkennen. Eine große Aufregung bemächtigte sich der ganzen Gegend, man fürchtete gegenseitige Gewalttaten, viele Protestanten wurden verhaftet, darunter die drei Edelleute Grenier de Commel, de Sarradou und de Lourmade, welche bewaffnet nach Caussade gekommen waren (15. Sept.). Die Gefangenen wurden nach Cahors, Montauban und zuletzt nach Toulouse gebracht; das Parlament dieser fanatisch katholischen Stadt verurteilte Rochette zum Tode am Galgen, die 3 Brüder zur Enthauptung (18. Febr. 1762). Umsonst hatten Rabaut und Court de Gebelin ihre Stimme für die Unglücklichen erhoben, der erstere wandte sich in beweglichen Schreiben an Maria-Adelaide, die älteste Tochter Ludwigs XV., an den Herzog von Richelieu und den von Fitzjames (25. Sept., 30. Sept., 30. Nov.), es erfolgte keine Begnadigung und am 19. Febr. erlitten die 4 Protestanten mit der Seelenruhe gläubiger Christen, mit dem Mut altchristlicher Märtyrer ihre furchtbare Strafe. Im Angesichte der zuckenden Leichname seiner Brüder hatte der jüngste Grenier die Aufforderung des Henkers, durch den Übertritt sich zu retten, mit der würdigen Manung: Thue deine Pflicht, beantwortet. Das Aufsehen, welches diese 4fache Hinrichtung erregte, war ungeheuer, die Protestanten trauerten um ihre Blutzeugen, aber auch unter den Katholiken machte sich eine immer größere Teilnahme bemerkbar. Sie wuchs durch die Standhaftigkeit, mit welcher Jean Calas seine Unschuld beteuerte und sein entsetzliches Loos trug.

Calas (geb. 1698 in La Cabarède bei Castres) war ein ehrenwerter allgemein geachteter Kaufmann in Toulouse, seit 40 Jaren dort ansässig, ein stiller, ernster Mann, guter Protestant, aber one jede Spur der Unduldsamkeit gegen die Katholiken, seine Frau (Anna Rose de Cabibel, seit 1731 mit ihm verheiratet), eine verständige, tüchtige Hausfrau und treue Mutter, die durch ihren ungebeugten Heldenmut wärend der schrecklichen Katastrophe, welche über ihr Haus hereinbrach, die Bewunderung aller Unparteiischen erregte. Die 4 Söne waren der Eltern wenig würdig, der dritte, Louis, war 1759 zum Katholizismus über-

getreten, um so mehr folgten die beiden Töchter den Grundsätzen ihrer Eltern, und die Magd Viguière, eine eifrige Katholikin, die jeden Tag die Messe besuchte und zweimal in der Woche kommunizirte und nie von der Familie in der Ausübung ihrer religiösen Pflichten gehindert worden war, seit 24 Jaren in der Familie diente, alle Freuden und nun auch die Leiden derselben in vollem Maße teilte, reihte sich würdig denselben an. Der älteste Son Marc-Antoine, geboren den 5. November 1732, ehrgeizig, mit einigem rednerischen Talent begabt, studirte die Rechte, war aber durch seine Zugehörigkeit zum Protestantismus an dem Eintritt in die Praxis gehindert. In ein Handelsgeschäft einzutreten gelang auch nicht und verbittert dadurch fürte er ein müßiges, keineswegs tadelloses Leben, er spielte gern, in seiner Tasche fanden sich an seinem Todestage obscöne Gedichte. Am 13. Okt. 1761, Abends 9½ Uhr, fand sein Vater ihn erhängt im Magazin, der etwas melancholische Jüngling one religiösen und sittlichen Halt hatte sich selst entleibt. Aber aus der Menge, welche auf das Jammergeschrei der Angehörigen sich schnell vor dem Hause gesammelt hatte, ließen sich bald Stimmen hören mit der furchtbaren Anklage: diese Hugenotten haben ihren Son getötet, weil er zum Katholizismus übertreten wollte. Der Capitoul (städtischer Magistratsbeamter), David de Beaudrigue, ein ebenso ehrgeiziger als fanatisch beschränkter Mensch, ging auf diesen Verdacht, dass es eine Religionsangelegenheit sei, mit blindem Eifer ein, ließ, one eine Lokalinspektion vorzunehmen, die Familie Calas und einen Freund, welcher bei ihnen den Abend zugebracht hatte, Gaubert Lavaysse (geb. 1741) verhaften. Diese verhängnisvolle Ban „einer Glaubenssache" verließ der Prozess nicht mehr in allen seinen Stufen. Das von allem Luxus der katholischen Kirche begleitete Leichenbegängnis des Gestorbenen, die Prozessionen und feierlichen Totenämter für ihn, wobei der Katholizismus ihn als Übergetretenen und Märtyrer für sich in Anspruch nahm, obgleich die Vermutung, dass er habe übertreten wollen, nicht im mindesten begründet war, erhitzten mit ihrem auf die Einbildungskraft der fanatischen, den Protestanten stets feindlich gesinnten Bevölkerung von Toulouse berechneten düstern Pompe die Gemüter immer mehr, sodass der Mord überall geglaubt wurde. Die armen Angeklagten hatten die Bevölkerung, Klerus und Gericht gegen sich, der übergetretene Son Louis benahm sich ebenso ungeschickt als feig und Calas selbst hatte einen schlimmen verhängnisvollen Fehler begangen, indem er, um die Ehre der Familie und die des Selbstmörders, welchem kein ehrliches Begräbnis zukam, zu retten, den Seinen gebot zu sagen, sie haben ihn tot auf dem Boden liegend gefunden und so den Selbstmord zu verschweigen; bei dem ersten eigentlichen Verhöre gestanden sie freilich den waren Sachverhalt, aber das Misstrauen gegen ihre Glaubwürdigkeit blieb bestehen. Alle Phasen des Prozesses, bei welchem die schwerfällige Justiz jener Zeit unterstützt wurde durch eine ungerechte Handhabung, zu beschreiben, ist hier nicht der Ort. Das Urteil, welches das Parlament von Toulouse, teilweise eingeschüchtert durch die Volksstimmung mit 14 gegen 7 Stimmen, am 9. März 1762 fällte, verurteilte Jean Calas, die ordentliche und außerordentliche Folter zu erstehen, lebendig gerädert und dann verbrannt zu werden. In seiner ganzen Gräßlichkeit wurde dasselbe am 10. März vollstreckt, nur dass Calas nach zwei fürchterlichen Stunden auf dem Rade zugebracht, aus Gnaden erdrosselt und sein Leichnam in das Feuer geworfen wurde. Unter den größten Schmerzen, bis zum letzten Athemzug beteuerte er seine Unschuld, und diese Standhaftigkeit rettete den übrigen Angeklagten wenigstens das Leben. Pierre wurde verbannt, aber in ein Kloster gesteckt, aus dem er nach Genf entfloh. Die Witwe Calas, die ihren Mann nach seiner Verhaftung nicht mehr sah, Lavaysse und die Magd Viguière, welche treulich das Loos der Familie geteilt hatten, wurden freigelassen, die Töchter, welche am Tage der Tat nicht in Toulouse gewesen waren, in ein Kloster gesteckt.

Es ist weltbekannt, dass es dem allgewaltigen Einfluss Voltaires gelang, eine Kassation des Bluturteils herbeizufüren. Im Interesse der geschändeten Menschlichkeit griff er zur Feder, sparte nicht Mühe noch Zeit, setzte mit nimmer müdem Eifer alle ihm bekannten Kreise der Aristokratie der Geburt und des Geistes

in Bewegung und zog sie in das Interesse der unglücklichen Familie. Am 4. Juni 1764 wurde das Urteil des Parlaments von Toulouse kassirt, den 9. März 1765 die Angeklagten und ihr Gedächtnis rehabilitirt. Königliche Gnade und das in den weitesten Kreisen auch des Auslandes erweckte Mitleiden gab der ruinirten Familie die Mittel zu einer bescheidenen Existenz.

Unter den Protestanten Frankreichs rief der Prozess gegen Calas eben so große Aufregung als Bestürzung hervor, um so mehr, da in dem erzbischöflichen Monitorium vom 17. Okt. 1761 von einer Versammlung von Protestanten geredet war, in welcher der Tod des jungen Calas beschlossen worden sei, ja es war sogar die lügnerische Behauptung ausgesprochen worden, dass ihre Glaubenslehre dem Vater die Ermordung eines solchen abtrünnigen Kindes gebiete. Manche Familien schickten sich an auszuwandern, Verfolgungen schienen in Aussicht zu stehen. Rabaut beruhigte nach besten Kräften; gegen die erwänte wanwitzige Verleumdung trat er in einer Schrift La calomnie confondue auf, in welcher er warm und mit edler Entrüstung diese Anklage zurückwies und die Sache seiner angeklagten Landsleute verteidigte. Aber nach Beschluss des Toulouser Parlamentes wurde sie am 7. März 1762 durch Henkershand verbrannt, gegen den wolbekannten Autor wagte man aber nicht vorzugehen, weil man seinen beruhigenden Einfluss auf die protestantische Bevölkerung kannte und jeder Unruhe vorzubeugen wünschte.

Das Aufsehen, welches die Bluttage von Toulouse überall erregten, hatte die öffentliche Meinung auf die unglückliche Lage der Protestanten, die in so greller Beleuchtung kund geworden, aufmerksam gemacht, die Stimmen der Duldung wurden immer zalreicher und mächtiger. Es war, wie wenn die Unduldsamkeit mit diesem Akt des Fanatismus und der Ungerechtigkeit ihrem jarhundertelangen blutigen Wirken noch ein letztes Siegel hätte aufdrücken wollen, die Verfolgungen nahmen von Jar zu Jar ab, einzelne Gewalttaten kamen immer noch vor (bis in das Jar 1783 wurden durch Lettres de cachet Eltern ihrer Kinder beraubt, 1766 wurde in Béarn eine Versammlung gesprengt, 1770 wurde der Geistliche Charmusy, der im Gefängnis starb, 1773 Braca verhaftet, aber sogleich wider freigelassen); an manchen Orten errichteten die Protestanten Bethäuser, in die Versammlungen, welche sich immer mehr an die Öffentlichkeit wagen durften, brachte man Stüle und Bänke mit ꝛc., und besonders seit der Thronbesteigung Ludwigs XVI. 1774 machte sich eine duldsamere Praxis immer mehr geltend. Der französische Protestantismus war 1760 durch die Anstrengung von A. Court, Rabaut und seiner Kollegen faktisch gegründet und organisirt; es galt, die rechtliche und statliche Anerkennung zu erwirken und die Anstrengungen von Court de Gebelin, von Rabaut und seinem Sone Rabaut Saint-Etienne waren diesem schönen Ziel mit unermüdeter Ausdauer gewidmet; durch Korrespondenz mit einflussreichen Personen und durch Herausgabe von Denkschriften arbeiteten sie darauf hin, aufs kräftigste unterstützt von Malesherbes durch seine Schrift Sur le mariage des Protestants 1784, durch Lafayette, der mit Rabaut Saint-Etienne in Korrespondenz trat (1785), durch Rulhières (s. dessen Geschichte Éclaircissements historiques sur les causes de la révocation de l'édit de Nantes 1788). 1769 hatte die letzte Gefangene Marie Durand nach 38järiger Haft den Turm von La Constance in Aigues-Mortes verlassen dürfen, 1774 wurden die beiden letzten Galeerensträflinge Paul Achard und Antoine Riaille nach 39järiger Gefangenschaft freigegeben.

Vom November 1787 datirt das Toleranzedikt Ludwigs XVI., welches allerdings den Katholizismus als die alleinige Statsreligion feststellte, aber den nicht katholischen Untertanen bestimmte Rechte gewärte und jene grausamen Strafen ꝛc. vollständig aufhob. Bis zur letzten Stunde hatte der Klerus Widerspruch eingelegt, remonstrirte das Pariser Parlament und erst am 29. Jan. 1788 wurde das Edikt einregistrirt, um nach kurzer Geltung von den Stürmen der Revolution verschlungen zu werden.

Rabaut erlebte den Triumph der Sache, für welche er sein Leben eingesetzt hatte; 1763 (10. Juni) leitete er als Moderator die Beratungen der National-

synode, unermüdet setzte er sein Evangelisationswerk fort, unterstützt von seinem ältesten Sone, endlich unverfolgt, bis am 6. Okt. 1785 das Konsistorium zu Nîmes dem durch Anstrengung, Entbehrungen und Arbeit frühe Gealterten und Hinfälligen volle Freiheit in Beziehung auf die Verwaltung seiner geistlichen Funktionen gab, mit Beibehaltung von Titel, Rechten und Gehalt. Die wolverdiente Ruhe nach 50järigem Dienste am Evangelium genoss der allgemein geachtete protestantische Geistliche friedlich in seiner eigenen Behausung, aber die wilden Wogen der Revolution trübten auch seine letzten Lebenstage. Zwar hatte sie statt bloßer Duldung die volle Gewissensfreiheit gebracht und der ganze Gegensatz der jetzigen und der früheren Lage ist in den berühmten Worten Rabaut Saint-Etiennes enthalten, welche er am 15. März 1790 als Vicepräsident der konstituirenden Versammlung seinem Vater, dem geächteten Geistlichen der Wüste, schrieb: der Präsident der Nationalversammlung liegt zu Ihren Füßen. Ein schöner Tag für P. Rabaut war ferner die Einrichtung eines öffentlichen, regelmäßigen protestantischen Gottesdienstes in der dazu gemietheten Dominikanerkirche zu Nîmes (1792), wozu er unter Tränen das Einweihungsgebet sprach, aber mit der Proklamation des Kultus der Vernunft wurde auch er seiner Stelle enthoben, später verhaftet und da er aus Schwäche nicht gehen konnte, unter dem Hongeschrei einer wüsten Volksmenge in die Citadelle von Nîmes gefürt. Mehrere Monate blieb er dort, bis der 9. Thermidor auch ihm die Freiheit wider gab, aber die Leiden im Kerker, der Schmerz um den Verlust seiner Frau und seines ältesten Sones, und der Kummer über das Schicksal seiner Kirche hatten die schwachen Kräfte vollends aufgerieben. Freitag den 25. Sept. 1794, Abends 4 Uhr, starb er in seiner Wonung und wurde nach protestantischer Sitte, da die Protestanten nicht überall Kirchhöfe hatten, im Keller derselben bestattet. Man ist gegenwärtig beschäftigt, in dem Hause, Ecke der Str. des Bains und Grétry, (letztere heißt im Munde des Volkes gewönlich Paul Rabaut), welches jetzt als Waisenhaus für das Departement Gard dient, ihm ein einfaches Denkmal zu errichten.

Schriftsteller ist Rabaut nicht gewesen, außer den genannten Gelegenheitsschriften besitzt man von ihm nur Précis du catéchisme d'Ostervald, zum praktischen Gebrauch für seine Gemeindeglieder bestimmt, bei welchen sich der Mangel an kirchlichen und religiösen Büchern empfindlich geltend machte, oft aufgelegt. Seine umfassende Korrespondenz (um seine Adresse geheim zu halten, wälte er die verschiedensten Namen, z. B. Théo, Théophile, Tuabar, Denis, Mdselle Jeannette 2c.), für deren Sammlung er trotz seines gefarvollen Wanderlebens eifrige Sorge hatte, ist jetzt im Besitz der Société de l'histoire du Protestantisme français in Paris und bildet neben den Papieren Courts (in Genf) die reichhaltigste Quelle für die französisch-protestantische Kirchengeschichte jener Zeit.

Noch einige Worte über die Söne Rabauts. Der älteste Rabaut Saint-Etienne, reich begabt, mit bedeutendem rednerischem Talent ausgerüstet, auch mit entschiedener Neigung zu wissenschaftlichen Studien erhielt seine theologische Ausbildung zuerst in Genf, dann in dem evangelischen Seminar zu Lausanne. 1763, ein Jar nach Rochettes Tod, hielt er seine erste Predigt „in der Wüste", 1764 wurde er in Lausanne ordinirt und nun schlug er die Laufban seines Vaters ein, der ihm das leuchtendste Vorbild von Opfermut und Frömmigkeit war. 1765 wurde er der Kollege desselben, seit der Aufhebung des Ediktes von Nantes wider der erste Son eines Geistlichen, der zu Lebzeiten des Vaters wider Geistlicher wurde. 1768 heiratete er ein Fräulein Boissière. Aber Anlage, Neigung und die Zeitrichtung fürten ihn von seinem einfachen Predigerberufe mitten in das Getriebe der hohen Politik. 1785 begab er sich nach Paris, um nach dem Tode Courts de Gebelin für die Befreiung seiner Glaubensgenossen zu wirken; es gelang ihm bald mit den einflussreichsten Männern (Rulhière, Malesherbes, Lafayette), auch mit den litterarischen Koryphäen in Verbindung zu treten, sodass seine Bemühungen nicht vergeblich waren. Die allgemeine Achtung, in welcher er stand, verschaffte ihm eine Stelle als Abgeordneten des III. Standes von seiner Vaterstadt. Auf das eifrigste nahm er an den Verhandlungen teil

und mit Freuden begrüßte er die Freiheiten, welche die Revolution seinen so lange gequälten Glaubensgenossen gewärte. Seine Richtung war eine gemäßigte, er schloſs sich den Girondisten an und teilte auch deren Loos. In dem Prozeſs gegen den König sprach er sich entschieden gegen die Kompetenz der Versammlung aus, nachdem diese aber einmal beschlossen war, stimmte er für die Schuld des Monarchen mit Milderungsgründen. Am 2. Juni 1793 sollte er verhaftet werden, es gelang ihm zu entkommen, den 28. Juli wurde er proskribirt, längere Zeit verbarg er sich mit seinem Bruder R. Pomier bei der Familie Payzac, eine Indiscretion verriet ihren Aufenthalt, am 4. Dez. wurden sie verhaftet, am 5. Dez. bestieg Rabaut Saint-Etienne das Schaffot; sein Bruder wurde in der Conciergerei vergessen und nach Robespierres Tod freigelassen. Die Frau R. St. Et. tötete sich selbst, als sie die Nachricht von der Hinrichtung ihres Mannes erfur.

Rabauts Werke sind gesammelt herausgegeben von seinem Freunde Boissy d'Anglas, 6 Bände, Paris 1820—26. Wir heben daraus hervor Le vieux Cévenol oder Anecdotes de la vie d'Ambroise Borelly, 1779, unter veränderten Titel mehrfach 1788, 1820, 1826 2c. aufgelegt, wo in den Rahmen einer fingirten Familiengeschichte alle die Bedrückungen und Verfolgungen, welche die Protestanten gesetzmäßig treffen konnten, mit erschütternder Einfachheit erzält werden; Lettre sur la vie de Court de Gébelin, Par. 1784; Lettres à M. Bailly sur l'histoire primitive de la Grèce, Par. 1787, Studien, zu welchen ihn sein Freund und Lehrer Court de Gebelin veranlaſst hatte, und unter den revolutionsgeschichtlichen Schriften besonders Almanach historique de la Révol. française, 1791, mit ihrer Fortsetzung oft aufgelegt und auch ins Englische, Deutsche, Holländische übersetzt u. d. T.: Précis historique de la Révol. franç. eine klare einfache und zuverlässige Darstellung der Ereignisse bis zum J. 1792.

Rabaut Pomier ergriff auch die Laufban seines Vaters, erhielt seine Bildung ebenfalls in Genf und Lausanne, wurde 1770 Geistlicher in Marseille, der erste dort seit der Aufhebung des Ediktes von Nantes, 1772 in Montpellier. Auch er spielte später eine politische Rolle und saß in dem Konvente, welcher Ludwig XVI. zum Tode verurteilte. Er selbst entkam mit genauer Not dem Tode unter der Schreckensherrschaft (s. o.). Er war Mitglied des Rates der Alten, schloſs sich später an Napoleon an, wurde Beamter in der Verwaltung, kehrte aber 1803 wider zu seinem geistlichen Stande zurück und war evangelischer Geistlicher in Paris. Unter der Restauration wurde er als Königsmörder verbannt, nach 2 Jaren erhielt er die Erlaubnis zur Rückkehr. Am 16. März 1820 starb er allgemein geachtet in Paris.

Der jüngste Son Rabauts widmete sich dem kaufmännischen Stande.

Eine des Gegenstandes würdige Biographie Rabauts gibt es noch nicht; Pastor Dardier in Nîmes ist meines Wissens mit der Abfassung einer solchen gegenwärtig beschäftigt; die Schrift von Borrel, Biographie de Paul Rabaut et de ses trois fils, 1854, kam mir nicht zu Gesicht; L. Bridel, Trois séances sur P. R., Lausanne 1859, ist unbedeutend. Das Vorstehende ist entnommen Ch. Coquerel, Histoire des églises du Désert. 1. 2, Paris 1841, immer noch das umfassendste und reichhaltigste Werk über diesen Zeitraum; E. Hugues, A. Court, Histoire de la restauration du Protestantisme en France au XVIII. siècle, 1. 2, Paris 1872, ebenso gründlich als anregend; Haag, La France Protestante T. VIII, 1858; Corbière, Histoire de l'église de Montpellier; (Borrel, Histoire de l'église réformée de Nîmes, 1856, kam mir nicht zu Gesicht), und viele Abhandlungen und Notizen im Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français. — Über Calas ist die Monographie von Athan. Coquerel fils. Jean Calas et sa famille, II. Éd. Paris 1869, bei weitem das beste Werk, ausgezeichnet durch warme, aber doch unparteiische Darstellung wie durch umfassende Kenntnis und Angabe der Quellen und Litteratur; vgl. auch Desnoiresterres Voltaire T. 6, 1875; Corbière, Histoire de l'église réformée de Montpellier, 1861. Ein auf genauer Sachkenntnis beruhendes Bild der ganzen Lage der Protestanten und der Tätigkeit Rabauts hat Bungener entworfen in dem religiösen Roman: Trois sermons sous Louis XV, 1—3, Paris 1850. **Th. Schott.**

Rabba (Rabbath Amon), s. Ammoniter Bd. 1, S. 346.

Rabbinen, s. d. einzeln. Art. Aben Esra Bd. I, S. 61; Abrabanel Bd. I, S. 92; Elias Levita Bd. IV, S. 472; Kimchi (im Suppl.); Maimonides Bd. IX, S. 144; Raschi.

Rabulas, mit richtigerer Schreibung des Namens Rabbûlâ (= ἀρχιποιμήν), Bischof von Edessa, Vorgänger und dogmatischer Gegner des bekannten Ibas, entschiedener Anhänger der ephesinischen Synode von 432. Nach seiner ausfürlichen Biographie (bei Overbeck S. 159—209) war er bis 8. Aug. 435, im ganzen 24 Jare weniger 3 Monate im Amt, ein ebenso energischer als einsichtiger Mann, von seinen Untergebenen gleich gefürchtet und geliebt, eines heidnischen Mannes Son, ein zweiter Josias, der als Bischof die Synagoge der Bardesaniten und das Bethaus der Arianer zerstörte, die Marcioniten mit Geduld, die Manichäer mit Weisheit überwand, durch Beseitigung der Borborianer, Audianer, Sadducäer und Messallianer der Kirche Ruhe geschafft hatte, bis die alte Irrlehre des neuen Juden Nestorius neue Streitigkeiten brachte. Von schriftstellerischen Arbeiten ist verhältnismäßig weniges erhalten: 1) aus seiner Korrespondenz nur Bruchstücke von Briefen, an Andreas von Samosata, ob er wirklich, wie man sage, der Verfasser eines in nestorianischem Geiste geschriebenen Stückes gegen Cyrills Kapitel sei, an Gemellinus, Bischof von Perrhi über Missbräuche beim Abendmale, an Cyrill von Alexandrien (sein Biograph gibt an, 46 Briefe aus dem Griech. ins Syr. übersetzt zu haben); 2) eine Anzal Regeln für Mönche und Kleriker; 3) kirchliche Hymnen, die aus dem Griechischen übersetzt zu sein scheinen; 4) eine Predigt, die er zu Konstantinopel hielt, ob Maria θεοτόκος sei, oder nur so genannt werden dürfe, oder nicht einmal letzteres.

Quellen: S. Ephraemi Syri Rabulae episcopi Edesseni Balaei aliorumque opera selecta ed. J. J. Overbeck, Oxonii 1865, p. 159—248. 362—378. Breviarium feriale Syriacum (Rom. 270 f., 283 f.), Nomocanon des Barhebräus (Mai, Nova collectio X. 1838). Sämtliche Prosaschriften des Rab., mehrere der Hymnen, der ausfürliche Panegyrikus auf sein Leben, sowie ein weiterer auf seine Bekehrung bezüglicher Bericht aus dem Leben des Akömeten Alexander wurden von Bickell für die Kemptener Bibliothek der Kirchenväter übersetzt (1874. Ausgewälte Schriften der syr. KVV. Aphraates, Rab., Isaak von Ninive; Rab. S. 153—271); daselbst eine Einleitung über sein Leben und seine Schriften, in welcher namentlich die schwankenden Angaben über seine anfängliche Stellung zum Nestorianismus besprochen werden. Assemani, B. O. I, 198; Bickell, Conspectus rei Syr. litt. p. 22; insbesondere G. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus 449 (Kiel 1873, 4°), S. 87, Anm. 45 und die dort angegebenen Stellen; Zotenberg, Catalogues des mss. syriaques Nummer 145—147.

E. Nestle.

Radbertus, nach seinem Klosternamen Paschasius, Abt zu Corbie in der Picardie, nimmt unter den kirchlichen Schriftstellern der karolingischen Zeit eine ausgezeichnete Stelle ein. Über sein Leben ist nur das wenige bekannt, was sich aus zerstreuten Notizen in seinen eigenen Schriften ergibt und was der Bischof Engelmodus von Soissons in seinem Panegyricus auf Radbert mitteilt (abgedruckt bei Mign. t. CXX, 25 ff.). Die Vita aus dem Ende des 11. oder Anfang des 12. Jarhunderts bei Mab. A. S. IV, 2, p. 577 gibt keine selbständigen Nachrichten. Radbert ist gegen Ende des 8. Jarhunderts in oder bei Soissons geboren; nach dem frühen Tode der Mutter ausgesetzt (Eng. c. 26 A) und in die Marienkirche zu Soissons gebracht, wurde das Kind von den dortigen Benediktinerinnen aufgenommen und erzogen (de part. Virg. praef. p. 1367: Longe diu a puero vester alumnus. Mabillons Änderung des Vesona in der Zuschrift in Suessona scheint mir zweifellos richtig). Obgleich er schon als Knabe mit der Tonsur die Bestimmung zum Mönchsstande erhalten hatte, kehrte er dennoch im Jünglingsalter in die Welt zurück (exp. in Ps. XLIV, lib. III, p. 1040. Praef. in exp. Matth. IX, p. 643). Lange kann sein weltliches Leben nicht gedauert haben; denn schon vor 814 trat er in das Kloster Corbie (diese Zeitbestimmung ergibt sich daraus, dass Adalhart 814—821 verbannt war, Vit. Adalh. 30), des-

sen Abt Adalhard, ein Verwandter Karls d. Gr., fortan ihm Lehrer und Vater wurde. Durch Frömmigkeit, sittlichen Ernst und umfassende theologische Bildung zeichnete er sich bald vor seinen Brüdern aus. Seine Schriften bezeugen, dass er nicht nur in der klassischen Litteratur eine für seine Zeit sehr seltene Belesenheit besaß, — er kannte Cicero, Virgil, Horaz, Terenz, — sondern sich auch mit dem Studium der Schrift und der Väter in eingehender Weise beschäftigte; und zwar war er nicht bloß mit den großen Auktoritäten der morgen- und abendländischen Kirche, sondern selbst mit dem montanistischen Tertullian vertraut und bewunderte dessen Beredsamkeit (vita Adalh. no. 33). Der griechischen Sprache war er one Zweifel kundig; seine häufige Berücksichtigung der Septuaginta könnte indessen auch in seiner Bekanntschaft mit den Kommentaren des Hieronymus ihren Erklärungsgrund finden. Ebenso zeigt er Kenntnis im Hebräischen; in dem Anfang der Schrift de partu virginis geht er bei Erörterung der Stelle 1 Mos. 3, 16 auf den Grundtext zurück. Dem Reichtume seines Wissens hatte er es wol zu danken, dass er bald als Lehrer der jungen Mönche in Corbie Verwendung fand. Als Schüler von ihm werden der jüngere Adalhard, der hl. Ansgar, Hildemann und Odo, beide Bischöfe von Beauvais, Warinus, Abt des sächsischen Corvey, erwänt. Sonntäglich pflegte er den Konventualen die evangelischen Perikopen in erbaulicher Weise auszulegen; in fortlaufenden Vorträgen erklärte er ihnen das Evangelium des Matthäus (Prol. in Mt. p. 31). Seine schriftstellerische Tätigkeit füllte nur seine Musestunden aus; seine Hauptsorge war den durch die Ordensregel vorgeschriebenen Pflichten gewidmet (ib. 34). Welches Vertrauen ihm Adalhard bewies, zeigt die Tatsache, dass Radbert ihn und seinen Bruder Wala im Jare 822 nach Sachsen begleitete, um dort mit ihnen die Stiftung von Neu-Corvey vollziehen zu helfen. (Vit. Wal. 1, 7). Sein Ansehen im Kloster ergibt sich daraus, dass nach dem Tode Adalhards (826) die Mönche ihn an den Hof sandten, um die Bestätigung der Wal Walas zu erwirken (ib. c. 11). Auch der Kaiser benützte ihn zu Sendungen (ib. 1, 8; 2, 10). Ungeachtet dieser ausgezeichneten Stellung, die Radbert unter seinen Brüdern einnahm, ließ er sich nicht bewegen, die Priesterweihe anzunehmen; er bezeichnete sich noch 844 als levita (Briefe an Karl d. K. p. 1259). Nach dem Tode des Abtes Isaak im Jare 844 wurde er selbst zum Abte erwält. Im Jare 846 finden wir ihn als solchen auf einer Synode zu Paris, welche die Privilegien seines Klosters bestätigte (Mans. Coll. conc. XIV, 843). Im Jare 849 wonte er der Synode zu Chiersy bei, auf welcher Gottschalk verdammt wurde. Dass auch er zu den Gegnern desselben gehörte, beweisen die Worte im 8. Buche seines Kommentars zum Matthäus: quapropter scire certo debemus, quotiens aliquis perit, non ex praedestinatione Dei, ut quidam male sentiunt, neque ex voluntate Patris perit, sed proprio suo peccato justoque Dei judicio. Wärend Radbert die Stelle des Abtes bekleidete, nahm die Sorge für sein Kloster seine Aufmerksamkeit und Tätigkeit so umfassend und ausschließlich in Anspruch, dass er die ihm liebgewordenen theolog. Beschäftigungen fast ganz zur Seite legen musste (Praf. in expos. Matth. V, p. 333). Bald kamen Ereignisse hinzu, welche ihm seine Stellung verleideten. Schon Wala scheint die Klosterdisziplin nur mit Anwendung der äußersten Strenge aufrecht gehalten zu haben (Vit. Wal. I, 23); unter seinen beiden nächsten Nachfolgern Heddo und Isaak sank sie und Zügellosigkeiten rissen ein (ib. 10); um so begreiflicher ist es, dass die Strenge in der Handhabung der Ordensregel, zu welcher Radbert zurückkehrte, Unzufriedenheit und Parteiung hervorrief; der Mönch Ivo, deshalb aus dem Kloster gestoßen oder entwichen, fand sogar einen Beschützer an Karl dem Kalen und erwirkte sich von ihm einen Schirmbrief, der ihm Straflosigkeit zusicherte (Serv. Lup. ep. 56 f.); die Spaltung erhielt warscheinlich neue Narung durch die Streitigkeiten, in welche Paschasius mit dem Mönche Ratramnus verwickelt wurde (s. u.). So reifte 851 in dem Abte der Entschluss, seine Würde niederzulegen (Praef. in expos. Matth. IX, p. 643). Sein Nachfolger wurde sein Schüler Odo, später Bischof von Beauvais. Hier fällt ein Schleier über Radberts ferneres Leben; dass er nämlich um eine geraume Zeit seine Amtsniederlegung überlebt haben müsse, dür-

sen wir daraus mit Sicherheit folgern, dass die Hälfte seiner Schriften dieser wiedergewonnenen Muße ihre Entstehung zu verdanken hat; aber über den ferneren Verlauf seines Lebens und seiner Geschicke sind wir one alle Nachricht; dass er in Corbie gestorben und in der Johanniskirche daselbst begraben ist, zeigen die Worte eines handschriftlichen Martyrologiums zum 26. April: Corbeia Monasterio transitus S. Radberti abbatis et confessoris: sepultus est in ecclesia S. Joannis Evangelistae medio loco ante introitum presbyterii, Mab. P. R. elog. hist., A. S. IV, 2, auch bei Migr. CXX. Das Jar seines Todes ist unbekannt. Unter dem dreißigsten Abte von Corbie, Fulco, sollen so viele Wunder über dem Grabe des Radbert geschehen sein, dass auf Beschluss des apostolischen Stules am 12. Juli 1070 seine Überreste der bisherigen Ruhestätte entnommen und feierlich in der St. Peterskirche zu Corbie beigesetzt wurden.

Wir besitzen von Radbert 10 Schriften: 1) Expositio in Matthaeum in zwölf Büchern, von denen er die vier ersten als Mönch, die folgenden nach Abdikation geschrieben hat (Prol. l. V. p. 333); in diesen letzten Abschnitt seines Lebens gehören auch 2) die expositio in Psalmum XLIV, und 3) die expositio in lamentationes Jeremiae, von welcher letzteren er sagt, er habe sie, vom Überdruss eines langen Lebens erschöpft, abgefasst (Prol. p. 1059); 4) liber de corpore et sanguine Christi, verfasst auf Wunsch des Abtes Warin von Neu-Corvey, 831; das Jar ergibt sich aus der Erwänung der Verbannung des Arsenius (d. h. des Abtes Wala) prol. 1265, vgl. V. Wal. 1, 8, p. 1577; als Abt, also nach 844, sandte er es Karl dem Kalen auf eine Aufforderung des Königs hin (Bf. an Karl p. 1259); 5) epistola ad Frudegardum, warscheinlich nach der Niederlegung seiner Abtswürde geschrieben, vgl. die Selbstbezeichnung S. 1351 „Paschasius, senex tuus et monachorum omnium peripsema“; 6) de part. virginis, ebenfalls im hohen Alter geschrieben (p. 1367: multo jam senio confectus), doch vor 846, da die Äbtissin Theodrate, der die Schrift gewidmet ist, in diesem Jare starb; 7) de fide, spe et charitate, verfasst, ehe er Abt wurde: er nennt p. 1389 den Abt Warin von Neu-Corvey, auf dessen Aufforderung er das Buch schrieb, pater; 8) de passione S. Rufini et Valerii, Bearbeitung eines älteren Martyriums, von Radbert als Abt unternommen (p. 1489); 9) de vita S. Adalhardi, verfasst kurz nach dessen Tode (826): omnium nostrorum subita desolatio, praef. 3, S. 1509. 10) epitaphium Arsenii, die Biographie des Abtes Wala durchgängig mit pseudonymen Namen in zwei Büchern, das erste nach Walas Tod (836), das zweite nach seiner eigenen freiwilligen Amtsentsagung geschrieben, lib. II, introd. p. 1605.

Was die Bedeutung Radberts als Exeget anlangt, so hält sein Kommentar über den Matthäus eine schöne Mitte zwischen exegetischer und praktischer Behandlung. Er selbst bekennt in der Vorrede zum 6. Buche, dass er die übereinstimmenden Auslegungen und Zeugnisse der Väter sich angeeignet und in diesem Kommentare in einander verarbeitet habe, so dass ihnen der Inhalt, ihm selbst nur die Behandlung angehöre. Besondere Anerkennung verdient der Grundsatz der exegetischen Nüchternheit, den er in dem Prologe zum 5. Buche aufstellt: Nos nec tropologias secuti sumus Evangelii in explanatione nec mysticas sententiarum intelligentias, sed solummodo simplicem sensum dictionum in brevi, prout oportuit, explicavimus. Freilich hat er diesen hermeneutischen Grundsatz nicht immer streng festgehalten, in den beiden alttestamentlichen Kommentaren herrscht die Allegorie.

In den drei Büchern über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe hat er das System der sogenannten theologischen Tugenden entwickelt. Er zeigt sich dabei als entschiedener Augustinianer; die meisten von ihm aufgestellten Grundsätze sind nur Widerholung augustinischer Sentenzen, aber nicht mehr in der sporadischen Weise, wie sie von dem großen Bischof zu Hippo ausgesprochen wurden, sondern in geschlossener, fertiger Form. Man vergl. Ritter, Geschichte der Philosophie VII, 196 f.; ebenderselbe, die christliche Philosophie, Göttingen 1858, I, 471 f.

Wenn schon in dieser Schrift Radbert als echter Traditionarier erscheint, so

tritt dieser Charakter noch weit bestimmter und bedeutsamer in der Schrift de corpore et sanguine Domini hervor, der ersten zusammenfassenden Abhandlung, welche in der christlichen Kirche über das Abendmal geschrieben worden ist, die zugleich den ersten Streit über das heil. Abendmal veranlasst und den Ruhm des Radbert als Vertreters der kirchlichen Rechtgläubigkeit in den Augen der Nachwelt sicher am festesten begründet hat. Bis dahin hatten sich zwei Standpunkte in der Abendmalslehre, der symbolische und metabolische, friedlich neben einander behauptet und es hatte keinen Streit veranlasst, dass der eine in dem konsekrirten Brote und Weine den durch Verwandlung entstandenen Leib und Blut Christi sah, der andere dagegen nur die Zeichen der letzteren. Die Eigentümlichkeit des Standpunktes Radberts ruht darin, dass er, obgleich nach seiner theologischen Grundanschauung Augustinianer, die symbolische Vorstellung Augustins über das Abendmal, wie sie namentlich in den Traktaten über das 6. Kapitel des Johannesevangeliums entwickelt ist, mit der Verwandlungslehre Anderer kombinirt und aus beiden die Elemente seiner nur um dieser Zusammensetzung willen neuen Theorie entlehnt. Man könnte sagen, er hätte zwischen beiden vermittelt, wenn er nicht fest davon überzeugt gewesen wäre, dass auch Augustin den waren geschichtlichen Leib Christi in den Abendmalselementen gegenwärtig gedacht habe. Wenn er sich freilich im Briefe an den Frudegard p. 1352, den er fern von seinen Büchern an einem fremden Orte schrieb, dafür auf die Stelle einer Rede ad neophytos beruft: hoc accipite in pane, quod pependit in ligno, hoc accipite in calice quod manavit ex Christi latere, so ist er damit in einen offenbaren Gedächtnisfehler gefallen; das Citat findet sich nicht bei Augustin, höchstens Anklänge daran hat Rückert c. Faust. XII, 20 entdeckt. Die Kombination der beiden Anschauungen vollzieht Radbert dadurch, dass er die zwei verschiedenen Gedankenreihen leicht unterscheidbar und meist unvermittelt nebeneinander herlaufen lässt und nur durch einige Grundgedanken lose verknüpft; trotzdem ist dem Verfasser der bewusste und tiefere Zweck nicht abzustreiten, den gesamten traditionellen Stoff über die Abendmalslehre umfassend und einheitlich zu behandeln.

Augustins Standpunkt tritt besonders in folgenden Sätzen der Radbertus hervor: Christus und sein Fleisch sind die Speise der Engel, wie sie die Speise der Menschen sind in der Eucharistie, nicht eine körperliche, sondern eine geistige und göttliche Speise und darum auch nur das Objekt eines rein geistigen Genusses (quae spiritualiter manducat et bibit homo V, 1 sq.). Das Fleisch des Herrn essen und sein Blut trinken heißt nach Joh. 6, 57 nichts anderes, als in Christo bleiben und Christo bleibend in sich haben, sowie umgekehrt nur wer in dem Herrn bleibt und diesen bleibend in sich hat, auch sein Fleisch essen und sein Blut trinken kann (VI, 1). Das Sakrament muss darum auch geistlich gefeiert werden, weil es sein Zweck ist, uns aus dem Sichtbaren zum Unsichtbaren emporzuziehen und uns anzuregen, im Glauben eifriger zu suchen, was für uns noch verborgen ist (XIV, 6). Nur der Glaube als das Organ des geistigen Genusses kann uns befähigen, uns über das Sichtbare zu erheben und etwas anderes innerlich zu schauen, als was der fleischliche Mund berürt, etwas anderes innerlich zu schauen, als was den fleischlichen Augen gezeigt wird, denn das ist des Glaubens Lon, dass die göttliche Kraft dem Gläubigen innerlich gewärt, was er im Glauben schmeckt (VIII, 2). Wie der Genuss und sein Objekt durchaus unsichtbar und geistig sind, so kann das Sakrament nach seiner inneren Seite auch nur in der unsichtbaren Welt empfangen werden. Radbert spricht dies oft und mit Nachdruck aus: Wollen wir mit Christo des Lebens teilhaftig werden, so müssen wir in die Höhe steigen, in den Speisesal des Lebens (in coenaculum vitae); denn nur droben in der Höhe wird der Kelch des Neuen Testamentes empfangen (XXI, 1), nur an jenem Altar wird das Fleisch Christi empfangen, an welchem er selbst, der Hohepriester der zukünftigen Güter, für Alle eintritt (VIII, 1); von keinem anderen, als von Christo dem Hohenpriester selbst wird es dargereicht, obgleich für unser Auge der sichtbare Priester eintritt und es den einzelnen spen-

det (VIII, 3). Zu einer solchen Höhe des Glaubensgenusses vermögen sich jedoch begreiflicherweise nur die aufzuschwingen, welche Glieder am Leibe Christi sind und dies durch ihre Glaubenserhebung über alles Sichtbare und durch die Reinheit ihres Wandels bewären. Das Heilige, sagt er darum, gehört den Heiligen (Sancta sanctorum sunt. VIII, 1). Es ist nur die Speise der Erwälten (nonnisi electorum cibus est. XXI, 5). Nur die genießen Christum würdig, die seinem (mystischen) Leib angehören, sodass nur der Leib Christi, so lange er auf der Wanderung ist, mit seinem Fleische erquickt wird (VII, 1). Wer, so fragt er, empfängt mit Recht sein Fleisch und Blut, außer von dem, dessen Fleisch es ist? (VIII, 3). An dem Kelche des Neuen Testamentes haben nur die Erneuerten teil, welche von dem Alten, von der Sünde frei sind (XXI, 1); nisi prius in me maneat et ego in illo, carnem meam manducare non potest, neque sanguinem bibere (VI, 1).

Von dem Standpunkte dieser geistigen Auffassung aus konnte die Möglichkeit des Genusses des Fleisches Christi für den Unwürdigen nicht zugegeben werden. Paschasius Radbertus unterschied daher nach Augustin (vergl. den Art. „Sakramente") Sakrament oder Mysterium und die Kraft (virtus) desselben; unter der virtus sacramenti aber verstand er in der Schrift de corpore et sanguine Christi nicht bloß, was er in seinen späteren Schriften (z. B. zu Matth. 26, 26) die virtus corporis sive carnis Christi nennt, die belebende Kraft des Fleisches Christi, sondern nach echt augustinischer Ausdrucksweise alles das, was dem Glauben in den Zeichen dargeboten wird, den Inhalt des Sakramentes, also das Fleisch Christi selbst mit der Fülle seiner Heilskräfte (vgl. Dieckhoff S. 21; Rückert S. 337, Anm. 1). Haben wir seinen Sprachgebrauch darin richtig verstanden, so hat er entschieden gelehrt, dass der unwürdig Genießende nichts empfange als Brot und Wein. Er fragt: Was schmecken die Kostenden darin anders als Brot und Wein, wenn sie es nicht durch den Glauben und die Intelligenz schmecken? (Nisi per fidem et intelligentiam quid praeter panem et vinum in eis gustantibus sapit? VIII, 2). Er sagt: „Alle empfangen wol one Unterschied die Altarsakramente (sacramenta altaris, d. h. die sichtbaren Zeichen), aber wärend der Eine Christi Fleisch geistlich isst und sein Blut trinkt, tut es der Andere nicht, obwol man sieht, dass er aus der Hand des Priesters den Bissen empfängt (quamvis buccellum de manu sacerdotis *videatur* percipere). Was aber empfängt er, da es doch nur eine Konsekration gibt, wenn er Leib und Blut Christi nicht empfängt? — — Was isst und was trinkt der Sünder? Freilich nicht das Fleisch und Blut zu seinem Heile (non utique sibi carnem utiliter et sanguinem), sondern das *Gericht*, obgleich man sieht, dass er mit den Anderen das Sakrament des Altares empfängt (licet *videatur* cum caeteris sacramentum altaris percipere VI, 2). Deshalb, sagt er gleich darauf, zieht sich für ihn, den Unwürdigen, die Kraft des Sakramentes zurück (virtus sacramenti in dem oben erörterten Sinne) und wegen seiner Vermessenheit wird ihm die Schuld für das Gericht verdoppelt. Fragt man, wie dies geschehe, so antwortet er weiter: Der sichtbare Priester spendet das Sakrament dem Einzelnen in sichtbarer Weise, und da dieser vermöge seiner Unwissenheil Allen one Unterschied spendet, so unterscheidet der Hohepriester Christus durch seine majestätische Kraft innerlich (interius) in göttlicher Weise (divinitus), wem es zum Heilmittel und wem es zum Gericht gespendet wird. — — Und deshalb empfängt der Eine das Sakrament (mysterium, d. i. die Abendmalselemente) zum Gericht und zur Verdammnis (ad judicium damnationis), der Andere dagegen die Kraft des Sakramentes (virtutem mysterii, d. i. den Inhalt des Sakramentes) zum Heile (VIII, 3). Er vergleicht die unwürdigen Kommunikanten mit Judas. Die, welche nicht mit Christus aufwärts steigen, sondern am Boden liegen, sagt er, empfangen nicht jene Gabe mit Christus, sondern trinken unheilvoll die Galle der Drachen mit Judas, damit sie in der Galle der Bitterkeit seien.

Mit diesen Anschauungen des Paschasius hängt auf das engste zusammen, was er über die Wirkungen des geistigen Genusses sagt. Es ist 1) *die Ver-*

gebung der Sünden, insbesondere der leichteren und täglichen, one die der Mensch nicht leben kann (IV, 3. XI, 1. XV, 3); 2) die Vereinigung mit Christus (III, 4), die Inkorporation in ihm, daher er denn geradezu behauptet, Christus nehme sein Fleisch und Blut in uns, weil er dadurch uns in seinen Leib (den mystischen) versetze und wir in ihm Eins würden (X, 1); 3) die geistige Ernärung unseres ganzen Menschen zum ewigen Leben, und zwar so, dass unser Fleisch durch Christi Fleisch ernärt, unsere Seele durch Christi Blut erneuert werde, nach der alttestamentlichen Anschauung, der die Seele im Blute ist (XI, 2. 3, cf. XIX, 2). Die nähere Wirkung dieser Ernärung weist er teils darin nach, dass wir durch die Aufnahme von Christi Fleisch und Blut über das Fleischliche erhoben und geistig werden (XX, 2), teils darin, dass dem durch Gottes Spruch dem Tode verfallenen Leibe durch die geistige Vereinigung mit Christi Fleisch die Kräfte der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit eingepflanzt werden (XI, 3. XIX, 1). Diese Wirkung des eucharistischen Genusses auf den Leib kann aber dem Radbert nur die mittelbare gewesen sein, da er mit großem Nachdruck hervorhebt: Christi Fleisch und Blut näre in uns das, was aus Gott, nicht was aus Fleisch und Blut geboren sei, unsere Geburt aus Gott, die nur geistig sei, weil Gott selbst Geist sei (XX, 2).

Wir sind bis dahin einer Reihe von Gedanken gefolgt, die aus augustinischen Sätzen und Anschauungen hervorgegangen, sich fest und sicher zusammenschließen und durch ihren geistigen Gehalt imponiren. Neben ihr läuft eine andere Gedankenreihe hin, die augenscheinlich auf entgegengesetzten Prinzipien ruht und mit ihr innerlich kontrastirt. Es ist die von Ambrosius und Johannes von Damaskus ausgesprochene Ansicht über das Wesen des Abendmalsleibes. Denn wie schwankend auch beide sich geäußert haben (vgl. Rückert, Das Abendmal, S. 464 und 439), so scheint doch das klar, dass sie beide in dem Abendmale den geschichtlichen Leib Christi, den von der Jungfrau geborenen, und wie der Erstere noch hinzufügt, den gekreuzigten und begrabenen als Objekt des Genusses gegenwärtig dachten, und zwar durch eine Verwandlung der natürlichen Elemente kraft desselben Schöpferwortes und desselben Geistes, wodurch Gott die Welt gemacht und das Zeugungswunder im Leibe der Jungfrau bewirkt hat. Johannes setzt noch hinzu, dass der zum Himmel aufgenommene Leib von dort nicht herabkomme (Ambros. de initiandis. Jo. Damasc. de orthod. fid. IV, 14). Dieselbe Ansicht begegnet uns bei Radbert, nur nicht mehr in unbestimmten Andeutungen, sondern in vollständiger Durchfürung. Was der Glaube im Abendmale empfängt, ist der Leib Christi, den Maria geboren, der am Kreuze gelitten und aus dem Grabe auferstanden ist (I, 2). Fragt man, wie derselbe in dem Abendmale gegenwärtig sein kann? so antwortet er: das Brot und der Wein werden in denselben verwandelt und zwar so, dass die Gestalt (figura), die Farbe (color) und der Geschmack von ihnen zurückbleibt (I, 2. 5. u. a. a. O.). Wir haben es also hier mit einem unzweifelhaften und, wie Radbert ausdrücklich hervorhebt, gegen die Ordnung der Natur vollzogenen Wunder zu tun (I, 2), an dem indessen der Glaube um so weniger Anstoß nehmen kann, da Gott es so will und sein Wille das oberste Gesetz der Natur und allmächtig ist (I, 1 und 2). Die Verwandlung selbst ist ein Schöpferakt und wird daher durch creare oder potentialiter (efficaciter) creare (IV, 1) bezeichnet. Sie wird vollzogen durch das Wort des Schöpfers, wodurch Sichtbares und Unsichtbares geschaffen sind, näher durch die Einsetzungsworte Christi, die als schlechthin wirksam, was sie befehlen vollbringen, denn er selbst ist des Vaters substantielles und ewiges Wort (XV, 1. XII, 1). Der Priester spricht daher nicht aus sich diese Worte, denn er würde sonst der Schöpfer des Schöpfers sein, sondern bittet durch den Son den Vater, das Wunder zu vollziehen (XII, 2). Es ist nur eine Ergänzung dieses Gedankens, wenn er sagt: durch die Kraft des hl. Geistes, der einst mit seiner schöpferischen Tätigkeit bewirkte, dass das Wort im Schoße der Jungfrau one Same Fleisch ward, werde noch heute mittelst des Wortes Christi das Fleisch und das Blut desselben in unsichtbarem Wirken hervorgebracht (XII, 1). Obgleich Radbert den Abendmalsleib als den natürlichen Leib Christi angesehen wissen will (vgl. XIV, 4), so schließt doch das nicht aus,

dass er darin den zugleich verklärten Leib gesehen habe, da er zu den früheren Prädikaten noch hinzufügt (VII, 2): der Leib, welcher durch die Himmel gefaren und worin er nun als Priester uns täglich vertritt (quod — resurrexit a mortuis, penetravit coelos et nunc pontifex factus in aeternum interpellat pro nobis). Trotz dieses Genusses seines Leibes bleibt Christus ganz und unversehrt (ab ipso nos corpus ejus, carnem ipsius, illo manente integro sumamus [VII, 2]).

Radbert hat bereits vollständig die Gründe zusammengestellt, warum der Leib Christi nicht auch für die Sinne warnehmbar werde. Er hält dies zunächst für überflüssig, weil ja durch das Sichtbarwerden der Gegenwart des Leibes Christi kein Zuwachs an Realität erstünde; sodann würde es zu hart mit der menschlichen Sitte streiten, das Fleisch Christi in seiner sinnenfälligen Erscheinung zu genießen (X, 1); endlich würden die Heiden und Ungläubigen einen solchen Genuss abscheulich oder lächerlich finden (XIII, 1. 2). Zu diesen bloßen Zweckmäßigkeitsgründen tritt endlich noch der aus dem Wesen der Sache geschöpfte, dass das Mysterium die Verhüllung des eigentlichen Sakramentsinhaltes fordere — würde nämlich das Fleisch Christi auch sichtbar werden, so wäre die Handlung kein Mysterium mehr, sondern ein reines Wunder, das den Zweck hätte, durch seine sichtliche Naturwidrigkeit den Glauben an Gottes absolute Allmacht zu wecken (I, 2); wie denn, um diesen Zweck zu erreichen, wirklich bisweilen ein Lamm in der Hand des Priesters oder Blut im Kelch erschienen sei, damit der verborgene Inhalt des Mysteriums den noch Zweifelnden im Wunder offenbar werde (XIII, 2). Aber dies sei nur Ausnahme; das Mysterium, obgleich seinem Wesen und seinem Vorgange nach ein Wunder, unterscheide sich doch wider seiner Erscheinung und seinem Zwecke nach von allen übrigen Wundern; denn es habe die Aufgabe nicht, den nicht vorhandenen Glauben zu erzeugen, sondern nur den bereits vorhandenen zu reizen, dass er in dem Inneren der verhüllenden Schale den verborgenen Kern der verheißenen Warheit, welche dem Unglauben unerfassbar bleibt, suche, also von dem Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Zeitlichen zum Ewigen hindurchdringe, damit so der Glaube bewärt und sein Verdienst größer werde (XIII, 1. 2. I, 5). Gehört es aber zum Wesen des Mysteriums, dass es seinen Inhalt im Bilde darstellt, so konnte auch Radbert Brot und Wein, obgleich er sie nach der Konsekration nicht mehr in Wirklichkeit, sondern nur dem Scheine nach voraussetzt, dennoch als Symbole, als Figuren des Leibes und des Blutes Christi, als Sinnbilder seiner närenden Kräfte ansehen, wie ja die ganze heutige römische Kirche in den konsekrirten Abendmalselementen, obgleich sie nur wesenloser Schein sind, dennoch das Zeichen des Leibes Christi erkennt.

Wenn die zuletzt entwickelte Gedankenreihe offenbar die entschiedene Antithese zu der früher dargelegten ist, so drängt sich die Frage auf, wie Radbert über diesen Widerspruch hinausgekommen oder was ihn bestimmt hat, so disparate Anschauungen mit einander zu einigen. Vor allem ist es die Macht, welche die Autorität des Textes für ihn hat; Jesus hat gesagt: das ist mein Leib, und er kann darunter nur seinen natürlichen Leib verstanden haben, wie ihn die Jünger vor sich sahen, denn mit den Worten mein und ist kann er nur den Leib gemeint haben, den er eben im Begriffe stand, dahin zu geben. Würde aber im Abendmale ein anderer Leib gereicht, als der am Kreuze gestorbene, ein anderes Blut, als das für uns als Preis der Erlösung vergossene (XI, 1), so könnte uns der Genuss desselben niemals die Vergebung der Sünden vermitteln. Wäre es nicht der Leib, den wir als den warhaft lebenerfüllten und ewigen (unvergänglichen) kennen, so dürfen wir uns von ihm das Leben nicht versprechen. So entwickelt in dem Briefe an Frudegard Radbert seine Überzeugung, dass, wie geistig man sich auch das Abendmalsmysterium denke, doch die Identität des geschichtlichen Leibes Christi mit dem Abendmalsleibe die unentbehrliche Grundlage desselben sei, und hatte er vom Standpunkte seiner Zeit dazu nicht um so mehr eine Berechtigung, da er ja den zum Himmel erhöhten und verklärten Leib, trotz seiner Identität mit dem natürlichen, als den Schranken der Natürlichkeit ent-

hoben dachte und nicht oft genug widerholen kann, das Fleisch Christi sei etwas Göttliches und Geistliches (V, 1. VI, 2), zwar der Acker, in welchem die ganze Fülle der Gottheit als Schatz verborgen sei, aber so, daſs sich eins vom anderen nicht ablösen lasse, eins nur in dem anderen empfangen werde (XVII, 1)? Endlich müssen wir hervorheben, daſs sich Radbert dies Einwonen Christi in den Gläubigen nicht innig, warhaft und substanziell genug denken kann; er sagt im Anschluſs an Hilarius (de trinit. VIII, 13) uns deutlich (IX, 4), nicht durch die Übereinstimmung des Willens bloß, sondern auch per naturam, nicht (IX, 5) bloß durch den Glauben, sondern auch durch die Einheit seines Fleisches und Blutes bleibe Christus in uns; ja er bezeichnet diese Ewonung Christi geradezu als eine leibliche (Christus in eis per hoc sacramentum corporaliter manet IX, 4); wie hätte sich aber eine solche im Sakramente vollziehen können, wenn nicht in demselben Christi wirklicher Leib gegenwärtig wäre und genossen würde?

Diese Erwägungen bilden das Band, durch welches die beiden disparaten Bestandteile der älteren patristischen Tradition bei Radbert zusammengehalten werden, aber doch nur so, daſs beide Gedankenreihen noch wie zwei Ströme unmittelbar nach der Vereinigung unvermischt neben einander fließen, oder vielmehr gleich zwei Bändern von verschiedener Farbe, wie kunstvoll sie auch ineinander verschlungen und verknüpft sind, dennoch von dem Auge leicht unterschieden werden. Erst der angestrengten Gedankenarbeit der folgenden Jarhunderte ist es gelungen, durch fortwärende künstliche Vermittelung diese spröden Stoffe, die jeder inneren Affinität entbehrten, zu einigen. Fragen wir, wie sich Radberts Standpunkt zu dem späteren Dogma verhält, so wird die Differenz und die Fortbildung besonders in folgenden Punkten hervortreten. 1) Der Leib Christi wird im Abendmale nicht geschaffen, sondern der im Himmel räumlich umschriebene wird im Sakrament durch die Konsekration präsent, aber one räumliche Ausdehnung; 2) das Verhältnis des Leibes Christi zu dem, was vom Brote für den Geruch, Geschmack, Anblick zurückbleibt, wird durch die Kategorieen der Substanz und der Accidentien bestimmt; 3) die Elemente sind das Bild des Leibes Christi (sacramentum tantum, non res), der Abendmalsleib ist selbst wider das Bild des mystischen Leibes (sacramentum et res), dessen Einheit der letzte Zweck und der Segen des Sakramentes ist (res tantum et non sacramentum). Dem entspricht ein zwiefacher Genuſs, der sakramentale und der geistliche, deren Zusammensein erst den Segen des Sakramentes bedingt. Der bloß sakramentale Genuſs hat allerdings den Empfang des geschichtlichen Leibes Christi zur Folge; aber die Inkorporation in den mystischen Leib ist nur der Segen des geistlichen Genusses, der zwar mit dem sakramentalen zusammenfallen, aber wie in dem Meßopfer auch one ihn sich vollziehen kann. So schärfte sich immermehr der von Radbert noch nicht dargelegte Unterschied zwischen dem Inhalte des Sakramentes, der vermöge der Realität desselben allen Kommunikanten, und dem Segen desselben, der nur den Würdigen zu teil wird. Durch diese Fortbildung wurden die widerspruchsvollen Elemente der Radbert'schen Theorie in ein inneres organisches Verhältnis zu einander gesetzt. Immerhin bleibt Radberts Theorie die erste, welche die Grundgedanken des katholischen Dogmas in ihrer Totalität ausgesprochen und den Zeitgenossen zum Bewuſstsein gebracht hat.

Nur zwei Gegner sind uns bekannt, welche die Abendmalslehre des Radbert unter seinen Zeitgenossen gefunden hat, nämlich Rabanus Maurus und Ratramnus, der Mönch in Corbie. Der erstere in seinem Briefe an den Abt Eigil von Prüm (Rab. opp. VI, 1510 Mign.). Er geht davon aus, daſs alle Christen bekennen: daſs corpus et sanguis Domini vera sit caro, verusque sit sanguis, weshalb auch one Zweifel ex pane vera caro et ex vino verus sanguis ejus consecratione Spiritus s. potentialiter creatur (c. 1.). Aber er erklärt sich dagegen, daſs dieses Fleisch identisch sei mit dem aus Maria geborenen, gestorbenen, auferstandenen Fleisch Christi, indem er an der augustinischen Anschauung festhält, die nur ein in mysterio creari zugibt (c. 2f.). Ebenso beharrt Ratramnus auf dem Standpunkte Augustins (s. d. A. Ratramnus). Diese beiden wird Radbert

im Auge gehabt haben, wenn er zu Matth. 26, 26 von solchen spricht, die da behaupten non in re esse veritatem carnis Christi vel sanguinis, sed in sacramento virtutem quandam carnis et non carnem, virtutem fore sanguinis et non sanguinem, figuram et non veritatem, umbram et non corpus. Er selbst rechtfertigt seinen Standpunkt hier wie in dem Briefe an Frudegard durch folgende Argumente: 1) in den Einsetzungsworten steht nicht hoc est vel in hoc mysterio est virtus vel figura corporis mei, sondern hoc est corpus meum; Christus aber könne, da er nur einen Leib hatte, den von Maria geborenen, bei diesen Worten nur an diesen gedacht haben; 2) wäre im Abendmale nicht der zur Vergebung der Sünden dahingegebene Leib gegenwärtig, so wäre von dem Genusse des Sakramentes weder der Trost der Vergebung noch die Ernärung zum ewigen Leben zu erwarten; die Aufstellung einer neuen figura corporis Christi stände mit dem Wesen des neuen Bundes im Widerspruch, da dieselbe durchaus dem alttestamentlichen Standpunkte entspricht und bereits im Passahlamme gegeben war.

Groß ist die Anzal derer, welche in die Ban Radberts einmünden; es sind Florus Magister, Subdiakonus zu Lyon um die Mitte des 9. Jarhunderts, Hinkmar von Rheims († 881), Haimo von Halberstadt († 853), oder wer sonst der Verfasser des unter seinem Namen auf uns gekommenen Traktates über das Abendmal ist, Remigius von Auxerre, Erzbischof von Rheims, 882—889, Pseudo-Alcuinus in der warscheinlich dem Ende des 9. Jarhunderts angehörigen confessio fidei und im folgenden Jarhundert Ratherius von Verona († 974) und Gerbert († 1003).

Die Schrift de partu virginis steht schwerlich zu der Schrift des Ratramnus de eo quod Christus ex virgine natus est liber in polemischer Beziehung. Wie Radbert, so hält auch Ratramnus an der Überzeugung von der unverletzten Jungfräulichkeit der Maria fest und drückt dieselbe in dem Satze aus: Maria virgo fuit ante partum, virgo in partu, virgo mansit et post partum (Ratr. cap. X in fin.). Wie Radbert, so versichert auch Ratramnus, dass Maria mit verschlossenem Mutterleibe geboren, und beruft sich auf das analoge Wunder, dass er durch das verschlossene und versiegelte Grab und durch die verschlossenen Türen hindurchgegangen sei. (Ratr. cap. V: Utique vulvam aperuit (Luk. 2, 23), non ut clausam corrumperet, sed ut per eam suae nativitatis ostium aperiret, sicut et in Ezechiel (34, 3) porta et clausa describitur et tamen Domino Israeli narratur aperta, non quod liminis sui fores dimoverit ad ejus egressum, sed quod sic clausa patuerit dominanti. Noch bestimmter cap. VIII: Exivit clauso sepulchro et ingressus foribus obseratis. — — Nec infirmior, nec inhumanior superni numinis proles exstitit circa maternae claustra vulvae, ut et clausam relinqueret et per eam transiret, quemadmodum tumuli sui signa et discipulorum domus ostium vel exivit vel introivit, nec transeundo patefecit.) Beide bedienen sich zum teil derselben Stellen der heil. Schrift und der Väter und ziehen aus ihnen die gleichen Folgerungen; beide bekämpfen ganz verschiedene Gegner, Radbert solche, welche behaupteten, Maria sei nur darum unverletzte Jungfrau gewesen, weil sie one männliche Zeugung empfangen und geboren habe, obgleich nach Art der Frauen in der Geburt ihr Mutterleib sich erschlossen habe, was, wie wir wissen, Ratramnus ausdrücklich in Abrede gestellt hat; Ratramnus dagegen bestreitet solche Gegner, die behaupteten, Christus habe den Schoß der Mutter auf anderem Wege als die übrigen Kinder verlassen, womit widerum nicht Radbert gemeint sein kann, zumal die Gegner ausdrücklich von Ratramnus nach Deutschland verlegt werden. Wenn man von diesen Tatsachen aus bezweifeln kann, dass wir hier zwei zu einander in feindlicher Beziehung stehende Streitschriften vor uns haben, so tritt doch wider eine sehr bestimmte Antithese zwischen beiden sichtlich hervor. Ratramnus nämlich hält seinen Gegnern den Satz entgegen, dass Maria nicht wirklich geboren habe, wenn sie nicht Christum nach dem Gesetze der Natur und somit auf demselben Wege geboren habe, auf welchem auch andere Kinder den Mutterschoß verlassen, und verwart sich insbesondere gegen die Annahme, als ob das den Naturgesetzen Angemessene irgendwie schände. Nun scheint es in der Tat, dass Radbert diese Äußerungen im Auge hatte, wenn er

von seinen Gegnern als solchen spricht, welche das Geheimnis der Jungfräulichkeit der Maria erforschen und profaniren; welche die Fortdauer derselben, obgleich sie sie festzuhalten vorgäben, dennoch tatsächlich durch die Behauptung aufhöben, dass auch Maria nach dem gemeinsamen Gesetz der Natur geboren habe, und wenn er namentlich diesem Satze gegenüber ihnen zu bedenken gibt, dass die göttlichen Gesetze nicht von der Natur abhängen, sondern umgekehrt die Naturgesetze aus den göttlichen Gesetzen fließen. Zwar stimmt Ratramnus, wie wir sehen, unbedingt dem Satze des Radbert bei, dass Maria clausa vulva geboren habe, aber da er sich doch auch wider des biblischen Ausdruckes bedient, den er freilich sogleich näher erklärt: Christus vulvam apuerit, so könnte sich Radbert in absichtlichem oder absichtslosem Missverständnis allein an das Letztere gehalten und sich darnach die Ansicht des Ratramnus zurechtgelegt haben, um gegen ihn seine Luftstreiche zu füren. Stehen beide Schriften zu einander wirklich in diesem Verhältnis, so muss Ratramnus zuerst geschrieben haben. Radbert nennt ihn nicht ausdrücklich.

Die geschichtlichen Bücher des Radbert sind mehr panegyrische als historische Darstellungen, obgleich für die Zeitgeschichte, besonders für die von Corbie, nicht one Wert. Eine kritische Gesammtausgabe der Werke Radberts fehlt; es scheinen nicht einmal alle seine Werke gedruckt zu sein, wenigstens wissen die Verfasser der hist. lit. de la France VIII. p. XIV von Kommentaren zur Apokalypse und der Apost.-Gesch. Unter den älteren Ausgaben ist die von Sirmond, Paris 1618, hervorzuheben, deren Text in der Lyoner Bibl. patr. max. t. XIV wider abgedruckt, bei Migne, Bd. 120 durch die inzwischen von Mabillon und d'Acherie edirten Schriften vervollständigt ist. —

Mabillon in A. S. O. B. IV, 2. p. 126; Histoire littéraire de la France, V, p. 287; Bähr, Gesch. der röm. Lit. im karol. Zeitalter, S. 233 und 462; Ebert, Gesch. der Lit. des M.A., II, S. 230; Ebrard, Das Dogma vom heil. Abendmahl, I, S. 406; Dieckhoff, Die evang. Abendmahlslehre, S. 13; Rückert, Der Abendmahlsstreit des M.A. in Hilgenfelds Ztschrift 1858, S. 321; Reuter, Geschichte der relig. Aufklärung im M.A., 1, S. 42 f.; Thomasius, Dogmengeschichte, II, S. 20; Bach, Dogmengeschichte des M.A., 1, S. 172; Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit S. 140 ff. 628 ff.; Rodenberg, Die Vit. Wal. als hist. Quelle, Gött. 1877; Wattenbach, Geschichtsquellen, 4. Aufl., 1, S. 205.

Steitz † (Hauck).

Räuchern, Räucheraltar, Räucherwerk, Räucherpfanne u. s. w. — Der Morgenländer hatte von jeher für den Duft wolriechender Spezereien, insbesondere auch solcher Hölzer und Gewürze, die, auf Kohlen verbrannt, ein angenehmes Aroma ausströmen, eine außerordentliche Vorliebe. Nicht nur im Kultus, sondern auch im Privatleben wurde mit solchem Riech- und Rauchwerk, das die Luft reinigte und auf die Athmungsorgane einen angenehmen Reiz ausübte, großer Aufwand getrieben. So vor allem bei den alten Ägyptern (s. Plutarch, De Iside, 80 u. 81; Ebers, Ägypten und die Bücher Mose, 1, S. 289 f.), welche sich selbst die Unterwelt nicht one solchen Genuss denken konnten, indem z. B. nach dem „Todtenbuch" Anta-(Weihrauch)duft aus den Haren der Seligen den Verstorbenenen entgegenströmt. Eine außerordentliche Ehrenbezeugung war es bei den morgenländischen Völkern, hochgestellte Personen oder Gäste anzuräuchern, wie dies noch im heutigen Ägypten vorkommt (Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter, II, S. 8). Feldherren oder Fürsten, welche man ehren wollte, wurden Rauchpfannen vorangetragen oder in den Straßen, durch welche sie einzogen, aufgestellt. Vgl. Curt. V, 1, 20; VIII, 9, 23; Herod. VII, 54; Herodian. IV, 8, 19 und 11, 3. Die alten Israeliten zeigen nicht geringere Freude an solchen Wolgerüchen, Sprüche 27, 9. Zimmer, Kleider, Stoffe aller Art wurden mit Spezereien versehen und auch geräuchert, um bei festlichen Malzeiten, beim Empfang von Gästen u. s. w. aromatisch zu duften, Ps. 45, 9; Hohel. 3, 6; Sprüche 7, 17. Dieses Räuchern heißt im Talmud גִּמֵּר (denom. von גומרא, Kohle, also eigentlich auf glühende Kohlen legen, nach Fleischers Notiz zu Levys

Neuhebr. und chald. Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim S 435a) und kommt auch in der späteren häuslichen Praxis der Juden häufig vor; siehe Delitzsch bei Riehm, Handwörterb. S. 1257b.

Sehr begreiflich ist daher, daſs auch im Kultus das Räuchern von Alters her eine wichtige Ehrenbezeugung gegenüber der Gottheit war. Wir finden es denn in dieser Verwendung außer dem schon erwänten Ägypten namentlich in Vorderasien bei den Babyloniern, Syrern, Phöniziern und Kanaanitern. Von Asien aus ging es auch zu Griechen und Römern über. Besonders im üppigen Dienst weiblicher Gottheiten, wie der Mylitta, fehlte es nicht, Tac. hist. II, 3; Plin. hist. nat. II, 96; Virg. Aen. I, 416. In der Bibel begegnet uns das kultische Räuchern überaus häufig. Dasselbe heißt קִטֵּר und הִקְטִיר, one daſs piel und hiph. nach ihrer Bedeutung durchgängig zu unterscheiden wären. Willkürlich gibt Wellhausen (Gesch. I, S. 68) an, die alten Schriftsteller brauchten das piel, Priesterkodex und Chronik das hiph., der Verfasser des Königsbuches in der Übergangszeit beides. Denn abgesehen von dem streitigen Alter des Priesterkodex ist Hos. 2, 15 (anders 11, 2) das hiph. nicht anzufechten und der späte Ursprung von 1 Sam. 2, 28 noch lange nicht erwiesen; anderseits steht das piel in der zweifellos jungen Chronik II, 25, 14; 28, 25, auch 34, 25 nach dem keri. Die letzteren Stellen mit der Variante füren uns darauf, daſs das piel recht eigentlich die für den heidnischen Räucherkultus wie auch für den illegitimen Höhenkultus gangbare Form war. Es wird (abgesehen von 1 Sam. 2, 16) nie vom legalen Jahvekultus gebraucht, für welchen das hiph. die geweihte Bezeichnung ist, die immerhin (besonders vom Verf. des Königsbuches) nicht selten auch auf heidnischen oder pseudoisraelitischen Gottesdienst übertragen wird. Das Wort hat in beiden Formen außerdem noch einen gewissen Doppelsinn. Da eigentlich alles verbrannte Opfer ein Rauchwerk ist, einen Gott angenehmen Duft (רֵיחַ נִיחֹחַ) erzeugen soll, so heißt das Verbrennen solcher Gabe überhaupt קִטֵּר oder הִקְטִיר (von Luther in diesem Falle mit „anzünden" übersetzt), z. B. 3 Mos. 1, 9; 1 Sam. 2, 16; 2 Kön. 16, 15. Speziell aber bedeutet es Rauchwerk, Weihrauch opfern, 2 Mos. 30, 7; 2 Chron. 29, 7, was zuweilen (aber nicht immer, vgl. Jer. 19, 13; 44, 15) durch Zusätze kenntlich gemacht ist. Onehin gieng ja beides ineinander über. Wie es in Israel für manche Opfer vorgeschrieben war, sie mit Weihrauch zu würzen, so ist dies one allen Zweifel auch bei den heidnischen Opfern, von denen die Bibel redet, häufig gewesen (vgl. das dem israelitischen Kultus „fremde Rauchwerk" 2 Mos. 30, 9). Denselben Doppelsinn zeigt denn auch das Wort קְטֹרֶת, womit das Verbrennbare der Opfertiere, das in Rauch aufgehen soll, aber auch speziell das Rauchwerk bezeichnet wird; ersteres z. B. Psalm 66, 15, letzteres Sprüche 27, 9; Ezech. 8, 11.

Der Zweck dieser kultischen Handlung war in den verschiedenen Religionen im allgemeinen der, die Gottheit zu ehren durch solchen Aufwand in ihrem Heiligtume. Wenn Maimonides (More Nevochim III, 45 f.) angibt, der üble Schlachthausgeruch habe durch das Rauchopfer aus dem Tempel und seiner Umgebung verdrängt werden sollen, und änlich auch Clericus und Rosenmüller (Scholien zu 2 Mos. 30, 1), man habe damit den Dunst im eingeschlossenen Tempelraume vertreiben wollen, so ist das eine zu banausische Motivirung. Vielmehr galt es, wie die Ausstattung der Umgebung und des Inneren solcher Heiligtümer, so auch die Atmosphäre in denselben auszuzeichnen, daſs man die Heiligkeit des Ortes inne werde. Und wofür sonst waren die kostbaren Wolgerüche Arabiens (vergl. Jer. 6, 20) und Indiens gewachsen, wenn nicht vor allem zur Verehrung der Gottheit, der dieser balsamische Duft angenehm sein muſste. Daſs auch den Israeliten die kindliche Vorstellung nicht fremd war, der Herr empfinde angenehm das Beste, was die Menschen ihm hingeben, zeigen Stellen wie das uralte Wort 1 Mos. 8, 21, womit in Bezug auf den Weihrauch zu vergleichen 5 Mos. 33, 10 באפך. Deshalb braucht man keineswegs den Israeliten eine grob-sinnliche Vorstellung von Gott aufzubürden. Wie sollte der Mensch anders seinem Gott un-

begrenzte Verehrung bezeugen, als indem er ihm das opferte, was ihm selbst, dem sinnlichen Menschen, als das Edelste und Liebste vorkam; das erschien ihm auch als das Würdigste, Gott dargebracht zu werden. Da eine geistige Huldigung von Anfang an in dieser sinnlichen Weihegabe ihren Ausdruck fand, ist sie natürlich symbolischer Natur, ein Bild der innerlichen Hingabe der Seelen, wie sie dem Herrn angenehm ist. Nur zu speziell ist die Deutung auf das Gebet, welche auch manche Neuere aufgestellt haben (Hengstenberg, Kurtz, Öhler). Gewiss war die aufsteigende Weihrauchwolke ein herrliches Symbol der himmelansteigenden Gebetswolke, wie denn auch die Gemeinde zur Stunde des täglichen Rauchopfers dasselbe mit ihren Gebeten begleitete (Luk. 1, 8—10); allein das Symbol ist an sich allgemeiner; es erschöpft sich nicht im Gebet, das doch nur eine bestimmte Form der seelischen Hingabe an Gott ist. Anders hat Bähr (Symbolik des mos. Kultus, 2. A., I, S. 552 ff.) das ausschließlich im Heiligtum verbrannte Rauchwerk gedeutet als Symbol einer von Gott ausgehenden Kraft und Tätigkeit, somit nicht sakrifiziell, sondern sakramental, wie das heilige Salböl. Allein dabei müsste man unnatürlicher Weise dieses aus 4 Spezereien bereitete Rauchwerk des Heiligen von den Weihrauchspenden, die mit den Speisopfern verbunden waren, gänzlich trennen. Auch fordert der Umstand, dass jenes wie dieses auf einem Altar dargebracht wird, es als ein Opfer anzusehen. Vielmehr ist eine stufenweise sich kundgebende Veredlung, Verfeinerung und Vergeistigung des Opfers bei der schrittweise geschehenden Annäherung an den geistigen und heiligen Gott das tragende Motiv dieser Einrichtungen: wärend die materielleren Tieropfer, die vom Feuer verzehrt werden sollten, außerhalb des Gebäudes im Vorhof auf dem großen Altar verbrannt wurden, befand sich im Heiligen der Altar für die Rauchopfer, wohin nur das Blut, gewissermaßen die Seele der Opfertiere gebracht wurde. Und nur einmal des Jares gelangten endlich Blut und Weihrauch ins Allerheiligste. Wir stehen nicht an, Mose als den Stifter dieser bedeutsam nach innen fortschreitenden Kultusordnung zu bezeichnen. Dass man erst in jeremianischer Zeit Wolgerüche zu opfern angefangen habe, wie neuerdings behauptet worden, ist eine willkürliche These. Abgesehen von der Frage um den Räucheraltar, die gleich zu besprechen sein wird, hat diese Behauptung an sich wenig Warscheinlichkeit, wenn man bedenkt, wie stark ausgebildet diese Seite des Kultus im alten Ägypten war. Und die Zeugnisse, welche der Pentateuch in seinen gesetzlichen wie geschichtlichen (3 Mos. 10, 1 ff.; 4 Mos. 16) Partieen für das Räuchern in Moses Zeit gibt, ins Gebiet spät jüdischer Erfindung zu verweisen, dazu gibt denn doch das Stillschweigen der älteren Propheten über die zur Räucherung verwendeten Gewürze noch lange kein Recht.

Der Räucheraltar (מזבח הקטרת, 2 Mos. 30, 27; vergl. auch Vs. 1) wird als Geräte der Stiftshütte 2 Mos. 30, 1—10; 37, 25—28 beschrieben. Er sollte eine Länge und Breite von je einer Elle, eine Höhe von zwei Ellen haben, aus Akazienholz angefertigt und mit Gold überzogen sein, weshalb er auch der goldene Altar heißt 39, 38 und öfter. Er war wie der Brandopferaltar mit Hörnern versehen, welche von den vier Ecken ausgingen. Über deren Gestalt siehe verschiedene Ansichten bei Carpzov, Apparatus crit. (1748), p. 274 sq. Manche Ältere wollten weder die Gestalt von Bocks- noch die von Stierhörnern gelten lassen, sondern verstanden unter den קרנות kleine Pfeiler oder Säulchen oder überhaupt nur erhöhte Ecken. Vgl. die Abbildungen bei Scheuchzer, Physica sacra tab. 207—209. Auf halber Höhe war ein umlaufender Kranz angebracht, wie bei Bundeslade und Schaubrottisch. Tragstangen, ebenfalls aus Akazienholz und mit Gold überzogen, wurden durch je zwei an jeder Seite unterhalb des Kranzes befindliche goldene Ringe gesteckt. Oben auf dem Altar war ein „Dach“ angebracht, d. h. eine flache Platte nach Art der morgenländischen Dächer, warscheinlich auch wie diese mit einer Einfassung (Brustwehr) versehen, um das Herunterfallen der Kohlen zu verhüten (Leyrer). Seinen Standort hatte dieser Altar in der Mitte des Heiligen und zwar unmittelbar vor dem Vorhange des Allerheiligsten. Brand-, Speis- und Trankopfer sollten von ihm fern bleiben, nur Räucherwerk darauf brennen; zur Sünung sollten aber die Hörner am

Versönungstage vom Hohenpriester mit Blut bestrichen werden. Auch sonst gelangte das Blut der Sündopfer dahin, 3 Mos. 4, 7. — Auffällig ist die späte Stellung des Abschnittes 2 Mos. 30, 1 ff., da man die Anordnung des Räucheraltars schon Kap. 26 erwartete, wo der Samaritaner ihn 26, 34 einfügt. Nach Manchen (Ranke, Baumgarten, Leyrer, Keil) soll sie darin ihren Grund haben, dass die ganze Beschreibung der Einrichtung des heiligen Zeltes von den beiden wichtigsten, heiligsten Geräten: Bundeslade und Räucheraltar, sollten eingefasst sein — was wenig Warscheinlichkeit hat. Knobel vermutete, das Räuchern habe als eine Art Luxus erst nach den notwendigeren Einrichtungen Berücksichtigung erfaren. Wellhausen (Jahrbb. für deutsche Theologie 1877, Heft 3, und Geschichte Israels I, S. 69) behauptet, A (die elohistische Thora) habe überhaupt einen Räucheraltar nicht gekannt (was freilich gerade dann undurchfürbar ist, wenn man A so spät ansetzt, wie dieser Kritiker), der Abschnitt sei jüngeren Ursprungs, als die übrige Beschreibung der Stiftshütte. Siehe dagegen Delitzsch in Luthardts Ztschr. 1880, S. 113 ff., und Dillmann, Exodus und Leviticus 1880, S. 264. 315 f., von denen der Erstere einen Nachtrag Mose's annimmt, dem die Zweckmäßigkeit einer alljärlichen großen Süne und eines täglich darzubringenden Räucheropfers erst hinterher zum Bewusstsein gekommen wäre, wärend der Letztere geltend macht, dass der Erzäler mit der Beschreibung dieses Altars zugleich dessen Zweck und Gebrauch erklären wollte, was er erst nach der Meldung der Einsetzung des aaronitischen Priestertums (Kap. 29) konnte, wobei immerhin das geschichtliche Bewusstsein habe mitwirken können, dass der Räucheraltar in der Wonung Gottes nicht von vornherein so unentbehrlich gewesen sei, wie Tisch und Leuchter. Vgl. auch Ewald, Alterthümer, Aufl. 3, S. 436. Die Erklärung dieser Stellung des Räucheraltars in 2 Mos. 30 (anders 37) ist nicht evident zu geben. Unmöglich ist es nicht, dass man in der ersten Zeit das Räuchern nur mit Rauchpfannen oder -fässern vollzog und erst mit der Zeit ein Altar dafür errichtet wurde. Auch bei heidnischen oder doch illegitimen Kulten standen übrigens nach 2 Chron. 30, 14 neben den Schlachtopferaltären solche für Rauchopfer. — Jedenfalls aber steht die Errichtung eines solchen Räucheraltars im salomonischen Tempel außer allem Zweifel. Dieser salomonische Altar wird genannt 1 Kön. 6, 20. 22; 7, 48; 9, 25; 1 Chron. 28, 18; 2 Chron. 4, 19; 26, 16; vgl. 2 Chron. 2, 3. An die Stelle des der Sinaihalbinsel eigentümlichen Akazienholzes ist hier Cedernholz getreten. Die Dimensionen werden nicht angegeben; doch mögen sie, nach der Analogie der Verhältnisse anderer Geräte zu schließen, größer gewesen sein als in der Stiftshütte. Gegen die völlig unbefugte Leugnung des auch durch Jes. 6 indirekt bezeugten Rauchaltars im salomonischen Tempel siehe besonders Delitzsch a. a. O. Auch Ezechiel setzt 9, 2 bei Nennung des „ehernen Altars“ einen goldenen voraus. — Im serubbabelschen und herodianischen Tempel durfte dieses Geräte als ein dem Jahvedienst, wie er von Mose normirt war, unveräußerliches gleichfalls nicht fehlen. Nach dem nicht anzufechtenden Zeugnis 1 Makk. 1, 21; 4, 49 wurde dieses goldene *θυσιαστήριον* von Antiochus Epiphanes mit den übrigen Geräten des Heiligtums fortgeschleppt, aber bei der Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus neu angefertigt. Auch Josephus hat dieses Kleinod des Heiligtums gekannt, Bell. Jud. V, 5, 5, wo *θυμιατήριον* nicht mit Rauchfass (Parret) zu übersetzen ist, sondern mit Rauchaltar nach Josephus Ant. III, 6, 8. Auch der Hebräerbrief 9, 4, wo dasselbe Wort notwendig vom Rauchaltar zu verstehen ist, bezeugt das Vorhandensein desselben in der letzten Zeit des Tempels, wenn auch der nicht palästinensische Verfasser auffälligerweise denselben ins Allerheiligste versetzt, vermutlich von 1 Kön. 6, 22 (LXX haben zwar Vs. 19 genauer *κατὰ πρόσωπον τοῦ δαβιρ*) geleitet, wo der an der Schwelle des Allerheiligsten stehende Altar mit dem דביר (Hinterraum = Allerheiligstes 1 Kön. 8; 6, 2 Chron. 5, 7) in Verbindung gebracht ist, oder davon, dass er 2 Mos. 30, 10 קדש קדשים heißt. Gegenüber so gewichtigen Zeugnissen verschlägt es nichts, wenn Josephus, der jenen Altar so wol kannte, bei der Besichtigung des Heiligtums durch Pompejus (Ant. XIV, 4, 4; Bell. Jud. I, 7, 6) den Rauchaltar nicht ausdrücklich erwänt,

sondern nur die goldenen Weihrauchgefäße und die Menge des Rauchwerks hervorhebt. Dass vollends beim Triumphzug des Titus sowol auf der Abbildung des Titusbogens als in der Beschreibung des Josephus, Bell. Jud. VII, 5, 5, zwar der goldene Leuchter und Tisch erscheinen, dagegen der one Zweifel bedeutend größere Rauchaltar fehlt, ist leicht erklärlich. Dieser mag beim Brande untergegangen sein.

Das Material bestand bei der gottesdienstlichen Räucherung im allgemeinen selbstverständlich in wolriechenden Substanzen. Am häufigsten verwendet wurde der Weihrauch (s. den Art.), לְבֹנָה, ein Harz (dem Namen nach weißlich, vgl. Plinius hist. nat. 12, 14), welches die Hebräer besonders aus Südarabien bezogen; nach Jer. 6, 20; Jes. 60, 6 von Scheba. Weihrauch bildete z. B. die gewönliche Beigabe der Speisopfer, 3 Mos. 2, 1. 15 u. a., und kommt bei den Propheten oft als Rauchopfer vor. Für das innere Heiligtum ist in der Thora eine besondere Mischung von duftenden Spezereien (סַמִּים nur Pentat. und Chron. von סמם = arab. شَمَّ, duften) vorgeschrieben, 2 Mos. 30, 34—38. Wie die Ägypter eine solche vorgeschriebene Komposition für den kultischen Gebrauch hatten, das heilige Kyphi, das aus 10—36 Substanzen gemischt wurde (Ebers, Ägypten und die Bücher Mose, I, S. 290; Plutarch, De Iside 81, zält 16 Substanzen), so sollte in der Stiftshütte, beziehungsweise im Tempel, nur eine Zusammensetzung aus vier Ingredienzen, die für profane Zwecke nicht zubereitet werden durfte, verwendet werden. Genannt sind a. a. O. als die drei Spezereien (סמים neben לבנה), welche zum Weihrauch hinzukommen sollten: 1. נָטָף, Stakte (LXX, Vulg.), gleichfalls ein ausfließendes Harz, nach den Einen des Myrrhenstrauches (wofür aber die Hebräer sonst מֹר setzen (Vs. 23), nach Anderen des Storax. S. Dillmann zu 2 Mos. 30, 34.— 2. שְׁחֵלֶת, Onyx (LXX, Vulg.), Räucherklaue, Seenagel, d. i. der beim Verbrennen stark riechende Deckel einer Muschel. Siehe darüber Bochart, Hierozoicon, Opera (ed. IV, 1712). III, p. 803. 3. חֶלְבְּנָה, χαλβάνη (LXX) galbanum (Vulg.), Mutterharz (s. darüber Dillmann a. a. O.), welches in Syrien häufig war, für sich allein einen scharfen, unangenehmen Geruch gibt, wie übrigens auch die Räucherklaue, in gewisser Mischung aber zur Stärkung und Erfrischung des Wolgeruches beiträgt, sodass man nicht genötigt ist, mit Bähr (2. Aufl. I, S. 502 f.) diese beiden Stoffe anders zu bestimmen. Auch das Mischungsverhältnis wird, wie sich erwarten läßt, angegeben durch Vs. 34 a. E. בַּד בְּבַד יִהְיֶה, eine Portion soll wie die andere sein (siehe Ges., Thes. I, p. 178[b]); so nach LXX, Vulg. mit Recht die Meisten, wärend andere (Ibn Esra, Abarbanel, Rosenmüller, Bähr, Keil) es fassen: jeder Teil soll für sich bereitet und erst nachher die Mischung vollzogen werden. Dagegen scheint uns die gewönliche Erklärung darin dem Texte nicht zu entsprechen, dass sie diese Gleichheit des Maßes auf alle vier Substanzen bezieht. In dieser Proportion hat Knobel die Mischung herzustellen versucht und den Geruch stark, erfrischend und sehr angenehm gefunden. Aus dem Wortlaute scheint uns vielmehr hervorzugehen, dass die drei סמים einerseits und der lautere Weihrauch anderseits dieselbe Quantität ergeben sollen. Nach Art des Salbenmischers sollten diese Stoffe gemengt und als für den Opferkultus bestimmt, gesalzen (vgl. 3 Mos. 2, 13), sodann fein zerrieben werden. Die spätere jüdische Praxis hat sich übrigens nicht mit den vier hier genannten Substanzen begnügt, sondern noch sieben weitere Spezereien (סמים) hinzugefügt. Siehe Kerithoth 6[ab]; Maimonides, Hilkoth kêlê hammikdasch II, 1—5. Von jeder der vier genannten Ingredienzen sollten nach den Rabbinen 70 Pfund genommen werden. Für den järlichen Bedarf habe man aber 368 Pfund gebraucht. Der Rest sei aus den weiteren zu kleinern Dosen beigemischten Stoffen gebildet worden. Die sieben weiteren Spezereien sind nämlich: Myrrhe (מֹר, 2 Mos. 30, 23; Hohel. 3, 6), Kassia (קציעה = קדה, 2 Mos. 30, 24; Psalm 45, 9; Ezech. 27, 19), Narde (נרד,

Hohel. 1, 12; vergl. Joh. 12, 3), Safran (כרכם, Hohel. 4, 14), Kostus (קושט), Kalmus (קילופה, Zimmtrinde, auch קנה, Hohel. 4, 14), Zimmt (קנמון ebenda). Man rechnete also 10 oder gewönlicher 11 solcher Wolgerüche, je nachdem der Weihrauch unter dieselben gezält wurde. Josephus Bell. Jud. V, 5, 5 redet sogar von 13 Wolgerüchen, welche vom Räucheraltar aufstiegen, was sich daraus erklärt, daſs noch andere Gewürze bei der Bereitung beigemischt wurden, nämlich eine Dosis Ambra vom Jordan und ein Kraut, das die Wirkung hatte, den Rauch senkrecht aufsteigen zu lassen, weshalb es מעלה עשן genannt wurde. Quantität und Mischungsverhältnisse bestimmt der Talmud näher. In der herodianischen Zeit war die Familie des Abtinas (אבטינס) oder Euthynos im Besitze des Geheimnisses, wie das beste heilige Räucherwerk fabrizirt wurde, und genoſs dafür eine Art Privilegium, indem sie ihr Haus am Tempel hatte. Siehe Joma 3, 11; Midrasch zu Hohel. 3, 6; Middoth 1, 1. — Die oben genannten vier gesetzlichen Substanzen des heiligen Rauchwerks sind vielfach symbolisch ausgedeutet worden. Philo deutet auch hier die Vierzal kosmologisch: נטף auf das Wasser, שחלת auf die Erde, חלבנה auf die Luft, לבנה auf das Feuer (Quis rer. div. haeres p. 397). Josephus a. a. O. sagt ungezwungener: Die dreizehn Arten von Gerüchen aus dem Meere, der bewonten und unbewonten Erde stammend, sollen andeuten, daſs Alles Gottes sei und Alles für ihn bestimmt. Bei der symbolischen Gleichsetzung von Rauchopfer und Gebet hat man die vier Arten des Weihrauchstoffes mit den vier Arten des christlichen Gebetes (Kurtz: Lob, Dank, Bitte, Fürbitte, vgl. 1 Tim. 2, 1) oder auch mit den vier zum Beten nötigen Gemütsbeschaffenheiten (Glaube, Demut, Liebe, Hoffnung) in Beziehung setzen wollen. Dies alles ist unbeweisbare Vermutung, wie auch die änlichen Deutungen der Rabbinen. Mit Recht sagt Bähr, der früher die vier Offenbarungsweisen des Herrn darin ausgedrückt sehen wollte, in Aufl. 2 (I, S. 563): „Es ist zwar nicht bloß möglich, sondern selbst warscheinlich, daſs man änlich wie in den heidnischen Kulten jedem einzelnen Wolgeruchsstoff eine bestimmte Deutung beilegte; welche dies aber ist, läſst sich nicht nachweisen, da es an jeder selbst nur leisen Andeutung in der Schrift fehlt und alle Vermutungen darüber in der Luft schweben." Nur dies ist sicher, daſs eine Steigerung des geheimnisvollen Wolgeruches im Innern der heiligen Wonung beabsichtigt war, was sich aus der das ganze Heiligtum beherrschenden Idee erklärt, daſs der stufenmäßigen Annäherung an Gott auch eine progressive Veredlung und Bereicherung des Kultusmaterials entsprechen soll.

Was das R i t u a l des Räucherns betrifft, so sind zu unterscheiden Rauchspenden, welche mit den Speisopfern verbunden waren, indem der Weihrauch über denselben auf den Brandopferaltar gelegt und so den Flammen übergeben wurde, und die selbständigen Oblationen von Räucherwerk, die nur im Innern des Hekal statthatten. Über die ersteren siehe Bd. XI, S. 45 f. Das Verfaren mit dem Rauchwerk ist nicht näher angegeben. Auch für das Räuchern im Heiligtume lautet die Vorschrift 2 Mos. 30, 7 f., kurz: Morgens und Abends (über den Ausdruck „zwischen beiden Abenden" siehe Bd. XI, S. 263), wenn der Priester die Lampen zurichtet und wenn er sie anzündet, soll er auch das ständige Rauchopfer (קטרת תמיד) anzünden. Nähere Bestimmungen, wie sie wenigstens dem Ritus des herodianischen Tempels entsprechen, bietet die Mischna Tamid III, 6 und VI, 1—3 eine ausfürliche Schilderung nach den Quellen Maimonides Jad hachasaka III, 1—9 (hilkoth temidin und musaphin). Siehe Delitzsch in Riehms Handwörterbuch S. 1258 f. Schon in der Thora genannt sind zwei Geräte, die beim Räuchern gebraucht wurden: die K o h l e n p f a n n e (מחתה, 2 Mos. 27, 3; 38, 3; 4 Mos. 16, 6 ff.), auf welcher die Glühkohlen lagen. Auf diese schüttete man das Räucherwerk aus einem anderen Gefäße, einer mit Stil versehenen Schale, dem goldenen R ä u c h e r l ö f f e l (כף, 2 Mos. 25, 29; 4 Mos. 7, 84. 86; Luther: Löffel). Mittelst jener Pfanne oder mittelst des R a u c h f a s s e s (מקטרת, Ezech. 8, 11; 2 Chron. 26, 19), welches von ihr nicht wesentlich verschieden gewesen zu sein scheint, konnte auch one Altar geräuchert werden, wie dies im Allerheiligsten stets geschah. Dorthin gieng der

Hohepriester am Versönungstage mit der Kohlenpfanne in der Rechten und dem Löffel voll Spezereien in der Linken, setzte die erstere nieder und nahm aus dem letzteren von Hand das Räucherwerk, um es auf de Kohlenpfanne aufzuhäufen. Wurde dagegen, wie beim täglichen Morgen- und Abend-Rauchopfer, die Oblation auf dem inneren Altar vollzogen, so trug, wenigstens nach späterer Übung, ein Priester zuerst das Becken voll Glühkohlen ins Heiligthum und schüttete sie auf dem Räucheraltar aus; ein zweiter brachte sodann die Spezereien im Räucherlöffel herein und vollzog die feierliche Darbringung, indem er jene auf den Kohlen ausbreitete und sein Gebet dazu sprach. Das Quantum des jeden Morgen und Abend Darzubringenden wird im Talmud auf ein halbes Pfund angesetzt. Das ehrenvolle Amt des Räucherns wechselte nach der Bestimmung des Loses unter den diensttuenden Priestern Luk. 1, 8 ff. Siehe näheres bei Lightfoot, Horae Hebr. et talm. zu dieser Stelle. Die zweimalige Darbringung des täglichen Rauchopfers fiel der Zeit nach mit derjenigen des zweimaligen täglichen Brandopfers zusammen und bezeichnete mit diesem für die ganze Gemeinde die Morgen- und Abendgebetstunde, zu welcher Manche den Tempel besuchten. Zu besonders feierlicher Stille und andächtigem Gebete wurden Priester und Volk beim Beginne der Räucherung durch den Klang von Glöcklein aufgefordert. — Wichtig für die Deutung der aufsteigenden Rauchwolke ist noch die Stelle 3 Mos. 16, 13, wonach die Weihrauchwolke im Allerheiligsten, wenn es der Hohepriester am Versönungstage betritt, den Deckel der Bundeslade, also das sanctissimum, verhüllen soll, damit jener nicht sterbe. Dieser Oblation kommt also auch eine sünende Bedeutung zu. Die für den sündigen Menschen tötliche Majestät Gottes wird durch diese Opfergabe verhüllt. Aber unrichtig ist es, diese Weihrauchwolke mit der Vs. 2 genannten göttlichen Wolke gleichzusetzen und dann weiterhin die Gottes Gegenwart anzeigende Wolkensäule (siehe den Art. Bd. IV, S. 557 ff.) überhaupt auf dieses kultische Produkt zurückzufüren. Vgl. z. B. Bertheau zu 2 Chron. 5, 14. Die Identität jener die göttliche Schechina anzeigenden Wolke 3 Mos. 16, 2 mit der Vs. 13 genannten Weihrauchwolke hat keineswegs im Sinne des Schreibers von Kap. 16 gelegen (siehe dazu Dillmann), und nur die sadducäischen Freigeister haben nach Maimonides (s. bei Delitzsch, Hebräerbrief S. 751) jene Kombination gewagt.

Literatur: D. Gertmann, VII disp. de Hebr. altari suffitus 1699; J. ab Hamm, De ara suffitus 1715; J. J. Scheuchzer, Physica sacra, Aug. Vind. et Ulmae 1731, I, p. 235 sqq.; Joh. Lund, Die alten jüdischen Heiligtümer, Ausg. von J. Ch. Wolf, Hamburg 1738: Vom Räuchaltar S. 146 ff.; vom Räuchpulver S. 150 ff. (vgl. die Kritik bei Riehm, Handwörterb. S. 1259); B. S. Cremer, Antiquitatum sacrarum Poecile, Amstelod. 1741, I, p. 297 sqq.: de altari suffitus; C. L. Schlichter, De suffitu sacro Hebr., 1754; Ugolini, Thesaur. (1744—1769), vol. XI, p. 257 sqq.: R. Abraham ben David comm. de suffitu ex Schilthe haggiborim excerptus; ebenda p. 549 sqq.: Jacobi Meieri, Diss. de suffitu; ebenda p. 645 sqq.: Daniel Weymar, Diss. de suffitu; ebenda p. 677 sqq. Prosperi Alpini de Balsamo dialogus; ebenda p. 727 sqq. J. G. Michaelis, De thuribulo adyti; ebenda p. 749 sqq. G. Fr. Rogal, Thuribulum; ebenda p. 765 sqq. J. Braun, De adolitione suffitus. Siehe ferner die Archäologieen von de Wette, Ewald, Keil, und Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus 2. Aufl. 1874, I, 499 ff. und die betreffenden Artikel von Winer im biblischen Realwörterbuch, Leyrer in der ersten Auflage dieser Encyklopädie, Steiner bei Schenkel, Bibellexikon und Delitzsch in Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums.

v. Orelli.

Rahab, רָחָב, Ῥαχάβ, Ῥαάβ. Bevor die Stämme Israels unter Josuas Fürung den Jordan überschritten und die Eroberung Kanaans begannen, sandte ihr Anfürer von Sittim aus zwei zuverlässige Bursche (הַנְּעָרִים) als Kundschafter ins feindliche Land, um ihm von der Stimmung im feindlichen Lager Kunde zu verschaffen. Diese kamen Abends in Jericho an, auf welche Stadt es zunächst

abgesehen sein musste, und kehrten dort in dem an der Stadtmauer gelegenen Hause einer Hure, Namens Rahab, zum Übernachten ein, offenbar, weil es am wenigsten Aufsehen erregen konnte, wenn Fremdlinge in ein solches Haus eingingen, und dazu dessen Lage die Flucht im Falle der Entdeckung am ehesten ermöglichte. Wirklich blieb dem Könige von Jericho die Ankunft verdächtiger Fremdlinge nicht lange verborgen; er ließ also die Rahab auffordern, die Spione auszuliefern. Diese aber verbarg sie auf dem Dache ihres Hauses unter den dort aufgeschichteten Leinenstengeln und erklärte den Nachforschenden: allerdings seien solche Fremdlinge bei ihr gewesen, one dass sie aber um ihre Absicht gewusst hätte, sie hätten aber bereits beim Dunkelwerden noch vor Torschluss die Stadt wider verlassen, man werde also am besten tun, denselben ungesäumt nachzusetzen und zwar in der Richtung nach den Furthen des Jordans, die sie müssten eingeschlagen haben, wenn sie den Kindern Israels angehörten. Dies geschah, und die Stadttore wurden zudem sorgsam geschlossen. Sofort stieg Rahab aufs Dach zu den Kundschaftern, bekannte ihnen sowol die allgemeine in der Stadt herrschende Furcht vor den kriegerischen Israeliten als ihren persönlichen Glauben, dass Jahveh der ware Gott im Himmel und auf Erden sei und ihnen dies Land gegeben habe, und schloss mit ihnen den Vertrag, dass sie für die ihnen von ihr bewiesene Liebe und Hilfe und Rettung aus Todesgefar bei der unausweichlichen Eroberung der Stadt sie, die Rahab, mit allen ihren Angehörigen, Eltern und Geschwistern, am Leben erhalten wollten. Da die Männer willig dieses Versprechen gaben, ließ sie dieselben an einem Seil durchs Fenster über die Stadtmauer hinab und wies sie an, zunächst „aufs Gebirge", d. h. westwärts, zu fliehen, da ihre Verfolger in entgegengesetzter Richtung gegangen wären. Als War- und Erkennungszeichen gaben ihr die Kundschafter eine karmoisinrote Schnur, welche sie bei Erstürmung der Stadt an ihr Fenster hängen solle. So kehrten die Männer glücklich zu Josua zurück, und als dann wirklich Jericho fiel und „gebannt", d. h. zerstört wurde, blieben Rahab und ihr ganzes Geschlecht verschont, und wurden wol später ganz in die israelitische Gemeinde aufgenommen (Jos. 2. 6, 17 ff.).

Wenn schon die Juden aus Scheu, ihre Vorfaren mit einer Buhlerin in Berürung zu bringen — bereits Josephus lässt, gewiss nicht zufällig, Antt. 5, 1, 2. 7, die Beichnung πόρνη weg und stellt sie nicht undeulich als „Wirthin" in einem καταγώγιον dar — die Rahab bald (Targum, Jarchi) zu einer Gastwirthin, bald zu einem Kebsweibe (Kimchi) machen wollten, so haben sich noch mehr christliche Ausleger die ebenso vergebliche als unnötige Mühe gegeben, dem Worte זוֹנָה eine andere Bedeutung zu vindiziren (z. B. außer jenen von Juden vorgeschlagenen auch diejenigen von „Fremde" oder „Heidin"), es heißt aber nie und nirgends etwas anderes als „Buhldirne", so gut als das im N. T. von Rahab gebrauchte πόρνη, was unbefangene Ausleger, wie Luther, Calvin und Beza, von jeher anerkannt haben. Alle diese verschiedenen Versuche sind heutzutage als beseitigt anzusehen; das angebliche Anstößige hebt sich durch obige Andeutungen von selbst. Sehr begreiflich ist es, dass schon die jüdischen Schriften voll sind vom Lobe dieser um ihr Volk so verdienten Frau und z. B. behaupten, acht Propheten seien von ihr abgestammt (Lightfoot, Horae hebr. ad Matth. 1, 5), sie habe entweder Josua selbst (Wetstein ad Matth. 1, 5) oder den jüdischen Stammfürsten Salma (vgl. 1 Chr. 2, 4) geheiratet und sei so die Mutter des Boas, hiermit Ahnfrau Davids geworden. Letzteres setzt auch die Genealogie Jesu Matth. 1, 5 ganz bestimmt voraus, vgl. Hieronym. ad Matth. 1, 3; Frizsche ad Matth. 1, 5. Und so preisen auch andere christliche Schriften die Rahab, und gewiss nicht mit Unrecht; der Verfasser des Hebräerbriefs fürt sie 11, 31 als Exempel des Glaubens und Jakobus 2, 25 seinem Standpunkte gemäß als Beispiel der Gerechtigkeit durch die Werke an. An ersteren schließt sich Clem. Rom. ep. I, 12 an, der Rahab nicht nur als Muster der πίστις und φιλοξενία geltend macht, sondern in ihr eine gewisse προφητεία preist, insofern er im roten Faden ein Vorzeichen sieht der Erlösung durch Christi Blut für Alle, die da glauben und auf den Herrn hoffen.

Vgl. noch Ewald, Gesch. Isr. II, S. 246 f. (1. Ausg.); v. Lengerke, Kenaan I, S. 613 ff. und Winer's RWB.

Rahab — רַהַב — erscheint auch als symbolische Bezeichnung, als prophetischer Spitzname Ägyptens Jes. 30, 7; Ps. 87, 4; 89, 11. Das Wort bedeutet eigentlich „das Toben, das Ungestüm", weiter aber ein Meerungeheuer, ein Seeungethüm Jes. 51, 9; Hiob 9, 13; 26, 12, das „mythologische Gegenbild des wider Gottes Schöpferordnung anstürmenden Meeres". Daher wird Rahab mit dem Meere zusammengestellt Ps. 89, 10 f.; Hiob 26, 12; Jes. 51, 9 f., und übersetzen die LXX das Wort Hiob a. a. O. durch κῆτος, oder es wechselt etwa auch mit תַּנִּין = langgestrecktes Wassertier, Jes. 51, 9, vgl. 27, 1. Nun wird dann Ägypten, das Land der Krokodile und großen Wassertiere, zum teil mit Beziehung auf den Untergang der ägyptischen Macht im Schilfmeere, oder auch der Pharao emblematisch unter dem Bilde eines Seeungeheuers, Namens Rahab, dargestellt, wie anderwärts als תַּנִּין oder als לִוְיָתָן Ps. 74, 13 ff.; Ezech. 29, 3; 32, 3. Jene mythologische Vorstellung, „im A. T. nur noch als dichterischer Redeschmuck oder in emblematischer Symbolik verwendet", findet sich auch in den altbabylonischen Sagen und der Kampf der Götter wider den Meerdrachen und seine Helfer war ein beliebter Gegenstand bildlicher Darstellung, s. G. Smith, Chald. Genesis, übers. v. Delitzsch, S. 87 ff. An das Sternbild des Drachen oder des Walfisches ist schwerlich mit Ewald u. Hirzel zu Hiob a. a. O. zu denken, und die von Hitzig zu Hiob a. a. O. versuchte Kombination mit dem Himmelsdrachen Râhu der indischen Mythologie (vgl. Steiner in Schenkels Bibellex. V, 26) möchte allzu gewagt sein. Vergleiche Riehms Handwörterbuch S. 1262. **Rüetschi.**

Rainerio Sacchoni, von Piacenza, war in der ersten Hälfte des 13. Jarhunderts einer der tätigsten Prediger der Katharer in der Lombardei. Nachdem er wärend 17 Jaren als solcher gewirkt hatte, kehrte er zur katholischen Kirche zurück, trat in den Dominikanerorden und wurde von nun an ein eifriger Verfolger seiner früheren Glaubensgenossen. Der Papst ernannte ihn zum Inquisitor in der Lombardei. Im Jare 1252 entging er nur mit Mühe der Verschwörung, die gegen ihn und Bruder Peter von Verona gerichtet war und deren Opfer dieser letztere wurde. Als im Jare 1259 Uberto Pallavicini, ein Beschützer der Katharer, an die Spitze der Regierung von Mailand kam, verjagten die Einwoner Rainerio, weil er sich der Wal Ubertos hatte widersetzen wollen. Alexander IV. versah ihn mit den ausgedehntesten Vollmachten, um im Mailändischen die Ketzerei zu bekämpfen, und befahl der Geistlichkeit, ihn zu unterstützen. Er starb 1259. Seine um das Jar 1250 verfasste Summa de Catharis et Leonistis ist eine der Hauptquellen für die Kenntnis des katharischen Systems. Sie hat keinen polemischen Zweck, sondern war one Zweifel für die Inquisitoren bestimmt, um sie mit den Lehren und Gebräuchen der Sekte bekannt zu machen; zudem enthält sie höchst wichtige statistische und historische Notizen. Weniger ausfürlich ist der den Waldensern gewidmete Teil. Frühe machte man davon zalreiche Abschriften in Italien, Deutschland, Frankreich, England. Je nach den örtlichen Bedürfnissen fügte man diesen Copien besondere Anhänge bei; dies geschah besonders in Süddeutschland, wo sich ein Text der Summa verbreitete, der, außer einigen Auszügen aus anderen Schriften gegen die Ketzer, mehrere interessante Stücke über die deutschen Katharer und über einen Zweig der Brüder des freien Geistes, die Ortlieber, enthält. Diesen Anhang hat Gieseler, der zuerst die verschiedenen Versionen der Summa kritisch behandelt hat, durch den Namen Pseudo-Rainerius bezeichnet. Der ursprüngliche Text findet sich bei Martène et Durand, Thesaurus novus anecdot. Tom. V, p. 1759 sq. und bei d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus, Vol. I, p. 48 sq. Der in Deutschland interpolirte Text wurde zuerst von Gretser herausgegeben mit dem falschen

Titel: Liber contra Waldenses, Ingolstadt 1613, 4°; er findet sich auch in Gretsers Werken, Bd. XII, Th. II, S. 24 u. f., in der Lyoner Bibl. Patrum maxima, Bd. XXV, S. 262 u. f., und in der Kölner Bibl. Patrum, Bd. XIII, S. 297 u. f. Auch in andere Werke wurden einzelne Stücke davon aufgenommen. — Über Rainerio s. Quétif & Echard, Scriptt. ord. Praedicat. Tom. I, p. 154 sq.; und Gieseler, de Rainerii Summa commentatio critica, Gött. 1834, 4°. An verschiedenen Orten existieren Manuskripte des Buches; eine kritische Ausgabe desselben wäre sehr wünschenswert. **C. Schmidt.**

Rakauer Katechismus, s. Socinianer.

Rambach, Johann Jakob (I.), wurde am 24. Febr. 1693 zu Halle a. S. geboren, wo sein Vater Hans Jakob Tischler war. Die Familie stammte aus Arnstadt, wo Leonhard (der Urgroßvater Johann Jakobs) und seine beiden Söne, Matthäus Andreas (Großvater Johann Jakobs) und Johann Christoph (Großvater des hernach noch zu nennenden Friedrich Eberhard R. und Urgroßvater von Johann Jakob R. II.) als Tischler lebten. Da er früh besondere Anlagen dazu zeigte, wollten ihn seine Eltern studiren lassen und schickten ihn auf das Stadtgymnasium in Halle. Er aber misstraute seinen Kräften und entschloss sich im J. 1706, das Handwerk seines Vaters zu lernen. Infolge eines Unfalles, der ihn ein Vierteljar am Arbeiten in der Werkstatt hinderte und zeitweilig ans Bett fesselte, nahm er die Schulbücher wider hervor und, nachdem es sich herausgestellt hatte, dass er doch zum Handwerk sich nicht eignen werde, kehrte er zu den Studien zurück. Er besuchte dann seit Anfang des J. 1708 die lateinische Schule in den Franckeschen Stiftungen und ging im Oktober 1712 auf die Universität über. Weil ihm das Sprechen schwer ward, wollte er anfangs Medizin studiren; bald aber entschied er sich doch für das Studium der Theologie. Er hörte Francke, Joachim Lange, Anton, Breithaupt und legte sich dabei mit besonderem Eifer auf die orientalischen Sprachen, in welchen Johann Heinrich Michaelis sein Lehrer war. Als dieser sich im Sommer 1715 zum Baron von Canstein auf dessen Landgut Dalwitz bei Berlin zur Stärkung seiner Gesundheit, zugleich aber um in Muße an einer Ausgabe der hebräischen Bibel zu arbeiten, begeben hatte, wurden Rambach und J. L. Lindhammer (später Generalsuperintendent in Ostfriesland) auch dorthin geschickt, um ihm bei den Arbeiten an der Bibelausgabe zu helfen. R. erkrankte dort heftig; kaum wider hergestellt, ging er dann im Herbst 1715 mit Michaelis nach Halle zurück, ward dessen Hausgenosse und setzte hier seine Mitarbeit an der Bibel fort. Eine Frucht dieser Studien sind u. a. seine Kommentare zu mehreren biblischen Büchern, die in den Uberiores annotationes in hagiographos V. T. libros erschienen (von R. sind in vol. 2 der Annotationes die Kommentare zu Ruth, Coheleth und Esther, in vol. 3 die zu Nehemia und 2. Chronik). Als unter diesen anstrengenden Arbeiten, die im Frühjar 1719 vollendet waren (die hebr. Bibel von Michaelis erschien im Verlage des Waisenhauses zu Halle 1720 und in demselben Jare erschienen ebenda die Uberiores annotationes in 3 voll. 4°), R.'s Gesundheit sehr gelitten hatte, lud ihn der bekannte Freund der Pietisten, Graf Erdmann Heinrich Henckel von Donnersmark auf sein Gut Pölzig im Voigtlande ein, wo er wärend des Sommers 1719 mehrere Monate zu seiner Erholung verlebte. Im August 1719 ging er, ursprünglich nur zu einem Besuche, nach Jena; aber es gefiel ihm dort so, dass er im Oktober desselben Jares ganz dorthin übersiedelte und unter Johann Franz Buddäus' Leitung seine Studien fortsetzte. Zugleich begann er exegetische und hermeneutische Übungen mit Studenten und habilitirte sich daselbst im folgenden Jare. Er wurde nun Buddäus Hausgenosse und hielt teilweise in dessen Auditorium namentlich exegetische Vorlesungen, die wegen ihrer Gründlichkeit und Erbaulichkeit großen Beifall fanden, aber auch ein systematisches Colleg über Freylinghausens Grundlegung der Theologie u. a.; daneben leitete er praktische Übungen und begann seine umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit. Als der Professor der Theologie Johann Daniel Herrnschmid in Halle im J. 1723 gestorben war, ward R. als Adjunkt der theologischen Fakultät dorthin berufen;

er folgte diesem Rufe im August 1723, ward im Mai 1726 außerordentlicher und im Juni 1727 nach August Hermann Franckes Tode als dessen Nachfolger ordentlicher Professor der Theologie. Der Beifall, den er fand, war auch hier außerordentlich; er las oft vor 4—500 Zuhörern; an jedem zweiten Sonntage predigte er. Im J. 1731 ergingen fast gleichzeitig der Ruf als deutscher Hofprediger und ordentlicher Professor der Theol. in Kopenhagen und der Ruf als Professor primarius der Theologie und erster Superintendent in Gießen an ihn. Er nahm den letzteren an, promovirte aber vor seinem Abgang dorthin noch in Halle zum Doktor der Theologie, wobei er seine dissertatio inauguralis, qua pellis ovina Socianorum detecta ac detracta sistitur (Halle 1731, 4°) verteidigte. Im J. 1732 wurde er in Gießen auch zum Direktor des fürstlichen Pädagogiums ernannt. Als er im J. 1734 in die erste theologische Professur nach Göttingen berufen werden sollte, hatte er zwar Neigung, diesem Rufe zu folgen, zumal weil ihm dort Gelegenheit geboten wurde, seine Kräfte auf die Professur zu konzentriren; aber der Landgraf von Hessen wollte ihn nicht ziehen lassen und wuſste die Berufung abzuwenden, versprach ihm aber dagegen „allen nötigen Beistand in Beförderung aller guten Absichten". Doch seine Wirksamkeit in Gießen dauerte nicht mehr lange; nachdem er noch am Ostersonntage den 10. April 1735 gepredigt und am Tage darauf konfirmirt hatte, ergriff ihn am 13. ein heftiges Fieber, dem er schon am 19. April erlag. Sein Freund Joh. Phil. Fresenius, damals Pfarrer an der Burgkirche in Gießen (vgl. Band IV, S. 680) war gerade von Gießen abwesend, kam aber auf R.'s Wunsch an sein Sterbebett geeilt und hielt ihm dann auch am 22. April die Leichenpredigt. — R. war zweimal verheiratet, zum erstenmale (1724—1730) mit der ältesten Tochter von Joachim Lange in Halle; er hinterließ drei Töchter und einen Son (sein Son Jakob Theodor Franz R., geb. 1733, starb one Nachkommen als pensionirter Konrektor in Frankfurt a. M. im Jare 1808).

R. war ein ausnehmend gelehrter und fleißiger Theologe; auf dem Katheder, auf der Kanzel und im weiteren Verkehre hat er als Professor und Seelsorger eine umfangreiche und reich gesegnete Wirksamkeit gehabt und dabei, obwol er nur 42 Jare alt wurde, eine große Anzal von Schriften herausgegeben; dem Umfange nach wol noch größer ist die Menge der aus seinem Nachlasse herausgegebenen Vorlesungen und Predigten. Alle diese Werke, auch die nach seinem Tode herausgekommenen, fanden zalreiche Abnehmer; nicht wenige sind mehrfach aufgelegt; auch über den Kreis derer hinaus, die mit ihm persönlich in Berürung kamen, und auch noch eine längere Zeit nach seinem Tode war R. von bedeutendem Einfluſs. Der eigentliche Grund hiervon liegt in der Stellung, die R. zwischen dem Pietismus und der Wolfschen Philosophie einnahm (vgl. hierüber Palmer in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie und Rothe am hernach anzufürenden Orte). Sein religiöses und theologisches Denken ging vom Pietismus aus, mit dessen Häuptern er großenteils in persönlicher Gemeinschaft stand; daher auch in seiner theologischen Arbeit die Bevorzugung der biblischen und der praktischen Theologie; Hermeneutik und Homiletik sind diejenigen Fächer, in welchen er vor allem Selbständiges geleistet hat, und die von ihm eine wesentliche Förderung erfaren haben, daneben die Katechetik und Pädagogik. (Institutiones hermeneuticae sacrae schon 1724, 6. Aufl. 1764; Erläuterungen über die praecepta homiletica, herausgegeben von Fresenius, 1736; Wohlunterrichteter Catechet, auch schon 1724, 10. Aufl. 1762; Wohlunterwiesener Informator, herausgegeben von Neubauer, zuerst 1737; — und manches andere der Art.) Neben dem frommen Eifer für die Förderung religiösen Lebens zeigen diese Werke einen Sinn für wissenschaftliche Methode, eine klare Anordnung und dabei auch eine geistige Freiheit und Milde, wie sie sich sonst in jenem Kreise nicht fanden und die dem Einfluſs Wolfs entstammen. Eine durch „Deutlichkeit und verständige Anordnung zu erzielende Popularität" fordert R. vom Prediger; durch sie zeichnen sich auch seine Predigten aus; fehlt ihnen auch, wie überhaupt seinem Stile, diejenige Formgewandtheit, deren Mangel uns heutigentags unerträglich erscheinen will, so bildet er doch „den Übergang von der alten kirchlichen Schule der deutschen lutherischen

Kirche zu einer eigentlichen deutschen Kanzelberedsamkeit" und es ist verständlich, dass Mosheim R.'s Predigten für die gewönlichen Prediger als Muster aufstellte (Rothe). — Von ganz besonderer Bedeutung ist R. ferner als Hymnologe; er hat nicht nur Gesangbücher herausgegeben, die für die Geschichte des Kirchenliedes in Betracht kommen, sondern auch selbst zalreiche geistliche Lieder gedichtet, eigentliche Kirchenlieder und Texte zu Arien, Cantaten u. dgl. Seine ersten Lieder erschienen (vielleicht von diesem oder jenem anonymen oder auch von Einzeldrucken abgesehen) schon 1718 in den ersten Stücken der von Menantes (Hunold) herausgegebenen Anthologie „Auserlesene und noch nie gedruckte Gedichte unterschiedener Berühmten und geschickten Männer" (Halle); sie sind hier mit J. J. R. oder auch mit seinem vollen Namen bezeichnet und daher leicht erkennbar. Im Jare 1720 gab er dann „Geistliche Poesien" heraus, neu aufgelegt 1735 und 1753; sodann 1723 „Poetische Festgedanken", 2. Aufl. 1727, 3. Aufl. 1729. (Später erschienen 1740 seine „Gesammelte Geistliche Gedichte" und dann noch 18 bisher nicht gedruckte Lieder in R.'s „Wunder der bis zum Tod des Kreuzes erniedrigten Liebe", herausgeg. von Nebel 1750, vgl. Koch.) Unter den von ihm besorgten Gesangbüchern ist das erste das „Hessen-Darmstädtische Kirchengesangbuch", Darmstadt 1733, in der Vorrede zu welchem er sagt, dass er die eigenmächtige Veränderung öffentlich eingefürter Lieder für eine unerlaubte Sache hält. Besonders wichtig ist dann sein „Geistreiches Hausgesangbuch", Frankfurt und Leipzig 1735, geworden; hier nahm er auch solche Lieder auf, „die zum teil noch nie zum öffentlichen Gebrauch eingefürt gewesen, aber doch zur Unterhaltung der Privatandacht nützlich befunden worden" (Vorrede). In diesem Buche gestattete R. sich auch, hie und da kleine Veränderungen mit den Liedern vorzunehmen; auch nahm er eine größere Anzal eigener Lieder (nach seiner Angabe in der Vorrede 112, doch ist die Zal vielleicht nicht ganz genau, vgl. Koch im anzufürenden Werke, S. 533) in dasselbe auf, die meistenteils hier zum erstenmale erscheinen. R.'s poetische Begabung war nicht gering; man hat ihn den „Gellert in der Franckeschen Schule" genannt (Cunz, Gesch. des deutschen Kirchenliedes, 2. Thl., Leipzig 1855, S. 34). Ging er auch darauf aus, über „Materien, da wenig oder nichts vorhanden, neue Lieder zu dichten" (Vorrede zum Hausgesangbuch), und findet sich deshalb auch ab und an gereimte Prosa unter seinen Liedern, so ist doch selbst den eigentlich lehrhaften unter ihnen Gefül und Tiefe nicht abzusprechen, und eine nicht ganz kleine Anzal gehören zu den besten jener Zeit, in welcher gerade manchen Dichtern des pietistischen Kreises die Nüchternheit schon verloren ging. Einige seiner Lieder haben sich deshalb auch mit Recht bis in die neueste Zeit in den Gemeindegesangbüchern erhalten, z. B. das mancherwärts bei öffentlichen Konfirmationen gesungene „Mein Schöpfer steh mir bei", zuerst in der 3. Ausg. der Poetischen Festgedanken 1729, S. 193 f., gedruckt. Fischer hat in die neue Auflage des Bunsenschen Gesangbuches acht Lieder von R. aufgenommen.

Von den übrigen Trägern des Namens Rambach, die als Theologen sich einen Namen gemacht haben, ist zuerst zu nennen Friedrich Eberhard R., über dessen Verwandtschaft mit Johann Jakob R. I. schon oben das nötige gesagt ist. Geboren im J. 1708 zu Pfullendorf bei Gotha, wo sein Vater Georg Heinrich R. Pfarrer war, studirte er seit 1727 in Halle, ward 1730 Lehrer am Pädagogium daselbst, 1734 Adjunkt in Cönnern, 1736 Pfarrer in Teupitz in der Mittelmark, 1740 Diakonus in Halle, kam 1745 nach Magdeburg, 1756 wider nach Halle als Pastor zu St. Marien und endlich 1766 als Oberkonsistorialrat nach Breslau, wo er 1775 starb. Er war ein tüchtiger Philologe, auch der neueren Sprachen sehr kundig, dabei aber auch in den theologischen Wissenschaften beschlagen und ein treuer Son seiner Kirche. Durch eine ungewönliche Arbeitsamkeit fand er neben seiner amtlichen Tätigkeit noch Muße zu einer großen Anzal schriftstellerischer Werke; die meisten sind Übersetzungen aus dem Englischen und Französischen, welche er mit ausfürlichen Vorreden zu versehen pflegt. — Ein Son Friedrich Eberhards ist Johann Jakob R. II, geboren zu Teupitz 1737, gestorben 1818 als Senior Ministerii und Hauptpastor zu St. Michaelis

in Hamburg. Früher in Schulämtern tätig (seit 1765 Rektor des Gymnasiums in Quedlinburg), war er seit dem Jare 1774 Oberprediger zu St. Nicolai in Quedlinburg und erhielt 1780 den Ruf nach Hamburg. Er war als Prediger sehr beliebt; unter den mancherlei meist kleineren Sachen, die er hat drucken lassen, verdient sein „Entwurf einer pragmatischen Literärhistorie“, Halle 1770, genannt zu werden. — Sein Son endlich ist August Jakob R., der bekannte Herausgeber der „Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jarhunderten der Kirche“. Geboren am 28. Mai 1777 zu Quedlinburg, 1780 mit seinem Vater nach Hamburg gekommen, bezog er im J. 1796 die Universität Halle, ward 1802 Diakonus zu St. Jacobi in Hamburg und im J. 1818 Nachfolger seines Vaters im Hauptpastorat zu St. Michaelis daselbst; 1834 ward er auch Senior Ministerii; er starb am 9. September 1851. Schon früh wandte er sich eifrig hymnologischen Studien zu, deren erste bedeutende Frucht sein Werk „Ueber Dr. Martin Luthers Verdienst um den Kirchengesang“, Hamburg 1813, ist. Nachdem dann seine Absicht, eine hymnologische Zeitschrift zu gründen, misslungen war, begann er die Herausgabe der „Anthologie“, die in 6 Bänden Altona und Leipzig 1817 bis 1833 erschien und noch jetzt, trotz des Aufschwunges, den seither und nicht zum mindesten gerade auch infolge des Erscheinens der Anthologie die hymnologischen Forschungen genommen haben, dem Arbeiter auf diesem Gebiete unentbehrlich ist. Vom Jare 1833 an war R. im Verein mit fünf anderen Predigern an der Ausarbeitung eines neuen Gesangbuchs für Hamburg tätig. Das Gesangbuch ward am 1. Januar 1843 eingefürt und ist noch jetzt im Gebrauch. R. gab dann zu dem Gesangbuche eine „Kurzgefasste Nachricht von den Verfassern der Lieder im Hamb. Gesangbuche“, Hamburg 1843, heraus. Seine ausgezeichnete hymnologische Bibliothek wurde nach seinem Tode von seiner Witwe der hamburgischen Stadtbibliothek geschenkt.

Vgl. Theodor Hansen, Die Familie Rambach, aus handschriftlichen und gedruckten Quellen, Gotha 1875 (angezeigt von G. R. Röpe in den Gött. gel. Anzeigen 1876, Stück 27, und vom Unterzeichneten in Schürers theolog. Litteraturzeitung 1876, Nr. 18, Sp. 472 ff.). — Joh. Jak. Rambach I. gab kurz vor seinem Tode in der von ihm unter dem Namen „Hessisches Hebopfer“ herausgegebenen Zeitschrift einen Bericht über sein Leben, im 6. Stück, Gießen 1735, S. 617 ff. Ferner sind über ihn zu vergleichen: Joh. Phil. Fresenius, Die wolbelohnte Treue eines rechtschaffenen Lehrers (Leichenpredigt auf R.), Gießen 1736, 4°; hierin befindet sich S. 70 ff. der Lebenslauf R.'s von Ernst Friedr. Neubauer; Daniel Büttner, Lebenslauf Johann Jakob Rambachs, 3. Aufl., Leipzig 1737; die früheren Auflagen sind anonym erschienen. Über seine Bedeutung als Prediger: Richard Rothe, Geschichte der Predigt, herausg. von Trümpelmann, Bremen 1881, S. 408 ff. Seine geistlichen Lieder gab Jul. Leop. Pasig, Leipzig 1844, in einer Auswal heraus. Ed. Em. Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. s. f., 3. Aufl., 4. Band, S. 521—535. — Friedr. Eberh. R.'s Leben gab sein Son Johann Jakob, Halle 1775, 4°, heraus, und das Leben des letzteren dann wider dessen Son August Jakob, Hamburg 1818, 8°. Über Friedr. Eberh. ist weiter zu vergleichen: Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. u. 19. Jahrh., 3. Band, S. 427 ff., sowie die bekannten litterarischen Sammelwerke. Über Johann Jakob II. und August Jakob vergl. das hamburgische Schriftstellerlexikon im 6. Bande, S. 151 ff. u. S. 147 ff. — Die Verwandtschaft zwischen dem älteren Gießener Rambach und den drei jüngeren, über welche die letzteren selbst nicht richtig Bescheid wussten, ermittelt zu haben, ist das Verdienst Hansens.

Carl Bertheau.

Rance, s. Trappisten.

Ranters, d. h. die Begeisterten, sind zunächst eine Abzweigung der Familisten, s. d. Art. Bd. IV, S. 487. Denselben Namen erhielt eine schwärmerische Partei, 1820 in Yorkshire, welche ihren Gottesdienst mit lautem Schreien hielt, und aus den Methodisten hervorgegangen war. **Herzog†.**

Rapp, s. Harmonisten Bd. V, S. 615.

Raschi, d. h. רַבִּי שְׁלֹמֹה בֶּן יִצְחָק (nach der rabbinischen Art, die Anfangsbuchstaben zu kontrahiren), ist der Name des unter Juden und Christen gefeiertsten Commentators der Synagoge. Unter beiden, unter Juden *) und Christen, wird er vielfach auch erwänt unter dem Namen Jarchi, ja man citirt ihn häufig gar nicht anders selbst in biographischen und theologischen Werken; jedoch mit Unrecht, denn er teilte nicht die Heimat der etwas späteren Rabbinen, welche nach ihrer Vaterstadt Lunel in Perpignan den Beinamen Jarchi (von יָרֵחַ = luna) fürten (Abraham Ibn Jarchi, welcher um das Jar 1204 über die Riten der spanischen, französischen und deutschen Synagogen schrieb, und der noch berühmtere Abba-Mare ha-Jarchi, welchen, oder dessen Son Salomo Jarchi ben Abba Mare, man häufig mit Raschi verwechselte und welcher um das Jar 1304 in einer Sammlung von Briefen und Aktenstücken den Kampf um das Studium der Philosophie schilderte, auch eine Abhandlung über Glaubensartikel und über Auffassung der talmudischen Haggadas und eine Abhandlung über das Studium der Philosophie und der Wissenschaften nach orthodoxen Ansichten hinterließ **)). Woher diese Verwechselung kam, ist nicht mehr abzusehen; denn beide Männer hatten außer dem Namen Schelomoh, unter welchem schlechthin Raschi auch häufig bei Christen und Juden läuft, nichts gemein, das dazu hätte füren können; namentlich also nicht die Heimat ***), denn Raschi war von Troyes in der Champagne gebürtig, ebensowenig die Zeit, denn der wirkliche Jarchi lebte zwei Jarhunderte nach Raschi. Über Raschis Zeit waltete allerdings früher eine bedeutende Differenz, indem der berühmte Astronom Isaak Israeli in seinem Jesod Olam (J. 1310) Raschis Tod in das Jar 4865 (1105 n. Chr.) setzte, Zacuto in seinem Juchasin (J. 1502) und nach ihm Conforti in seinem Kore ha-Dorot (17. Jarhundert) ihn ebenfalls (J. 1105) im 75. Lebensjare sterben ließen, Ibn Jahijah dagegen in seinem Schalschelet ha-Kabbala (J. 1587) aus dem Schweigen des Abraham ben Dior und des Maimuni über Raschi und aus anderem folgern wollte, dass er erst zu Maimunis Zeit gelebt habe; doch hatte auch er die Notiz, dass nach der Ansicht eines Anderen, welcher er keinen Glauben schenkte, Raschi im J. 1105 gestorben sei; Bartolocci in seiner Bibliotheca Rabbinica (17. Jarhundert) vermengte in unbegreiflicher Weise diese Angaben, nahm 1105 für das Geburtsjar, und indem er 75 addirte, 1180 für das Todesjar Raschis, ein Irrtum, welcher nun in andere Wörterbücher sich einschlich. Nun hat aber De Rossi in seinem höchst wertvollen Dizionario storico degli autori Ebrei e delle loro opere (Parma 1802, übersetzt von Dr. Hamberger, Leipz. 1839) aus einem in seinem Besitz befindlichen Codex von Raschis Commentar zum Pentateuch, welcher schon im Jare 1305 geschrieben worden, also noch vor dem Jesod Olam, eine Bemerkung mitgeteilt, wornach Raschi wirklich im J. 1105 den 29. Tamuz, jedoch nur 65 Jare alt, gestorben ist, was nun auch mit dem von Zacuto genannten Todesjar seiner Lehrer (1070) und mit der Anfürung der Schriften Raschis seitens Aben Esras übereinstimmt. Scharfer Verstand, lebhafte Wissbegierde und großer Fleiß zeichneten Raschi frühe aus, richteten seine Teilnahme auf Philologie, Philosophie, Medizin, Astronomie, bürgerliches und kanonisches Recht und Exegese der h. Schrift und des Talmud, und trieben ihn sieben Jare in die Fremde, wo er in Italien, Griechenland, Palästina, Ägypten, Persien und

---

*) Simon, Acoluth, Crenius, Löscher, La Croze und Wolf behaupten, dass diese Benennung Raschis den Juden unbekannt sei, allein schon einige der älteren und einige neue jüdische Bibliographen geben ihm diese Benennung, so mehrere Male auch der berühmte Menasse ben Israel im 17. Jarhundert.

**) Siehe über diese wirklichen Jarchis das wertvolle Werk von Dr. Jul. Fürst: Bibliotheca Judaica oder bibliographisches Handbuch der gesamten jüdischen Litteratur, Bd. I v. A—H 1849, II. v. J—M 1851, III. v. N—Z 1863, worin auch über Raschi die vollständigen litterarischen Angaben sich finden.

***) Es wäre denn, dass, wie schon bemerkt worden, Raschi auch in Lunel einen Teil seines Lebens zugebracht hätte, was jedoch nur eine Vermutung scheint.

Deutschland die Entscheidungen berühmter Lehrer sammelte und zu Hause in seinen Kommentaren verarbeitete und in mündlichem Vortrag seinen vielen Schülern mitteilte. Er ward von seinen Glaubensgenossen als das Wunder seiner Zeit angestaunt und vorzugsweise Parschan-Data genannt. Von seinen Werken erwänen wir die nichtbiblischen hier nur kurz: nämlich 1) den Kommentar zu 23 Traktaten des Talmud, wozu sein berühmter Enkel Raschbam (R. Samuel ben Meir) einen in Raschis Geist verfassten Kommentar zu den übrigen Traktaten fügte; auch hat man außer diesen Kommentaren Raschis Bemerkungen, die von den Verfassern der תּוֹסָפוֹת besonders gesammelt und unter diesem Titel dem Talmudcodex beigefügt sind; 2) den Kommentar zu Pirke Abbot; 3) den Commentar zu Alfes; 4) Fragen, Vota und Entscheidungen; 5) das Buch Pardes, welches sich mit den Gesetzen und Gebräuchen beschäftigt; 6) den Kommentar zu Midrasch Rabba; 7) ein Buch über Arzeneikunde; 8) ein Gedicht über die Einheit Gottes. Ein ihm früher zugeschriebenes Buch Leschon Limudim, eine hebräische Grammatik, gehört nach neueren Untersuchungen nicht Raschi an, sondern dem oben genannten Salomo Jarchi und war vielleicht die Ursache der Verwechselung beider Namen, wenn nicht das Umgekehrte stattfand. Uns interessirt Raschi beinahe nur wegen 9) seines unter Christen und Juden berühmten Commentars zu der ganzen heiligen Schrift, welcher außer dem buchstäblichen Sinn auch die allegorischen Erklärungen der alten Rabbinen und der von den Juden geschätztesten Werke enthält. Der Stil ist gedrängt, dunkel, schwierig, und altertümliche Phrasen und häufiges Gemisch von hebräischen, chaldäischen, rabbinischen, altfranzösischen und altdeutschen Ausdrücken vermehren die Schwierigkeit, sodass er oft Erklärer bedarf und in der Tat viele Kommentare erhalten hat. Die Kommentare Raschis zu den heiligen Schriften haben unzälige Ausgaben erlebt; die merkwürdigsten derselben hat De Rossi aufgezält. Das erste in hebräischer Sprache gedruckte Buch, gedruckt zu Reggio im J. 1475, war Raschis Kommentar zum Pentateuch; in den großen zu Venedig, Amsterdam und Basel gedruckten rabbinischen Bibeln nehmen Raschis Commentare den ersten Platz ein; nach mehreren lateinischen Übersetzungen einzelner Teile und einer ungedruckt gebliebenen vollständigen lateinischen Übersetzung von Pellican hat J. Fr. Breithaupt eine solche geliefert, nämlich im J. 1713 vom Kommentar in Prophetas, Hiobum et Psalmos, im J. 1714 vom Kommentar in libros historicos et Salomonis V. T. und im J. 1740 vom Kommentar in Pentat. Mosis, 3 Quartbände, mit gelehrten Anmerkungen. Übrigens soll nach De Rossi der Kommentar zu den Chron. und zu Hiob nicht von Raschi selbst sein, wogegen De Rossi die Echtheit des Kommentars zu den Propheten, welche man auch angefochten hatte, überzeugend nachgewiesen hat. Außer der oben genannten Litteratur über Raschi erwänen wir schließlich noch den betreffenden Artikel in J. Chr. Wolfs Bibliotheca hebraea (1715—33, 4 Quartbände); die drei bekannten Geschichtswerke von Dr. J. M. Jost (namentlich auch dessen neuestes: Geschichte des Judentums und seiner Sekten, 1857 u. 58); ferner eine Abhandlung von Dr. L. Zunz über Raschis Leben in der Zeischrift für die Wissenschaft des Judentums, 1822, I; endlich Simſ. Bloch, Lebensgeschichte des Salomo Jizchaki, nebst Schilderung seines Jarhunderts, aus Zunz's Abhandlung übersetzt und mit zalreichen Anmerkungen bereichert, 1840. **Pf. Pressel.**

Raskolniken. Über Entstehung und Charakter dieser wichtigsten russischen Kirchensekte ist in den Artikeln „griechisch-russische Kirche" Bd. V, S. 409, und „Nikon" Bd. X, S. 577 im allgemeinen Auskunft gegeben worden; doch scheint nötig, das Wesen dieser Partei, sowie deren Schicksale und Verzweigungen hier genauer, wenn auch in gedrängter Kürze, zu beschreiben. In der russischen Sektenbildung verrät sich die einseitig rituelle und liturgische Tendenz dieser Kirche, der Mangel an wissenschaftlicher Bildungskraft und die von dem christlichen Griechentum überkommene Überschätzung kultischer Formen, liturgischer Überlieferungen und kirchlicher Gebräuche. Die Sekten sind meist volkstümlicher, nicht gelehrter Natur, fast nirgends kommt es zu feineren theologischen Unterschei-

dungen, wärend auf Abweichungen in der Kultusform der höchste Wert gelegt wird. Sehen wir von der Judensekte des 15. Jarhunderts ab, so beziehen sich die im Mittelalter hervorgetretenen Spaltungen lediglich auf die Außenseite des Gottesdienstes und der Kirchengesetze. Auch die Geschichte der Raskolniken lässt im ganzen das Dogma entweder unangetastet oder enthält tiefgreifende und selbst radikale Antastungen desselben; sie würde unerklärlich sein, wenn wir in ihr nicht ein karikirtes Abbild der kirchlichen Entwickelung selber finden dürften, wie es sich in der zweiten und dritten Schicht der Bevölkerung unter Einfluss eines demokratischen Religionseifers und unter kirchlich-politischem Druck gestalten konnte. Die sogenannte Verbesserung der Kirchenbücher wurde im Laufe des 16. Jarhunderts mehrfach versucht, dann durch Nikon (s. d. Art.) und das Konzil von 1654 wider aufgenommen und nach der mühevollsten Vergleichung der liturgischen und Bibeltexte mit den griechischen und altslavonischen Originalen zum Abschluss gebracht. Das Werk glich durchaus nicht einer religiös erneuernden Kirchenreform, sondern sollte nur die orthodoxe Korrektheit und gelehrte Genauigkeit der kirchlichen Texte wider herstellen; dennoch ward es als willkürliche Neuerung, als Entweihung des heiligen Altertums empfunden. Das Unternehmen war von oben herab durch hierarchische Gewalt und unter Mitwirkung des Czaren Alexei Michailowitsch ausgefürt worden; um so leichter entfremdete es sich die volkstümlichen Neigungen und verstieß gegen die starre Gewonheit des Mönchtums; die Ungunst des herrschsüchtigen und inzwischen abgesetzten Patriarchen Nikon vermehrte den Hass. Gleich nach der Einfürung der neuen Kirchenbücher 1666 begann der lauteste Unwille wider das durch sie verfälschte, entstellte und „antichristliche“ Kirchenwesen. Die Austretenden erhielten von der herrschenden Kirche den Namen Raskolniki, Abtrünnige, oder den weniger gehässigen Starobradzi, Beobachter alter Gebräuche wärend sie selbst sich Starowierzi, Altgläubige, oder Prawoslawnüje, Rechtgläubige, nannten. Dass diese Namen auf dieselbe Partei Bezug haben, hat schon Mosheim erkannt, ehe es historisch nachgewiesen wurde. Der allgemeine Charakter der Raskolniken ward dadurch bedingt, dass der höhere Klerus fast sämtlich der Statskirche treu blieb. Einzelne Priester und Diakonen, welche die vornikonische Weihe hatten, Mönche und kirchliche Abenteuerer stellten sich an ihre Spitze; als erste Anfürer werden Peter Prokopowitsch, Andreas und Simon Dionysowitsch, Iwan Neronow, Daniel von Kostroma, Habakuk von Tobolsk genannt. Der Funke zündete in den Massen, ein wilder Hass gegen die Verderbnisse der nikonischen Lehre bemächtigte sich des Volkes, und gestärkt durch bürgerliche Unruhen wie durch den Aufstand der Strelitzen in Moskau (1681) und die Erhebung der Kosaken am kaspischen Meere, gereizt durch Kerkerstrafen und Hinrichtungen verbreitete sich die neue Partei in Klein-Rußland, im Süden und Norden des Reiches und bis nach Sibirien. Durch den schismatischen Popen Kosma wurde eine Widertaufe zur Bedingung des Übertrittes gemacht, ja fanatische Mönche gaben das schreckliche Beispiel einer Feuertaufe; sie zündeten Scheiterhaufen an, und Männer und Frauen stürzten sich zu Hunderten freiwillig hinein. Alle Versuche, durch friedliche Verständigung den Zwiespalt aufzuheben, schlugen fehl.

Fragt man nach den eigentlichen Streitpunkten, so kann man bei der inneren Maßlosigkeit dieser Partei kaum übereinstimmende Angaben erwarten. In einer Erklärung der Raskolniken von 1687 werden als Trennungsgründe angegeben, dass durch Nikon und seine Kirchenbücher die Schriften der Väter und der sieben ökumenischen Synoden verfälscht, dass eine andere Art der Kreuzschlagung — die echte sei die mit dem Zeige- und Mittelfinger — vorgeschrieben, der Son Gottes aus einer Stelle der Kirchengebete hinweggelassen, die am Osterfest gewönliche Prozession sowie der Kelch und der Diskus verändert, eine Anrufung des bösen Geistes eingefürt, bei dem Abendmal nicht sieben Brote, wie von den Vätern, sondern nur fünf geweiht würden, dass bei der Beerdigung das Rauchfass nicht der Leiche nach-, sondern vorangetragen werde und man bei den Taufen nicht wie bisher von Mittag nach Norden, von der Linken zur Rechten, sondern von Norden nach Mittag zu um das Baptisterium herumgehe. Etwas

anders lauten in Strahls Nachweisung die Unterscheidungspunkte. Von einer Anrufung des bösen Geistes bei den Orthodoxen ist nicht die Rede; dagegen wird hinzugefügt, daſs die Raskolniken statt des gewönlichen Kreuzes ein achteckiges vorzogen, daſs sie das Halleluja nur zweimal einfach sagten und zum drittenmal hinzufügten: Lob sei dir Gott, daſs sie nur alte oder von ihren Glaubensbrüdern herrürende Bilder in Gebrauch hatten, nur die Heiligen der älteren Epoche gelten ließen, den Namen Jesus abweichend Jsus aussprachen, sich alles Abscheerens der Bart- und Haupthaare enthielten, besonders aber jeden kirchlichen Umgang mit den Katholiken streng vermieden wissen wollten. Im Bekenntnis sollte der Name des h. Geistes das Prädikat „wahr" erhalten. Die meisten übrigen Stücke werden übereinstimmend genannt. In der Lebensweise gesellten sich noch andere Differenzen hinzu, wie die Enthaltung von Bier, Branntwein und Tabak, die Beibehaltung der altrussischen Trachten. Man sieht, dergleichen angebliche Unterscheidungslehren ließen sich leicht vermehren und vermindern, sie konnten nur für einen äußerst sinnlichen und beschränkten Standpunkt des Religionsbewuſstseins entscheidenden Wert haben. Sie erinnern uns aber an verwandte Streitpunkte der Griechen und Lateiner im Mittelalter. Wie damals sehr geringe Abweichungen der Observanz einer tiefgewurzelten Eifersucht zum Vorwand dienten, so knüpfte sich jetzt innerhalb der griechischen Kirche selber an noch gleichgültigere Dinge eine gefarvolle Kirchenspaltung. Die Stabilität und rituelle Steifheit der russischen Kirche rächte sich an ihr selbst, indem sie durch so unbedeutende äußere Reformen einem unentwickelten religiösen Volksgeiste Veranlassung gab, sich mit dem herrschenden Kirchenregiment langwierig zu verfeinden.

Nach den statskirchlichen Grundsätzen Rußlands muſsten Schismatiker, zumal wenn sie in bürgerliche Unruhen verwickelt wurden und öffentlichen Anstoß gaben, sofort der kaiserlichen Strafgewalt verfallen; diese hat jedoch der größten Anstrengungen ungeachtet in unserem Falle ihr Ziel nicht erreicht. Die Raskolniken sind fast ein Jarhundert lang auf alle Weise gedrückt, vertrieben, verfolgt, endlich geduldet worden und haben sich, wenngleich in verminderter Anzal, als eine getrennte, in sich vielteilige Sonderkirche bis auf die Gegenwart erhalten. Peter der Große setzte die strengen Maßregeln seiner Vorgänger fort, one den Haſs der Altgläubigen gegen die bischöfliche Hierarchie überwinden zu können. Seine eigene Hinneigung zu der neueren abendländischen Kultur steigerte nur den Widerwillen derselben. Erst als Viele den Tod der Gefangenschaft vorgezogen, verbot er sie weiter zu beunruhigen, so lange sie ihre Lehre nicht ausbreiteten; er stellte sie den Übrigen gleich vor dem Gesetz, befahl jedoch, daſs alle Raskolniken einen roten Lappen am Kleide tragen sollten und bewog durch dieses beschämende Abzeichen einen Teil derselben zum Rücktritt. Druck und Verfolgung widerholten sich unter den folgenden Regierungen, und erst seit 1762 erhielten sie das Recht einer straflosen Existenz im Innern des Reiches, wenngleich auch diese Religionsfreiheit durch die Vergünstigung, die sich an die Rückkehr zur Kirche knüpfte, noch sehr beschränkt war. Über neuere Bestimmungen s. Allg. Ztg. 1883, Nr. 157.

Diesen Verlauf versuchen wir noch mit einer kurzen *inneren* Geschichte der Raskolniken in Verbindung zu bringen. Eine Partei, welcher es an jeder positiven Einheit fehlte, konnte dem Schicksal eines Zerfallens in vielerlei Klassen und Abarten am wenigsten entgehen. Bald nach der Entstehung der Sekte fürte die Schwierigkeit der Erhaltung der *älteren* Priesterweihe zu einem bedeutenden Bruch. Ein Teil hielt das *priesterliche* Amt zur Ausübung der Sakramente und der Reinigungsgebete für notwendig, diese nahmen nach dem Aussterben der zuerst ausgetretenen Priester auch andere, nach den *neuen* Kirchenbüchern geweihte unter sich auf. Andere trennten sich ganz vom Priesteramt, und aus dieser Differenz ergab sich eine Scheidung in *Priesterliche* und *Nichtpriesterliche*, in *Poper* und *Ohne-Poper*, in gemäßigte und völlige Independenten, welche beide Hauptklassen wider zalreiche kleinere Parteiungen in sich aufkommen ließen. Die Trennung selbst fällt in das Ende des 17. Jarhunderts.

Die *popischen* Raskolniken, welche der orthodoxen Kirche näher standen,

aber sich in seltsame theologische Grübeleien einließen, hatten ihre wichtigsten Niederlassungen teils auf der Insel Wjetka, die an der russischen Grenze gelegen unter polnischem Schutze stand, teils in dem Gebiet von Nowgorod (Diakonowtschina), woselbst der Erzbischof Pitirim unter Peter I. ernstliche, aber erfolglose Belehrungs- und Bekehrungsversuche mit ihnen anstellte. Ein buntes Gemisch von Unzufriedenen aller Art, von Mönchen und Nonnen, von Bauern und desertirten Soldaten vermehrte an beiden Orten die Zal der Gemeinden. Die Insel Wjetka zälte nicht weniger als 30,000 altgläubige Bewoner und erweckte Besorgnisse durch ihr unruhiges Treiben an der Landesgrenze. Nachdem schon 1735 auf Befehl der Kaiserin Anna die Einwoner gewaltsam vertrieben worden, sich aber wider gesammelt hatten, gelang erst 1763 die vollständige Aufhebung dieser kirchlichen Insulaner. Um dieselbe Zeit ging jedoch die Regierung zu milderen Maßregeln über. Elisabeth und Peter III. verkündigten Amnestie. Katharina II. erlaubte 1762 allen entflohenen Raskolniken freie Rückkehr in das Innere des Reiches; sie durften in mehreren Distrikten sich als Kronbauern oder Handeltreibende niederlassen oder in die verlassene Leibeigenschaft wider eintreten und zalten dann die gewönlichen Abgaben, nur wer zur Landeskirche überging, sollte auf sechs Jare völlige Abgabenfreiheit genießen. — Ein anderer großer Haufe behauptete sich wärend der ersten Hälfte dieses Jarhunderts in der Ukräne. Von ihrem ersten Aufenthalt in dunklen Eichenwäldern hießen sie Starodubowzen, wurden aber auch Slobodaer genannt, als sie sich in Sloboden, festen Dörfern, niederließen, und ihre Anzal stieg bis auf 100,000 Seelen. Hervorragende Persönlichkeiten gelangten zu großem Ansehen unter ihnen und fungirten als Priester, wie Patricij und Amphinogen, doch blieb der Zustand gänzlich ordnungslos. Von alten Frauen wurde die Beichte abgenommen und das Abendmal verteilt. Die Bauern verwarten konsekrirtes Brot, um es im Falle der Todesgefar bei der Hand zu haben; und als das altgeweihte Brot, das besonders geschätzt wurde, zu Ende ging, verfiel man gar darauf, den Rest desselben zu zerstoßen und mit neuem Teige zu vermischen, damit dieses neue Brot wider mit einigem Recht als geweihtes und altes ausgeteilt oder verkauft werden könne. Änlicher Unfug wurde um 1771 von einer Anzal Raskolniken in Moskau getrieben, welche, um jeden zu ihnen übertretenden Priester durch eine zweite Salbung aufnehmen zu können, neues Chrysam fabrizirten aus einer Mischung von Öl, Spezereien und Reliquienpulver; doch trennten sie sich deshalb von ihren Glaubensgenossen in der Ukräne als besondere Sekte der Wiedersalber. Kleinere Parteien werden noch mehrere andere aufgefürt unter den Namen: Tschernobolzi, Ssuslowtschina, Jewlewtschina, Dositheowtschina.

Noch vollständiger zerfiel die zweite Hauptklasse, die der nichtpopischen Raskolniken mit den kirchlichen Institutionen. Unter ihren vielerlei Abteilungen ist die wichtigste die der Pomoränen oder Widertäufer, welche, gestiftet durch einige Flüchtlinge des 1675 zerstörten Solowez-Klosters, in den Gebieten von Nowgorod und Pskow sich festsetzten, dann aber nach vielen Richtungen in Liefland, Polen, Preußen, den Donauländern und in Sibirien verbreiteten. Ihre Behauptungen sind extremer, ihre Sitten noch ordnungsloser als die der popischen Altgläubigen, da bei dem Mangel des Priesteramtes die kirchlichen Funktionen jeder beliebigen Handhabung anheimfallen mussten. Zalreiche und teilweise begabte und kenntnisreiche Lehrer, wie Danilo Wikulin, Andreas und Simeon Denisow, Peter Procopiew, Iwan Philippow u. a., traten unter ihnen auf; um so leichter ließen sie sich von einer zur anderen schwärmerischen Meinung forttreiben. Ihr Prinzip war völlige Verwerfung des russischen Priestertums und jeder von demselben vollzogenen Taufe und Ehe, daher Notwendigkeit der Widertaufe. Die herrschende Kirche ist mit den Merkmalen des Antichrists behaftet. Die Anhänger des Andreas Denisow lehrten in apokalyptischer Weise die bereits erfolgte Erscheinung des Antichrists, suchten sich von bürgerlichen Pflichten abzulösen, verwarfen den Gebrauch des Geldes und gestatteten nur das unvermeidliche Zusammenleben mit Andersgläubigen. Änlich verhielten sich die Theodosier, welche 1771 in der Nähe von Moskau ein Kloster und Kranken-

haus erbauten; ihre höchst sonderbaren Gebräuche erstreckten sich auf Speise und Trank, Tracht und Hantierung, auf den Gebrauch des Rauchfasses und den Verkehr mit Heiligenbildern und Brustkreuzen. Die Pomoränen sind bis heute noch nicht ausgestorben. — Ebenso hat sich noch eine andere Absonderung bis in die neuesten Zeiten erhalten. Infolge des Aufstandes der Strelitzen wanderten viele Raskolniken nach Litthauen und Ostpreußen aus; von ihnen stammt der eigene Zweig der Philipponen, deren Zal in Ostpreußen sich im J. 1795 auf 955 Familien belief. Sie werden als unschädliche Leute geschildert, mäßig, wirtschaftlich und kundig des Landbaues; doch verwarfen sie den Eid und den Kriegsdienst, wärend sie dem Leiden und Tode um des Glaubens willen einen hohen Wert beilegten. Ihr Name weist auf den ihres vornehmsten Anfürers Philipp Pustoswiät. In der Lehre folgten sie einem altslavonischen Katechismus one alle gelehrte Erklärungen. Ihre Art der Kreuzesbezeichnung war von der unter den andern Raskolniken gebräuchlichen verschieden. Leitung des Gottesdienstes, Taufe, Beichte und Absolution und Krankenbesuch blieben statt des Priesters dem Ältesten überlassen; Kommunion, Firmelung, geistliche Trauung fanden nicht statt. Die Philipponen bildeten keine eigentlichen Gemeinden, versammelten sich aber in Bethäusern zum Absingen von Psalmen und zur Vorlesung der Evangelien.

Kleinere Sekten unter dem Namen der Christowtschina, Paulinowtschina, Andreanowtschina, Serapionowtschina, Sabatniki, Kapitonier, Messalianer, Anhänger eines Potemkin Procopius Lupkin lassen sich in Menge anfüren. Es waren einzelne nach ihren Anfürern benannte Haufen, sie unterschieden sich durch schwärmerische Extravaganzen, durch Selbsttaufen, Selbstordiniren u. dgl. Die Schtschelniki pflegten so zu beten, dass sie in eine Spalte schauten, wodurch wir an die Mystik der Griechen im Mittelalter erinnert werden. Die Sitten dieser Sonderlinge wechselten zwischen Enthaltung und greulicher Wollust, und es ist nicht schwer, selbst mit dem alten Gnostizimus Parallelen zu ziehen.

Weit namhafter als die eben angegebenen sind die Duchoborzi, Seelenstreiter, welche häufig und mit Recht als selbständige Partei, nicht als Zweig der Raskolniken bezeichnet werden. Allerdings haben sie mit den letzteren einige Verwandtschaft in der gemeinschaftlichen Verwerfung des Priesteramtes und des Eides und in der Enthaltung vom Blutvergießen. Eigentümlich ist ihnen hingegen, dass sie von der orthodoxen Lehre zu einem gnostischen Spiritualismus, der die Trinität auflöst und nur geistige Potenzen der Kirche anerkennt, sich abwandten. Die Gottheit, lehrten sie, ist ein einiges und unerforschliches Wesen, das sich in dreien Formen offenbart hat. Nicht Personen sind in ihr zu unterscheiden, sondern Wirkungsweisen und Formen der Offenbarung, der Vater als das Licht, der Son als das Leben, der heilige Geist als die Ruhe. Alle drei haben ihr Gegenbild in der menschlichen Seele, der Erste im Gedächtnis, der Zweite in der Vernunft, der Dritte im Willen. Die Menschenseele ist Gott ebenbürtig, aber schon vor der Schöpfung abgewichen; ein erster Fall versetzte sie herab in den irdischen Leib, ein zweiter des Adam unterwarf sie der sinnlichen Verfürung, und dieselbe Entartung hat sich durch alle menschlichen Geschlechter fortgepflanzt. Darum soll die Erlösung aus den Banden der Sünde zum Urbild zurückfüren. Aber die Menschwerdung Christi, des Sones Gottes, ist kein einmaliges Ereignis, sondern welches seinem ganzen geistigen Inhalt nach in den Gläubigen sich fortsetzen soll. Diese küne Spekulation und Mystik umfasst in freier Verknüpfung mancherlei Anklänge, die teilweise auf sehr alte Antecedentien zurückweisen, — und sie erscheint auf diesem Boden um so merkwürdiger, je weniger sie von einer philosophischen Bildung oder Tradition umgeben ist. Die Duchoborzen bilden also weit mehr einen Gegensatz als einen Anhang zu den übrigen Raskolniken; sie sind gerade in der Lehre Neuerer und verbinden mit ihrer Spekulation strenge Sitten, Hochschätzung der h. Schrift und einen äußerst geringen und gestaltlosen Kultus, da sie selbst die Sakramente, Taufe, Abendmal und Ehe verwarfen. Doch wird ihre Lehre ungleich beurteilt, eine Verwandtschaft mit dem Spiritualismus der Quäker hat Verlassung gegeben, sie auch in eine historische Verbindung mit diesen zu bringen, von kirchlichen Beurteilern

werden sie geradezu Antichristen genannt. Das Jar ihres ersten Auftretens steht nicht fest; doch haben sie sich gewiss erst nach der Mitte des vorigen Jarhunderts gezeigt, vielleicht schon unter der Regierung der Kaiserin Anna, wie Strahl behauptet, vielleicht erst später ums Jar 1785. Ihre früheste Heimat war die Gegend von Ekaterinoslaw, von welcher aus sie sich in kleinen Gruppen nach andern Provinzen Tambow, Saratow, Archangel verbreiteten. Als Katharina II. und Paul I. (um 1799) sie zur Untersuchung ziehen und wie Verbrecher bestrafen ließen, setzten sie dieser Härte einen unbeugsamen Widerstand entgegen. Dagegen machte sie der milde Alexander I. zu guten und friedlichen Bürgern, da er jeden Gewissenszwang untersagte und sehr vernünftige Verordnungen, nach welchen sie beaufsichtigt werden sollten, erließ. Ein Teil der Duchoborzen erhielt die Erlaubnis, sich in den Steppen der Krim jenseits des Dniepr als Kolonie anzusiedeln; hier und an einigen Orten des östlichen Rußlands haben sie ungestört gelebt, sich durch Bodenkultur verdient gemacht und ihr Dasein in einigen Resten bis auf die Gegenwart gefristet. Lenz stellt die entschiedene Meinung auf, dass zwischen den Duchoborzen und den übrigen russischen Schismatikern gar keine Gemeinschaft stattfindet, auch nicht mit der kleinen Sekte der Molokanen, deren schon Haxthausen gedenkt, und die, frommer und positiver als die Duchoborzen gesinnt, mit dem deutschen Pietismus viele Änlichkeit haben sollen und als eine eigentümliche Abzweigung des Luthertums angesehen werden.

Bei der großen Zal und weiten Verbreitung der Raskolniken muſste der russischen Kirche an der Aussönung mit ihnen viel gelegen sein. Der Zweck der Widerlegung und Ermanung rief eine reichliche Litteratur hervor, an welcher sich die geachtetsten Kirchenlehrer beteiligten und die zugleich historischen Wert hat. Aus der Zal der Schriften werden von Strahl die von Stephan Jaworsky, Pitirim, Theophanes Prokopowitsch, Theophylakt Lopatinsky, Metropolit Dimitry, Nicodem, Sergius, Simon Dionysowitsch und von dem bekannten Metropoliten Platon (Ermahnung an die Altgläubigen, Petersb. 1765 u. o.) herausgehoben.

Nach den neuesten Angaben zerfallen alle diese Unkirchlichen in drei Klassen, die erste der Popowtschini, d. h. der priesterlichen Raskolniken mit Unterabteilungen als Jedinowerzi, Starapopowtschini, Spassowtschini, — die zweite der unpriesterlichen und vom Nikonismus völlig losgesagten Bespopowtschini ebenfalls in drei Gruppen. Eine dritte Klasse umfassen die Jeresie, es sind die eigentlichen Häretiker älteren und jüngeren Datums, zu welchen außer den schon genannten Duchoborzen und Molokanen noch die Strigolniken und die noch viel wilderen Rotten der Skopzen (Castraten), der Skakuni (Springer), der Sucher Christi und Vagabonden gerechnet werden. Den Hauptstamm bilden also die Raskolniken erster und zweiter Ordnung, ihre Gesamtzal wird auf etwa 11 Millionen angegeben, von welchen aber die große Mehrheit der gemäßigten Richtung zugehört.

Zeit und Milderung der Sitten haben viel getan, die Raskolniken teils numerisch zu verringern, teils ihren Gegensatz zur Landeskirche weniger schroff auftreten zu lassen. Allein ungeachtet aller Anerbietungen und Vorschläge, die ihnen unter der Regierung Alexanders I. gemacht wurden, bestehen sie noch gegenwärtig in der doppelten Richtung der Priesterlichen und Unpriesterlichen, und ihre Gemeinden finden sich hauptsächlich in den größeren Städten Kiew, Nowgorod, Moskau, Petersburg, auf dem flachen Lande von Kleinrußland, in den Kosakenländern, am Ural und in Sibirien. Der ganzen Separatkirche legt Haxthausen und gewiss mit Recht eine nationale und kirchenpolitische Bedeutung bei. Sie repräsentirt immer noch das a n t i k e Rußland; darum protestirt sie gegen den Patriarchen Nikon, welcher den Kirchengebrauch verändert, und hasst Peter den Großen, welcher Bildung und Sitte mit fremdartigen Elementen des Abendlandes versetzt habe. Die Auktorität des A l t e n, die so oft auf Seiten der K i r c h e steht, soll hier für die S e k t e sprechen, jene aber durch das Recht der Entwicklung unterstützt werden. Durch diese Vertretung eines altnationalen Herkommens wirken die Starowerzen selbst auf die öffentliche Meinung, da bei Reformen leicht die Frage entsteht, was die Altgläubigen dazu sagen werden. Die Mitglieder der

altgläubigen Gemeinden gehören dem Bauern-, dem Bürger- und Kaufmannsstande an, denn die Aristokratie hat sich gänzlich fern gehalten. Dass es an verständigen und wolunterrichteten Leuten, an achtbaren Familien unter ihnen nicht fehlt, erkennt selbst Strahl an, der sonst sehr ungünstig über sie urteilt. Aber sie beharren in der strengsten Absonderung ihrer Sitten und flößen schon ihren Kindern Geringschätzung gegen solche Unchristen ein, die sich den Bart scheeren, Tabak rauchen, das Kreuzeszeichen verfälschen. Auch sind sie streitlustig und verstehen durch Buchstäbelei alles Biblische zu ihrem Vorteil zu deuten. Ihr Gottesdienst teilt natürlich den allgemeinen Grundcharakter mit dem der orthodoxen Kirche, unterscheidet sich aber durch mancherlei Abzeichen, welche das strenge Prinzip der Bewarung ursprünglicher Formen bezeugen sollen. In den Kirchen der Starowerzen fehlt das Sanktuarium, der Altar und die nach dem Hauptraum fürenden Seitentüren. Die Geschlechter sind vollständig getrennt, auch die Katechumenen haben eigene Plätze, und die bejarten Jungfrauen genießen besondere Auszeichnung. Gebet, Vorlesung und liturgische Handlung modifiziren sich je nach dem priesterlichen oder nichtpriesterlichen Standpunkt, und der Chorgesang folgt älteren Melodieen und einem einfachen nationalen Kunstgeschmack.

Unter den Hilfsmitteln steht obenan: Strahl, Geschichte der Irrlehren und des Sektenwesens in der griech.-russischen Kirche, in dessen Beiträgen zur russischen Kirchengeschichte I, S. 250 ff.; Schlözers Abhandlungen über die Philipponen, in der Berliner Monatsschrift, 1799 und 1802, und im Hannöv. Magazin 1803, Städlins Magazin II, S. 65, vgl. Gött. gel. Anzeigen 1802, S. 107 u. 1049. — Außerdem ist nachzusehen: Nic. Bergii exercit. de statu ecclesiae et religionis Moscovit. ed. III, Lips 1722; Demetrius Saritz, Untersuchung von dem schismatischen Glauben, in Martinis Nachrichten aus Rußland, S. 80 ff.; Storch, Rußland unter Alexander I., Bd. VIII, S. 134; Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation, IX, S. 239 ff.; Hencke, Gesch. d. christl. Kirche, IV, S. 203 ff.; Lenz, de Duchoborzis, Dorp. 1829, p. 1; Jen. Lit.-Z. Nr. 166; Evang. K.-Z. 1828, Nr. 52, 1835, Nr. 10 ff; Rheinwalds Rep. XXII, S. 270; Haxthausen, Etudes sur la situation intérieure — de la Russie I, p. 298 sqq.; Th. von Lengenfeldt, Rußland im 19. Jarh., S. 51 ff.; D. Mackenzie Wallace, Rußland, übersetzt von Ernst Röttger, 3. Aufl., Leipz. 1880, Kap. 19 und 20. Dazu Meyers großes Conversationslexikon und meine Symbolik der gr. K. S. 430 ff. **Gaß.**

Ratherius. Dieser Mann, dem man zu viel Ehre erweist, wenn man ihn zu den hervorragenden Zeugen für die evangelische Warheit im Mittelalter zält, wurde im J. 890 oder in einem der nächsten Jare in oder bei der Stadt Lüttich geboren und gehörte einem edlen Geschlechte an. Als Kind wurde er auf dem Altare der Kirche des Klosters Lobach (Laubacum, Laubia, Laubiae, Lobia, französ. Laubes, Lobbes, Lobe) an der Sambre im Hennegau als Opfer dargebracht und somit dem Klosterkonvente einverleibt. Als er erwachsen war, bestätigte er diese Einverleibung durch die Niederlegung eines schriftlichen Gelübdes auf demselben Altare. In Lobach gab es Gelegenheit, sich anzueignen, was noch von Gelehrsamkeit aus der karolingischen Zeit übrig geblieben war. Rather benutzte dieselbe und erwarb sich zeitig einen guten Namen als Gelehrter. Da setzte sich in Lobach, dessen Abt seit 855 der jedesmalige Bischof von Lüttich war, Hilduin, ein unglücklicher Prätendent des Lütticher Bistums, fest und nahm, als er endlich 926 weichen musste, den mit ihm befreundeten Ratherius mit sich nach Italien. Hier suchten beide ihr Glück zu machen vermittelst des Königs Hugo, der, um seine burgundische Herrschaft zu stützen, Stammgenossen und Landsleute mit den höchsten weltlichen und geistlichen Würden seines Reiches bekleidete. Hilduin, Hugos Vetter, erhielt erst das Bistum Verona und dann 931 das Erzbistum Mailand. Dem Ratherius war schon die Nachfolge in Verona versprochen gewesen, und nun holte er sich aus Rom noch eine päpstliche Empfehlung dazu. König Hugo war aber anderer Meinung geworden und gab nur, weil Ratherius erkrankte und dem Tode nahe zu sein schien, seine Einwilligung. So wurde Ratherius, der bald genas, im August des Jares 931 Bischof von Ve-

rona. Durch seinen unbesonnenen Eifer in der Erfüllung seiner bischöflichen Pflichten machte er sich die Veronesen und besonders seine Geistlichen zu Feinden, und die Feindschaft, welche sich zwischen ihm und dem Könige entwickelt hatte, ging in einen Treubruch des Bischofs aus, dem der König die strengste Strafe folgen ließ. Arnold der Böse von Baiern und Kärnthen fiel in Italien ein und wurde in Verona vom Grafen und vom Bischof aufgenommen. Der König Hugo kam aber eilig herbei, schlug den Herzog Arnold, nötigte ihn zum Rückzuge und zog am 2. Febr. 934 in Verona ein. Fast allen Verrätern ist Verzeihung zu teil geworden, aber Ratherius mag falsche Wege, sich und die Geistlichkeit zu retten, eingeschlagen haben und hat nun gerade vor allen Anderen büßen müssen. Er wurde nach Pavia gebracht und dort in einem Turme in strenger Haft gehalten. Sein Bistum erhielt ein Anderer. In seiner Gefangenschaft schrieb er eine Schrift in 6 Büchern, die er praeloquia nannte und in der er ebenso die Christenpflichten eines jeden Standes wie sein eigenes Geschick bespricht. Tief gedemütigt verließ er nach $2^1/_2$ Jaren sein Gefängnis, um (warscheinlich infolge der Bitten seines unterdessen verstorbenen Freundes Hilduin) der Aufsicht des Bischofs von Como übergeben zu werden. Hier ging es ihm nicht gut, und als er vernahm, dass Bischöfe Südfrankreichs sich für ihn interessirten, entwich er am Anfang des Jares 939 über die Alpen. Aber er fand nicht die gehoffte Aufnahme; es half ihm nichts, dass er seine Praeloquia an berühmte und einflussreiche Männer Frankreichs und Lothringens schickte. Er kam in eine sehr elende Lage, aus welcher ihm ein reicher Mann, Namens Röstagnus in der Provence befreite, indem er ihn zum Lehrer seines Sones bestellte und ihm nachträglich eine kirchliche Pfründe verschaffte. Aber bald sehnte er sich zurück in sein Kloster und machte sich, nachdem er sich durch eine von ihm umgearbeitete und den Mönchen von Lobach gewidmete Heiligenlegende (Vita S. Ursmari) angemeldet hatte, auf den Weg nach Norden. In Laon bot man ihm vergebens die Stelle eines Abtes oder Priors des Klosters St. Amand an und er gelangte etwa im J. 944 wirklich in seiner Heimat und in seinem Stammkloster an. Da ist er nun freilich nur kurze Zeit geblieben. Die asketische Anwandlung ging bald vorüber und machte der Sehnsucht nach seiner früheren Würde, Stellung und Macht Platz. Ratherius erfur, dass König Hugo, der samt seinem Sone Lothar von Berengar seiner Herrschaft fast ganz beraubt war, manchem früher hart Behandelten Freundschaft erwies und auch ihm Gutes widerfaren lassen möchte. Sogleich reiste er nach Italien ab. In der Nähe von Verona nahm ihn aber Berengar gefangen, auf Anstiften des Nachfolgers im Bistum. Doch gerade um diesen, der unterdessen verdächtig geworden war, wider zu vertreiben, wurde Ratherius sehr bald wider freigelassen und in Verona im J. 946 zum zweitenmale als Bischof aufgenommen. Diesmal blieb er nicht volle 2 Jare im Besitze. Er sah sich von seinem Klerus verschmäht und verachtet und von dem Grafen der Stadt dem Gelächter preisgegeben und sehnte sich nach dem Verluste der kaum erst ersehnten Ehre, als ihm 948 König Lothar bedeuten ließ, er solle Verona verlassen und sein Bistum wider an seinen früheren Nachfolger überlassen. Alsbald brach er auf und floh in großer Sorge um sein Leben über die Alpen und irrte jenseit derselben unstät hin und her. Er richtete seine Blicke auf den Hof des deutschen Königs und bemühte sich, besonders an der Seite Brunos, eines Brudes Ottos des Großen, einen Platz zu finden. Aber weil sich gerade die deutsche Macht rüstete, in Oberitalien einzubrechen, ließ sich Ratherius plötzlich wider von dem Begehren einnehmen, seinen Bischofstul wider zu besteigen und mit Hilfe der Deutschen seine Feinde zu demütigen. Unvorsichtigerweise schloss er sich dem übereilten Zuge Liutulfs an, der ganz erfolglos blieb, und als König Otto 951 selbst in Verona einzog, fand er sich nicht bewogen, den Grafen der Stadt und seinen Neffen, der unterdessen von Rathers Nachfolger das Bistum erkauft hatte, durch die Widereinsetzung Rathers sich zu Feinden zu machen. In tiefer Betrübnis verließ Ratherius Italien und wollte sich jetzt auf immer in sein Stammkloster zurückziehen. Darin hat er sich auch nicht wankend machen lassen durch die Erfarung, dass man meinte, er hätte sein Bistum ganz

mit Recht verloren gehabt und deshalb hätte sich jetzt der König seiner nicht angenommen. So sehr ihn auch solche Erfarung verletzen muſste, unterdrückte er doch jetzt seine gewiſs nutzlosen Protestationen, die er an den Papst, an alle Gläubigen und an seine Mitbischöfe gerichtet hatte, und trat widerum in Lobach als Mönch ein. Aber seine fromme Resignation und Grabesstimmung hielten ihn hier nicht zurück, als 952 König Otto ihn an seinen Hof oder vielmehr unter die Zal der Gelehrten rief, welche um seinen Bruder Bruno versammelt waren. Schnell sollte er zu noch höheren Ehren emporsteigen. Schon 953 wurde es durch die äußerst gefärliche Empörung der Herzöge Liutulf und Konrad wünschenswert, besonders Lothringen durch treue Bischöfe dem Könige zu sichern. Bruno wurde zum Erzbischofe von Köln erhoben, Ratherius auf den Bischofstul seiner Vaterstadt Lüttich gesetzt. Leider war er den Stürmen, welche damals Lothringen verwüsteten, durchaus nicht gewachsen und brachte sich überdies bei Freunden und Feinden in Miſsachtung und Verhönung. Selbst Bruno scheint den Forderungen des lothringischen Adels nachgegeben und in die verlangte Absetzung Rathers endlich eingewilligt zu haben. Ostern 955 erhielt ein Anderer das Bistum Lüttich und Rather mochte sehn, wo er bliebe. Sein Ärger über die traurige Wendung seines Geschicks und über die Erfolglosigkeit seiner leidenschaftlichen Protestationen (von welchen E. Dümmler ein Fragment aus einer Berliner Handschrift veröffentlicht hat im Neuen Archiv IV, S. 177—180) war groß. Der Erzbischof Wilhelm von Mainz suchte ihn zu beruhigen und brachte ihn endlich dahin, daſs er eine kleine Entschädigung annahm. Er wurde Abt von Alna, damals einem kleinen, von Lobach abhängigen Kloster in der Nähe des letzteren, und meinte, sich durch diesen Schritt der Demut und Selbstüberwindung würdig zu einem seligen Tode vorbereitet zu haben. Hier in Alna beschäftigte er sich mit dem Buche des Paschasius Radbertus: de corpore et sanguine Domini, und brachte die Lehre von der Wandelung der Elemente in den waren Leib und das ware Blut Christi, welche durchaus nicht der theologischen Überzeugung jener Zeit entsprach, wider hervor. Sie wurde gleich damals von neuem Streitgegenstand und blieb es in den nächsten Jarzehnten. Hieher gehören Rathers Epistola ad Patricum und seine Beichte, die auch sonst von großem historischen und psychologischen Interesse ist. Damals starb der, welcher anstatt Rathers in Lüttich Bischof geworden war, und sowol dieses Bistum als die Abtei Lobach sollten endlich den kirchlichen und politischen Anforderungen Brunos von Köln gemäß besetzt werden. Aber weder in Lüttich, noch in Lobach, was man wider von Lüttich trennte, und mit einem eigenen Abte versah, fand Ratherius Platz. Er wurde deshalb verleumdet und begehrte nun eine Ehrenrettung, die ihm dadurch zu teil wurde, daſs er auf dem Zuge Ottos nach Italien, der seine Kaiserkrönung zum Ziele hatte, in Verona 961 zum drittenmal als Bischof eingesetzt wurde. In den nächsten Jahren hatte er fast nur dieselbe Geringschätzung zu erfaren, die man ihm früher schon hatte empfinden lassen, und nur die Anwesenheit des Kaisers in Italien erhielt ihn in seiner Stellung. Er klagte de contemtu canonum, predigte und stellte in großer Demut und Zerknirschung sich selbst in seiner Unwürdigkeit dar. Kaum war der Kaiser nach Deutschland zurückgekehrt, als für Ratherius die Zeit des heißesten Kampfes begann. Gefangen und wider losgelassen, wollte er strenges Gericht halten und empörte den Klerus heftig wider sich. Mit Mühe erhielt sich der kaiserliche Graf, gegen welchen sich die Empörung der Veronesen gewandt hatte, im Besitze der Stadt. Der Bischof wurde nun beim Kaiser verklagt und in Verona verhönt und verfolgt. Allgemein war das Begehren nach dem, der ihm im J. 961 hatte weichen müssen. Ratherius verlor den Mut nicht, verteidigte sich in verschiedenen Schriften (Qualitatis conjectura, Synodica, Itinerarium, Discordia und andere) und ging auf der Ban, die Kirchengesetze wider in aller Strenge zur Geltung zu bringen, vorwärts. Er forderte von seinen Geistlichen die Entlassung ihrer Weiber und beeinträchtigte die Kanoniker, um mit den ihnen genommenen Gütern niedere Geistliche auszustatten, für welche er ein besonderes Statut (Judicatum) aufsetzte. Zu dem Allen gab ihm der Kaiser im J. 967 eine urkundliche Versicherung seines besonderen Schutzes. Aber

der Widerstand der Kanoniker wurde so heftig und hartnäckig und ihre Vorstellungen bei Hofe über seine Ungerechtigkeit, Streitsucht Nachlässigkeit und Würdelosigkeit wurden so dringend und überzeugend, daſs die Kaiserin Adelheid, seine Gönnerin, ihn nicht zu erhalten vermochte. Der Kaiser schickte einen Stellvertreter, der in seinem Namen in Verona Gericht hielt. Infolge dessen muſste Ratherius sein Bistum verlassen und dem verhaſsten Nebenbuler Raum geben. Er scheint Geschenke angenommen zu haben, die ihm sein Alter ertragen helfen sollten, und kam im J. 968 wider in seinem Vaterlande an. Bischof und Abt überhäuften ihn mit Ehrenbezeugungen; aber bald miſsfiel ihm die untergeordnete Stellung, die er im Kloster Lobach einnahm. Man überließ ihm nun das Kloster Alna von neuem und er wuſste sich mit seinem Gelde noch mehrere Abteien zu verschaffen. Aber er wollte Abt in Lobach sein und bemächtigte sich der Abtei mit Gewalt. Freilich wurde er genötigt, bald wider zu weichen, und als ein Grenzkrieg entstand, ging Ratherius zum Grafen von Namur, bei welchem er am 25. April 974 starb. — Mit Benutzung der vorzüglichen Ausgabe der Werke des Ratherius von den Brüdern Petrus und Hieronymus Ballerini (Verona 1765, 1. Band in Folio) schrieb der Unterzeichnete: Ratherius von Verona und das 10. Jarhundert, 2 Thle, Jena 1854. **Albrecht Vogel.**

Rathmann, Hermann, und der Rathmannsche Streit. Hermann Rathmann wurde geboren zu Lübeck im Jare 1585. Nachdem er auf den Schulen zu Lübeck, Ratzeburg und Magdeburg den vorbereitenden Unterricht empfangen hatte, bezog er zum Studium der Theologie die Universitäten Leipzig, Rostock und Köln. In Köln erteilte ihm die philosophische Fakultät unentgeltlich die Magisterwürde; doch bestimmten ihn Miſshelligkeiten, die er dort mit den Katholiken hatte, sich nach Frankfurt a. M. und, nach kurzem Aufenthalte daselbst, widerum nach Leipzig zu begeben, wo er philosophische Vorträge hielt und mit einigen philosophischen Abhandlungen bereits als Schriftsteller auftrat. Von Leipzig wurde er im Jare 1612 als Diakonus an die St. Johanniskirche in Danzig berufen, welches Amt er im Jare 1617 mit dem Diakonate an der St. Marienkirche und im Jare 1626 mit dem Pastorate an der St. Katharinenkirche daselbst vertauschte. Er starb am 30. Juni 1628.

Rathmann war ein philosophisch und theologisch tüchtig durchgebildeter Gelehrter, dabei ein frommer, mildgesinnter Mann, der in seinem amtlichen Kreise ganz besonders auf die Erweckung und Erhaltung des praktischen Christentums hinzuwirken strebte. Aus seiner Milde erklärt es sich, daſs er nicht in die Verketzerung der Calvinisten einstimmte, und seine praktische und asketische Richtung machte ihn zu einem warmen Freunde von Johann Arnd's eben damals erschienenen und viel gelesenen Erbauungsschriften. Jene Milde und diese Zuneigung aber erweckten ihm auch in seinem Kollegen an der St. Marienkirche, Dr. Johann Corvinus, einen heftigen Gegner, dessen feindlicher Eifer sich noch steigerte, als Rathmann im Jare 1621 seine Schrift: „Jesu Christi, des Königs aller Könige und Herrn aller Herren, Gnadenreich", zu Danzig veröffentlichte. In dieser Schrift behauptete Rathmann, daſs das göttliche Wort keine innerliche Kraft habe, den Menschen zu erleuchten und zu bessern, wenn nicht der hl. Geist mit seiner Gnadenwirkung hinzukomme und durch dieselbe das Wort als Instrument zur Hervorbringung heilsamer Wirkungen geschickt mache. Corvinus erklärte diese Schrift öffentlich auf der Kanzel für ketzerisch und nannte ihren Verfasser einen Calvinisten, Chiliasten und Schwenkfelder, sandte auch bald darauf elf die Schrift betreffende Fragen an verschiedene Universitäten. Rathmann schwieg auf diese Angriffe nicht, und der Streit entbrannte aufs heftigste. Ganz Danzig wurde davon ergriffen. Infolge dessen sah der Rat der Stadt sich bewogen, von den theologischen Fakultäten Königsberg, Rostock, Jena, Helmstädt und Wittenberg sich Gutachten über die Sache zu erbitten. Rostock gab das erbetene Gutachten nicht, die anderen Gutachten fielen aber gegen Rathmann aus. Um so lebhafter wurde von diesem der Streit fortgesetzt. Schriften und Gegenschriften erschienen, auch von anderen, als den beiden zunächst Beteiligten.

Rathmann wurde durch den Rat zu Danzig von der St. Marienkirche an die St. Katharinenkirche daselbst versetzt, und zwar in der Hoffnung, es werde der Streit gestillt werden, wenn beide Gegner nicht mehr Prediger an einer Kirche wären. Auch die theologische Fakultät der Universität Rostock gab noch, auf wiederholte Bitten der Freunde Rathmanns, im J. 1626 ihre Ansicht ab, und zwar zu Rathmanns Gunsten. Dagegen fiel das Gutachten, welches der Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen sich im Jare 1628 von den angesehensten Theologen zu Dresden, Leipzig, Wittenberg und Jena geben ließ, gegen Rathmann aus. Erst Rathmanns Tod in dem eben genannten Jare endete den Streit.

Es darf angenommen werden, dass Rathmann der Kraft und Wirksamkeit des Wortes Gottes nicht zu nahe treten, vielmehr beide nur erklären und in ein helleres Licht setzen wollte. Indes waren seine Worte so dunkel und zweideutig, dass der Kampf, den sie hervorriefen, leicht erklärlich wird. Er sagte: „es müsse für den segensreichen Gebrauch des göttlichen Wortes der heil. Geist mit seiner Gnadenwirkung vorhergehen". Aber er sprach nicht deutlich aus, ob solches bei dem Menschen nur durch die Erleuchtung geschehen solle, oder ob dem göttlichen Worte eine geistliche Kraft mitgeteilt würde, welche nicht in demselben läge, noch beständig damit verknüpft wäre, oder ob solche Gnadenwirkung sich sowol auf den Menschen als auch auf das Wort Gottes erstrecke. Die Gleichnisse, die er gebrauchte, ließen seine Meinung bestimmter erkennen. Er sagte: „Soll der Blinde die Farbe sehen, so müssen seine Augen und die Luft, ja auch die Farben erleuchtet werden; soll die Axt hauen, so muss der Holzhauer sie erheben; soll die Türe aufgetan werden, so muss der Türhüter den Riegel wegtun: sollen also die verblendeten Menschen sehen, was Gott durch die Schrift bezeugt, so muss die Erleuchtung vorhergehen". Ein anderes Mal sagte er: „Die Axt hauet nicht, wenn nicht der Holzhauer ihr Kraft und Nachdruck gibt: die Schrift bekehret nicht, wenn nicht der heilige Geist das Gnadenlicht und seine Kraft zur Schrift bringt". Hiernach dürfen wir urteilen, dass Rathmann dem göttlichen Worte seine innerliche Kraft, den Menschen zu bekehren und zu erleuchten, abgesprochen und für den segensreichen Gebrauch desselben die Wirkung des hl. Geistes, welche vorhergehen und sich sowol auf den Menschen, als auch auf das göttliche Wort erstrecken müsse, gefordert habe, und dass er also von der gewönlichen Lehrart der evangelisch-lutherischen Kirche abgewichen sei.

Die gegenseitigen Streitschriften sind genau aufgefürt in Moleri Cimbria literata, T. III, p. 563 sq., woselbst auch die anderen, den Streit nicht berürenden Schriften Rathmann angegeben sind. — Vergl. im übrigen über Rathmann und den Rathmannschen Streit: M. Blanck, Or. fun. in H. Rathmann, Dant. 1697; Hartknoch, Preuß. Kirch.-Hist., Bd. III, S. 812 ff.; Walch, Einleit. in die Religionsstreitigkeiten der evangel.-luther. Kirche, Bd. I, S. 524 ff.; Bd. IV, S. 577 ff.; Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Thl. III, Kap. XII, S. 115 ff.; Schröckh, christl. K.-G. seit der Reformation, Thl. IV, S. 666 f.; Engelhardt, der Rathmann'sche Streit, in Niedner's Zeitschrift 1854, S. 43—131; Frank, Gesch. der prot. Theologie, I, S. 365 ff. **L. Heller †.**

Rationalismus und Supranaturalismus. I. Name und allgemeine Charakteristik. Die ausdrückliche Gegenüberstellung zweier entgegengesetzter theologisch-philosophischer Weltanschauungen unter dem Namen „Rationalismus" und „Supranaturalismus" wird erst mit dem Ausgang des vorigen und Anfang des jetzigen Jarhunderts gewönlich. Nach Wegscheider (institutiones theol. dogm. 1815, § 11 und 12) ist Supranaturalismus persuasio de veritate revelationis supernaturalis et immediatae, ejus potissimum, cujus notitia, seclusa sanae rationis autoritate, e solis bibliis sacris repetitur, der Rationalismus aber summa rectae rationi autoritate vindicata ex hujus principiis revelationem opinatam supernaturalem dijudicat et constituit. Vom Naturalismus unterscheidet sich nach W. der Rationalismus dadurch, dass ersterer omnem revelationem qualemcunque plane rejicit. Aber nicht bloß dieser Naturalismus, sondern auch der Rationalismus und der Supranaturalismus sind nach W. sich ausschließende Ge-

gensätze: licet vario modo theologi copulanda judicaverint (Tzschirner u. s. w.), adeo sibi sunt opposita, ut, dummodo sibi constent, conciliari inter se omnino nequeant. — Änlich Röhr, Briefe über den Rationalismus, 1813, S. 15, welcher dem Vertreter des Supranaturalismus, Reinhard, zustimmt, wenn dieser in seinen „Geständnissen" (2. Aufl. 1811), S. 95 ff. ein Entweder-Oder statuirt. Reinhards eigene Erklärung der beiden Richtungen, eine der treffendsten, die es damals gab, ist folgende: „Beim Rationalisten entscheidet die Vernunft allein; was diese nicht fassen und billigen kann, kann auch nicht Teil seiner Überzeugung werden. Daher ist in seiner Erkenntnis alles zusammenhängend und homogen. Die Schrift ist ihm nicht mehr als jedes andere menschliche Buch, er läßst sie nur gelten, wo sie übereinstimmend mit seinen Meinungen ist, und zwar nicht als Entscheidungsgrund für diese Meinungen, denn diese sind ihm ihrer Vernunftbeweise wegen war, sondern bloß als eine Erläuterung, dass auch Andere so gedacht und geglaubt haben. Ebenso übereinstimmend mit sich selbst und seinem Hauptgrundsatze treu ist der Supranaturalist. Ihm ist in Sachen der Religion die Schrift das, was dem Rationalisten die Vernunft ist. Er bedient sich zwar der Vernunft, um die Ansprüche zu prüfen, welche die Schrift macht, und die Gründe für ihren höheren Ursprung zu beurteilen. Allein sobald dies geschehen ist, sobald er sich überzeugt hat, die Schrift enthalte einen von Gott herrürenden Unterricht, so entscheidet sie von nun an in Sachen der Religion Alles. Die Vernunft hat bloß das Geschäft, die Schrift zu erklären und den Sinn derselben zu erforschen. Ihre (der Schrift) Lehren aber, auch wenn sie ihr fremd sind und ihr nicht gefallen, muss sie als einen Unterricht Gottes erkennen und sich dem Ansehen Gottes unterwerfen". Dazu nehme man noch folgendes Geständnis (S. 106 ff.): „die Hauptsache in meinen Überzeugungen ist ein bloßer Glaube an Autorität; ich bin kein Selbstdenker, der eigenen Einsichten folgt und auf eigenen Füßen steht. Ich bedarf, um es kurz zu sagen, eines Heilandes und Mittlers, und zwar eines solchen, dergleichen Christus ist. Bei der Beschaffenheit und Stimmung meines Gemütes ist es zu meiner Beruhigung schlechterdings nötig, eine eigene Erklärung Gottes zu haben, dass er den Sünder begnadigen könne und wolle, und eine Anstalt zu wissen, durch welche dies auf eine Art geschieht, die Gottes vollkommen würdig und der moralischen Natur des Menschen angemessen ist". — Wir fügen noch, einstweilen auf alle Kritik dieser Darstellungen verzichtend, Erklärung der beiden Begriffe von älteren und neueren Theologen bei. Bretschneider, Systematische Entwicklung u. s. w., 3. Aufl., 1825, S. 198 ff., unterscheidet beide 1) hinsichtlich der Offenbarung selbst und des Glaubens an ihre Wirklichkeit so: Supranaturalismus die Denkart, nach der man eine von Gott unmittelbar und übernatürlich mitgeteilte Religionserkenntnis oder Offenbarung glaubt, Rationalismus die Denkart, nach welcher man an keine übernatürliche Offenbarung, sondern allein an die Warheit der philosophischen Religionslehre glaubt; 2) hinsichtlich des Urteils über das Verhältnis der (als seiend vorausgesetzten) Offenbarung zur menschlichen Vernunft: Supranaturalismus die Denkart, nach welcher man die Offenbarung als schlechthin über die Vernunft erhaben und die letztere ihr schlechthin unterworfen denkt; Rationalismus die Denkart, nach welcher man die Offenbarung der Vernunft schlechthin unterwirft und nichts zur Offenbarung rechnet, was nicht die Vernunft erkennen und aus ihren Prinzipien deduciren kann. — Nach Hahn, De rationalismi qui dicitur vera indole, 1827, p. 59, rationalismus dicitur rationis contra religionem revelatam abusus; es wurden die sich selbst rationales nennenden von ihren Gegnern rationalistae genannt als solche, qui theologis orthodoxis viderentur rationi nimium tribuere; S. 24: apparet, rationalismum semper habitum esse rei christianae infestum, quippe quo genuinus Christianismus evertatur. — Von neueren Theologen sei angefürt Kahnis, Luth. Dogm., 2. Aufl., I, S. 28 ff.: der Rationalismus macht die gebildete Vernunft des Zeitalters zur Norm aller religiösen Warheit, und das religiöse Materialprinzip dieser Vernunft ist die Tugend, welche den Glauben an Gott umd Unsterblichkeit fordert und stützt. Der Supranaturalismus hält an der Offenbarung fest, will aber, was der Verstand zerstö-

ren wollte, mit dem Verstand erhalten. — Nach Lipsius, Lehrbuch der Dogm., 2. A., S. 86, fürt die äußere Gegenüberstellung von Offenbarung und Religion als zweier für sich bestehender Tatsachen zur einseitigen Betonung des einen Moments auf Kosten des anderen, entweder zum Supranaturalismus, der die objektive Realität der göttlichen Offenbarung festhält, aber sie one natürliche Vermittelung von außen her als übernatürliche Lehre und wunderbare Tatsache an den Menschen herankommen läßt und so die Realität der menschlichen Seite im religiösen Verhältnis bedroht; oder zum Rationalismus, der die Religion als warhaft menschlichen Vorgang festhält, aber die Realität der göttlichen Seite bedroht, indem er die religiösen Vorstellungen als lediglich subjektiv-menschliches Produkt, die wunderbaren Thatsachen als lediglich natürliche Vorgänge betrachtet.

Es geht aus den angefürten Citaten hervor, dass die Namen Rationalismus und Supranaturalismus wesentlich dem Bestreben je des Gegners, den Gegner zu charakterisiren und der Kritik zu überliefern, ihre Entstehung und Handhabung als Parteibezeichnung verdanken. Zuerst von beiden taucht der Name Rationalismus auf, und zwar nach Hahn a. a. O. S. 49 bei Amos Comenius, der in seiner theologia naturalis 1661 Theologen aus der socinianischen Schule und Änliche, namentlich Naturalisten und Deisten, so betitelt. Doch scheint Comenius nicht der eigentliche Erfinder des Namens rationalistae zu sein; wenigstens wird derselbe in der Form rationistae schon zu Anfang des 17. Jarhunderts den aristotelischen Humanisten der Helmstädter Schule von ihren Gegnern beigelegt (Henke, Calixt I, 248, s. Tholuk, 1. Aufl. d. Art.). Interessant ist, dass als Gegensatz zum Rationalismus bei mehreren Theologen einfach Protestantismus erscheint, der somit an und für sich als supranaturalistische, hauptsächlich die Bibel als Offenbarung glaubende Anschauung dasteht; so bei Gabler, Journal 1801; Tzschirner u. a. (vgl. Hahn a. a. O. S. 21). Wann aber zuerst der Name Supranaturalismus für die offenbarungsgläubige Theologie gebraucht wurde, ist kaum nachzuweisen. Nach Hahn a. a. O. S. 23 ist es ebenfalls Gabler, der, wärend früher nur von supranaturalismus moralis für die das Gesetz von Gott ableitende Anschauung im Gegensatz zur autonomen sittlichen Lehre des naturalismus moralis die Rede gewesen sei, mit Supranaturalismus dieselbe Gesamtrichtung bezeichnete, die er nach dem eben gesagten unter Protestantismus verstand. Schon der Klang des Namens aber läßt erwarten, dass der eigentliche Gegensatz zum Supranaturalismus als N a t u r a l i s m u s, nicht als Rationalismus, bezeichnet sein sollte. In der Tat bekämpfen die früheren Vertreter des „Protestantismus“ unter dem Namen Naturalismus das, was wir unter Rationalismus verstehen. So kennzeichnet Wolf, theol. nat. II, § 530, den Naturalismus, den er sowol vom Deismus als Materialismus unterscheidet, mit den Worten: naturalista dicitur, qui religionem naturalem solam agnoscit necessariam, revelatam autem vel rejicit tanquam falsam, vel saltem non necessariam agnoscit; nach § 568 naturalista irreligionarius non est, aber wenn er die geoffenbarte Religion verwirft, ist er antiscripturarius. Wie aber später die Rationalisten von den Naturalisten wol unterschieden wissen wollten, zeigen die zu Anfang citirten Worte Wegscheiders.

Zur prinzipiellen Untersuchung des Verhältnisses von Rationalismus und Supranaturalismus können wir am besten den Übergang machen mit den beiden, von den früheren Darstellern der Sache oft verhandelten Fragen, einmal, ob der Rationalismus etwas n e u e s oder a l t e s sei, sodann ob er bloß als A b f a l l v o m e c h t e n C h r i s t e n t u m anzusehen sei. Die erstere Frage beantwortet Bretschneider (vgl. Hahn l. c. S. 1) dahin, dass derselbe etwas neues, der modernen Zeit angehöriges sei. Am gründlichsten untersucht die Frage Gaß, Geschichte der prot. Dogm., IV, S. 1 ff., und kommt S. 16 zu dem Satz: „Das vom Rationalismus vertretene P r i n z i p ist so alt, wie alle wissenschaftliche Theologie; durch die Reformation sodann hat dasselbe in dem Recht der Selbstüberzeugung und der Prüfung aller traditionellen Annahmen einen bestimmteren Anknüpfungspunkt gefunden. Aber von den R e s u l t a t e n und B e h a u p t u n g e n, die aus

diesem Prinzipe folgen, muſs gesagt werden, daſs sie sich bis dahin (d. h. etwa 1750) nur in heterodoxer Stellung und außerhalb des kirchlichen Consensus hatten halten können; jetzt aber fanden sie im Innern der Kirchengemeinschaft Anerkennung und Verbreitung, die kritische Theologie des 18. Jarhunderts gab ihnen Zusammenhang und Begründung, verband mit ihnen eine scharfe Untersuchung des gesamten Schrift- und Geschichtsstoffes one Rücksicht auf Inspiration und Symbolnorm und bearbeitete demgemäß alle theologischen Disziplinen. Das war in solcher Konsequenz und Vollständigkeit niemals früher geschehen: folglich ist der Rationalismus ungeachtet der ihm vorangegangenen Anklänge und Vorbereitungen dennoch etwas neues, das auf kein früheres Zeitalter verpflanzt werden kann". Änlich, jedoch mit Beiziehung noch eines anderen Gesichtspunktes, urteilt Tholuk, Gesch. des Rat., I, S. 1: „Nicht eine Episode ist der Rationalismus in der Geschichte der protestantischen Kirche, auch nicht eine äußerliche Hautkrankheit, sondern eben ein Stück Geschichte, daher nur Entwicklungsphase, beziehungsweise eine krankhafte, in anderer Beziehung eine normale und naturgemäße", und den Entstehungsgrund dieser Entwicklungsphase findet Tholuk darin, daſs „das gläubige Subjekt sich mit dem Objekt des kirchlichen Dogmas zusammenschließen, die Starrheit der scholastischen Kirchenlehre durch das praktisch-kirchliche Interesse sich erweichen und befruchten muſste". Dieses Urteil Tholuks, das zugleich schon eine Antwort auf unsere obige zweite Frage involvirt, ist immerhin besser fundamentirt, als sein Satz in „Abriß einer Geschichte der Umwälzung seit 1750", Verm. Schr. II, S. 2: „Das treibende Prinzip der Umgestaltung ist zum teil der Unglaube, aber auch zum teil ein echtes Bedürfnis nach einer dem Wesen des Christentums angemessenern Wissenschaft". Wider am genauesten geht Gaß (a. a. O. 4. 16 ff.) auch auf die zweite Frage ein und gibt zugleich eine nähere Untersuchung des Wesens des Rationalismus. Derselbe, sagt er, ist eine überwiegend wissenschaftliche Erscheinung, und in dieser Beziehung vorzugsweise von protestantischer Herkunft und Bedeutung. Da im Protestantismus beides verbunden ist, Glaube und Forschung, religiöse Hingebung und wissenschaftliche Selbsttätigkeit, so können sich diese Faktoren gegenseitig verdrängen, überholen und ablösen. Jetzt nun (18. Jarh.) kommen die Bestrebungen der zweiten Art in greller Einseitigkeit zum Vorschein. Wie aber jeder Sturmwind den Boden säubert und die Luft klärt, so hat der Rationalismus als ein gelehrter, reinigender Dienst an der Wissenschaft gewirkt. Dabei ist aber die prinzipielle (formale) und die systematische (materiale) Seite zu unterscheiden. In ersterer Richtung handelt es sich um das Prinzip einer christlich rationalen Theologie, das als solches seine tiefste Warheit in dem Verlangen hat, alle Gebiete des Geistes mit demselben Denken zu umfassen. Dies ist an sich christlich berechtigt, ja notwendig; und es ergibt sich ein echt christlicher, warer Rationalismus dann, wenn er sich in das christliche Geistesleben hinstellt und in diesem die Kritik vollzieht; unchristlich und unwar aber wird er, wenn er völlig außerhalb der christlichen Offenbarung bleibt und nur aus der Vernunft schöpft. Aber eben — dies die systematische Betrachtung — der Rationalismus ist kein bloßes (formales) Prinzip, sondern auch eine (materiale) Lehransicht, ein System. Aber auch als solches ist er nach Gaß relativ berechtigt, kein bloses System des Unglaubens (S. 24).

Will man das Verhältnis von Rationalismus und Supranaturalismus, speziell Wesen und Berechtigung des ersteren richtig beurteilen, so ist zu unterscheiden die allgemeine Untersuchung der Grundlage, die im Wesen des Christentums und der christlichen Wissenschaft überhaupt für den Gegensatz gegeben ist, welcher dann in den mit diesem Namen bezeichneten Richtungen eine bestimmte historische Ausprägung gefunden hat, und die historische Untersuchung der Genesis und des Charakters eben dieser besondern geschichtlichen Erscheinungen, wie sie hauptsächlich dem 18. Jarhundert angehören. Was das erstere betrifft, so ist durch Christum ein Verhältnis von Gott und Menschen geschaffen, wodurch der letzteren relative Selbständigkeit nicht aufgehoben, sondern direkt bejaht ist. Die biblische Anschauung, auch die von der Erbsünde, vom Gottmenschen, von der Widergeburt u. s. w., setzt zwar unbedingt voraus, daſs das, was wir in Christo

haben, ein rein von Gott, objektiv durch den historischen Christus gegebenes ist. — Dies, um beim Allgemeinsten zu bleiben, die integrirende supranaturale Grundanschauung des Christentums. Aber damit ist das, was im Menschen vor und außerhalb Christo vorhanden ist, nicht zum bloßen, absoluten Gegensatz zu Christo herabgesetzt, es ist ja die Empfänglichkeit des Menschen für jene δωρεὰ τῆς χάριτος gefordert, und hierin liegt irgendwelche, wenn auch noch so minimal gedachte Naturverwandtschaft zwischen dem in Christo gegebenen und unserer Naturausrüstung, vor allem unserem Geistwesen: dies, sit venia verbo, das integrirende, naturale und rationale Moment der christlichen Grundanschauung. Wird nun das Christentum in einem Menschen lebendig, so treten in Jedem, dem nicht wissenschaftlich gebildeten so gut wie dem wissenschaftlichen, jene beiden Pole in Wechsel- und Gegenwirkung. Jeder geistig gesunde Christ hat praktisch oder lebensmäßig sowol Etwas von jenem Supranaturalismus, als von diesem Rationalismus in sich; bei jedem ist die Gefar der Überspannung der einen und der andern Seite vorhanden, und sonnenklar treten auch unter den ganz gewönlichen Christen solche, die man Rationalisten nennen kann, Andern, die wir Supranaturalisten nennen können, gegenüber. Und es ist ganz unrichtig, den ganzen Gegensatz für einen wesentlich wissenschaftlichen zu erklären. Auch bei den wissenschaftlichen Vertretern desselben spielen großenteils noch ganz andere, als scientifiche Momente mit. Ebenso ist es an und für sich ganz unrichtig, den Gegensatz für einen wesentlich protestantischen zu erklären; wir können nur hier nicht weiter die Frage verfolgen, ob nicht im Katholizismus an sich mehr Anlage zum Rationalismus vorhanden sei, als im (genuinen) Protestantismus. Freilich nun aber, wenn das wissenschaftliche Denken — und dessen Freiheit ist wesentlich protestantisch — sich daran macht, jene beiden Seiten des christlichen Lebensverhältnisses begrifflich zu untersuchen, so ist, wie immer da, wo Lebensverhältnisse begrifflich klar gelegt werden sollen, die Gefar fast unvermeidlich, die eine Seite auf Kosten der anderen hervorzuheben. Dies am meisten dann, wenn die materiale Fassung der beiden Seiten selbst von vornherein eine ungenügende ist dadurch, dass man überhaupt meint, es handle sich im Verhältnis Gottes zum Menschen nur um das „geistige" Leben im gewönlichen Sinne des Worts, d. h. um intellektuell-moralische Bewegung zwischen dem einen und andern. Ja, dem Gegensatze von Rationalismus und Supranaturalismus so, wie er sich faktisch ausgebildet hat, ist es eigen, wesentlich und fast nur die intellektuelle Seite ins Auge zu fassen; um göttliche Mitteilung von Erkenntnissen (die dann freilich moralisch wirken), um menschliche Gewinnung von Erkenntnissen soll es hauptsächlich sich handeln; darauf wird faktisch größtenteils die den ganzen Menschen angehende Lebensoffenbarung Gottes reduzirt. Da muss nun vollends notwendig die wissenschaftliche Beschreibung der Sache auf Extreme fallen. Diese sollte man aber nicht mit dem Namen Rationalismus und Supranaturalismus bezeichnen; wenigstens der letztere Name, der ja ausdrücklich nur das supra, nicht das contra rationem behauptet, ist dann unpassend und sollte eigentlich mit der Bezeichnung „Irrationalismus" ersetzt werden. Die beiden Extreme bestehen ja darin, dass das eine, welches wir den reinen oder absoluten Rationalismus nennen wollen, jene Warheit, dass der Mensch, also namentlich die menschliche Vernunft, angelegt und ausgerüstet ist zum Empfang, zur Aufnahme und Verarbeitung der göttlichen Offenbarung, vertauscht wird mit dem Satz, dass die letztere, d. h. das, was sie sein soll (nach der Ansicht der Gegner), selbst produzirt ist aus der Vernunft. Setzt man statt der pars, der Vernunft, das totum, die Natur, so wäre dies nichts anderes, als Naturalismus; eine Nomenklatur, die man aber trotz der früheren Verwendung = Rationalismus (s. o.) unterlassen muss, da hiefür noch eine Reihe anderer Fragen, z. B. über den Unterschied von Spiritualismus und Materialismus erst klar gestellt sein müßten. Das andere Extrem wäre der Irrationalismus, welcher den echt christlichen Satz vom nicht-produciren können der Offenbarungswarheit durch die Vernunft steigert zum nicht-aufnehmen und verarbeiten können jener durch diese,

was dann zu magischen Anschauungen fürt. Diese beiden Extreme nun fallen an sich außerhalb des Christentums; das eine ist ja einfach Unglaube, das andere Aberglaube. Die Richtungen, die in der Kirchengeschichte als Rationalismus und Supranaturalismus auftreten, sind zwar stets in Gefar, jenen Extremen zu verfallen, und im Streite beider fliegen daher auch die Vorwürfe „Unglauben" und „Aberglauben" hin und her, und manchmal nicht mit Unrecht. Aber sie selbst sind gemäßigte Vertreter jener beiden Seiten der christlichen Warheit, und solange und soweit sie das sind, beide für die Bewegung und Entwicklung christlicher Erkenntnis notwendig. Im allgemeinen aber — das Nähere wird im Folgenden hervortreten — hängt der Unterschied derselben daran, daſs die eine Richtung auf diese, die andere auf jene Seite das entscheidende Gewicht legt, in der einen oder anderen das findet, was eigentlich das Wesen des Christentums ausmacht, hauptsächlich das, wonach das Wesen des Christentums erkannt und geprüft werden soll. Und klar ist, daſs in der geschichtlichen Entwickelung stets die Annäherung an das eine die an das andere Extrem hervorruft.

Die Frage nun, ob und wie schon in älteren Perioden der Kirchengeschichte der mit dem Namen Rationalismus und Supranaturalismus bezeichnete Gegensatz nicht bloß, was selbstverständlich zu bejahen ist, je und je in einzelnen Erscheinungen, sondern in wirklich ausgeprägten und längere Zeit geltenden Richtungen hervorgetreten ist, müssen wir hier ganz auf sich beruhen lassen. Unsere Aufgabe ist die Darstellung der Periode, die allgemein als die des Rationalismus und Supranaturalismus bezeichnet wird. Umsomehr aber gehört hieher die Frage, was denn gerade für das achtzehnte Jarhundert ein solch gewaltiges Auftreten des Rationalismus und hiedurch sodann den Kampf zwischen diesem und dem Supranaturalismus herbeigefürt hat. Man kann innere und äußere Gründe unterscheiden. In ersterer Beziehung handelt es sich zuerst um die schon berürte Frage, ob man auf den durch den Protestantismus überhaupt entfesselten Geist des Subjektivismus zurückgehen darf, wie derselbe notwendig dem Objektivismus der Kirche und ihres Dogmas, wie ihn die katholische Kirche und die in dieser Beziehung noch in ihren Wegen wandelnde protestantische Orthodoxie vertrat, sich entgegenstellen muſste. Wenn Baur sagt: „es war einmal in dem Bewuſstsein des Geistes von der Objektivität des Dogma ein so gewaltiger Riſs geschehen, daſs der mit demselben zerfallene Geist nimmermehr ruhen konnte, bis er in seiner reinen Subjektivität sich von der zwingenden Macht aller jener Bestimmungen wider frei gemacht hatte", so fragt Ritschl (I, S. 340) nicht mit Unrecht hiegegen: welcher Geist war denn mit der Objektivität des Dogma zerfallen? Der Geist der Socinianer, sagt Ritschl, könne nicht gemeint sein, da diese im 18. Jarhundert den Riſs im Bewuſstsein ihres Geistes von der Objektivität des Dogma geschlossen haben, indem sie auf die arminianische Lehrweise zurückgingen. Ritschl selbst will vorzugsweise an die mehrfache Zerspaltung der Kirche im 16. Jarhundert und dann speziell an den mystischen Individualismus der Widertäufer gedacht haben, denn auf diesem empfänglichen Boden konnte vorzugsweise die rationalistische Theologie des Socin gedeihen. Damit ist aber offenbar die ganze Frage nur zurückgeschoben, und etwas richtiges ist eben doch an jener Baurschen Redeweise vom „Bewuſstsein des Geistes", die Ritschl schlechtweg für einen historischen Mythus erklärt. Die Frage ist nur, ob dieser „Geist" so one weiteres als der des Protestantismus bezeichnet werden darf. Auch Gaß kommt doch im wesentlichen auf den Geist des Protestantismus als letzte Basis zurück, wenn er (IV, S. 6) sagt: „Der Rationalismus ist die durchgreifendste, durch die allgemeine Anlage des Protestantismus herbeigefürte kritische Auseinandersetzung über das in diesem überlieferten Glaubenssystem und dessen Grundlagen". Allein nicht bloß sämtliche orthodox-lutherischen und orthodox-reformirten Dogmatiker, sondern gewiſs Luther und Calvin selbst würden — und nach unserer Ansicht mit Recht — energisch dagegen protestiren, daſs es der von ihnen vertretene genuine Geist des Protestantismus sei, der zum Rationalismus wurde. Sie würden höchstens zugeben, daſs allerdings durch sie überhaupt der Geist

der Prüfung des kirchlich Objektiven entfesselt worden sei, daſs aber durch den Rationalismus ihrem sonnenklaren Sinne entgegen einerseits die absolut geltende Gebundenheit des Prüfens an das Wort der Schrift als den Einen Prüfstein aufgehoben, andererseits und hauptsächlich das Eine Motiv des Prüfens, das spezifisch christlich-religiöse der Heilsgewiſsheit verleugnet und an seine Stelle das Motiv der bloßen ratio, d. h. teils der logischen Verständlichkeit, teils der allgemeinen sittlich-religiösen Interessen gesetzt worden sei. Und so könnte man auf das Verhältnis des Rationalismus zum Protestantismus, so wie dieser im Sinne seiner Väter anzuschauen ist, höchstens das Wort anwenden: Die Geister, die ich rief, die werde ich nicht los, d. h. was der genuine Protestantismus mit bedeutender und klarer Einschränkung geltend machte, das wird nun uneingeschränkt zur Herrschaft gebracht. Und so ist es in der Tat. Nicht der Geist des Protestantismus als solcher, sondern ein Gesamtgeist, dessen eine, aber spezifisch beschränkte Ausprägung und Anwendung nach bestimmter Seite hin der genuine Protestantismus ist, macht sich nach einer anderen Seite hin und in umfassenderer Weise, als der echte Protestantismus wollte, geltend in den Bestrebungen, die dann im Rationalismus des 18. Jarhunderts ihre theologische Ausgestaltung finden. Wie man diesen Geist der Neuzeit nennen will, den der Freiheit, den der Subjektivität, den der Kritik u. s. w., ist gleichgültig. Sein Hauch weht nun einmal von der zweiten Hälfte des 15. Jarhunderts an, wolgemerkt, wie wir gleich sehen werden und wie die katholischen Verlästerer der Reformation als der Mutter des Unglaubens schnöder Weise immer, offenbar absichtlich, übersehen, schon vor der Reformation. Diese ist mindestens ebensosehr ein Versuch der Bannung dieses Geistes in den Gehorsam des Evangeliums als ein Produkt dieses Geistes selbst. In seinem geistreichen, nur nicht stramm wissenschaftlich gehaltenen, leider zu wenig beachteten, historiosophischen Werk les deux cités (Paris 1874), Band II, läſst F. de Rougemont mit 1440, also mit der Renaissance l'âge de la raison ou de la liberté religieuse et philosophique beginnen und unterscheidet dabei die renaissance und die réforme als die deux facteurs, deren ersteren er mit den Worten beschreibt: la renaissance c'est la civilisation du paganisme grec et latin, qui, après avoir dispara sous terre lors de l'invasion des barbares, reparaît à la lumière du soleil en Italie, d'où elle inonde le monde chrétien. Dagegen la réforme, c'est l'évangile qui avait, lui aussi, disparu au siècle de saint Augustin et qui, après cinq siècles de protéstations toujours étouffées, a fini par enlever au pape et rendre au Christ la presque totalité des terres germaniques avec quelques lambeaux des terres latines. Der Rationalismus ist keineswegs die bloße Renaissance, also paganisme auf theologischem Gebiet, wenigstens wäre dies zu viel gesagt von demjenigen Rationalismus, der in Deutschland zum teil so edle und würdige Vertreter gefunden hat. Aber nicht bloß werden seine Parallelen auf englischem, vollends französischem Boden so bezeichnet werden dürfen, sondern auch im deutschen Rationalismus ist ein gut Stück von paganisme treibende Kraft. Damit ist aber nicht geleugnet, daſs diejenige Entwicklung, welche das reformatorische Prinzip in den epigonen Kirchen- und Lehrbildungen genommen hat, großenteils die Schuld auf sich hat, durch ein Extrem das andere hervorgerufen zu haben. Auf einen Punkt hiebei macht Dorner, Gesch. der prot. Theol., S. 636, mit den Worten aufmerksam: „Die Offenbarung hatte sich großenteils in ihr Gegenteil verwandelt; ihr Inhalt war das Geheimnis geworden. Zeiten der Unfruchtbarkeit in theologischer Erkenntnis lieben es immer, sich lediglich auf das Geheimnis und auf die miſsbrauchte Forderung der Gefangennahme der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens zurückzuziehen, one zu sehen, das das schlechthin Unverstandene ein bloß formales Verhalten zu der Autorität, der sich der Geist unterwerfen soll, aber zugleich eine Gleichgültigkeit gegen den spezifischen Inhalt der Warheit in sich schließt". Auf einen anderen Punkt, der zugleich zeigt, wie die Extreme sich berüren, weist Ritschl hin, I, S. 364: „Schon die Orthodoxie hat die Bedeutung des Gedankens der Kirche verkümmern lassen, sie hat die individuelle Heilsentwicklung nur schwach an den Begriff von der Kirche an-

geknüpft, sie hat endlich tatsächlich die Kirche auf den Wert einer theologischen Schule herabgesetzt. Die Aufklärer haben nur die praktische Aufgabe der individuellen Entwicklung in der Weise weiter verfolgt, dass sie auf die Bedingungen verzichteten, welche die Orthodoxie dafür aufstellte. Indem sie ferner ausschließlich den Ansprüchen der Verstandesbildung Ban brachen, haben sie darin nur diejenige Geistesrichtung fortgesetzt, durch welche die Orthodoxie bis ins 18. Jarhundert fortgetragen worden war". Zu letzterem Satz vgl. auch Ritschl, S. 325 und 329, wo das Umschlagen der früher behaupteten Rationalität des Dogmas in den Satz von dessen Irrationalität (vgl. oben Dorner) als ein wesentlicher Faktor der Entwicklung deutlich wird.

Mit den dargelegten inneren Gründen hängen aufs engste die äußeren Umstände zusammen, welche das Werden des Rationalismus begünstigen. Der Religions- und Konfessionshader, die rabies theologorum, endlich die Religionskriege mussten diejenigen, denen es um das sittlich-religiöse Leben und um Warheitserkenntnis fürs Leben zu tun war, antreiben, nach etwas über solchen Streit erhabenem zu suchen. Wenn Gaß (IV, S. 3) die Entwicklung der Theologie seit der Reformation durch die Skala: Dogmatismus, Synkretismus, Pietismus bezeichnet, so werden uns unten in der speziellen Darstellung Beispiele begegnen, welche zeigen, wie leicht der Übergang von dem einen Satz: „der Unterschied der Konfessionen ist gleichgültig" zu dem andern geschah: „der Unterschied der Religionen ist gleichgültig"; und mit letzteren stehen wir im rationalismus crassissimus. Aber es ist ganz unrichtig, die Entwicklung zum Rationalismus hin bloß aus wissenschaftlichen, theologischen Motiven abzuleiten. In sehr instruktiver, obgleich von politischer Parteifarbe getränkter Darstellung hat Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus (3. Aufl. 1850) gezeigt, wie „die Verwandlung der Stellung der Kirche zum Volk in die zum Stat (S. 98), sodann der Zerfall des altprotestantischen Statskirchentums durch innere Selbstverzehrung und durch die Aufklärungsidee der absoluten Monarchie, die erzwungene Verzichtleistung auf die freie Beteiligung des Bürgers am öffentlichen Leben, die Entwicklung des Polizeistats u. s. w. notwendig dem Leben des gebildeten Mittelstandes jenen substanzlosen Charakter aufdrücken musste, der zum Wesen des ordinären Rationalismus gehört" (vgl. S. 92 ff.). Und mit vollem Rechte berücksichtigt Tholuk in seiner „Vorgeschichte des Rationalismus" ganz wesentlich auch das sociale Leben auf Universitäten und sonst als einen der Faktoren, der sehr in die Wagschale gelegt werden muss, um allseitig die wissenschaftlichen Zustände zu würdigen. Von dem Gebiet der äußeren, das Zustandekommen des Rationalismus begünstigenden Momente biegen wir zurück in die Schilderung der innern oder „des Zeitgeistes", wenn wir noch daran erinnern, wie die allmähliche Beseitigung der Herrscherstellung der Theologie und der theologischen Fakultäten auf den Universitäten nur die notwendige Wirkung davon ist, dass die übrigen Wissenschaften, besonders die Naturwissenschaften (vgl. Dorner S. 678), mehr und mehr zu selbständig mächtiger Entwicklung kommen; und der in ihnen sich regende Geist muss denn auch auf die Theologie seine Wirkung äußern.

II. Die geschichtliche Entwicklung des Rationalismus und Supranaturalismus. So gut wie allgemein läßt man das eigentliche, klar herausgestellte Gegenübertreten der so bezeichneten zwei Richtungen der Theologie mit dem Wolfianismus, den beiden Lagern der an Wolf sich anschließenden Theologen beginnen; die zweite Phase bezeichnet sodann die von Kant und die von Jakobi ausgehende theologisch-philosophische Bewegung; eine letzte Phase, der produktiven Selbständigkeit ermangelnd, richtiger gesagt, das Absterben des Rationalismus, gewönlich rationalismus vulgaris genannt, stellen etwa die Rationalisten vom Anfang unseres Jarhunderts, Röhr, Wegscheider u. dergl. dar. Als Ende des Rationalismus in dem Sinne, daß eine bestimmte Periode der theologischen Geistesentwicklung damit bezeichnet ist, wird dann Schleiermacher angesehen. Dass auch von ihm aus wider eine doppelte, dem Gegensatze von Rationalismus und Supranaturalismus änliche Entwicklung, der Gegensatz einer „rechten" und „linken" Schule ausgeht, wird hiebei außer Acht gelassen, und zwar mit Recht, weil die

prinzipielle Grundanschauung für das Christentum mit Schleiermacher eine solche wird, auf welche die Kategorieen, nach denen der frühere Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus zu beurteilen ist, nicht mehr passen. Auch die spekulative Theologie Hegels und seiner älteren und neueren Schüler bleibt bei der Darstellung dieses Gegenstandes besser außer Betracht, da der Hegelsche „Geist“ oder „die Idee“ denn doch ein ganz anderes Prinzip ist, als die bloße ratio im Sinne des Rationalismus. Vollends können die beiden Richtungen der modernen Theologie, die man als die „positive“ und „liberale“ einander gegenüberstellt, trotz der in die Augen springenden Änlichkeit (vergl. Hettinger in der Recension meiner Schrift über den Unterschied dieser Richtungen, in „Literarische Rundschau für das kath. Deutschland“, 1882, Nr. 1) hier gar nicht mehr beigezogen werden, weil die modern-liberale Theologie in einer, dem früheren Rationalismus größtenteils fremden, wesentlich von Schleiermacher her sich datirenden Weise der „Offenbarung“ wenigstens gerecht werden will. Es würde eine eigene, weit über den Rahmen dieser Abhandlung hinausgehende Untersuchung erfordern, wenn man die innere Kongenialität des modernen Liberalismus mit dem Rationalismus jener Periode nachweisen wollte. Und noch mehr werden die meisten Positiven unserer Zeit die Vereinerleiung ihrer Anschauung mit jenem Supranaturalismus — abgesehen von einzelnen trefflichen, namentlich den Tübinger Vertretern desselben — ablehnen. Wir bleiben also für unsere Darstellung bei den oben bezeichneten zwei Phasen des Gegensatzes. Alles, was vor dem Wolfianismus liegt, fassen wir, mit Tholuk zu reden, als Vorgeschichte des Rationalismus, resp. Supranaturalismus, und ziehen hiezu insbesondere auch die Vertreter der deutschen Aufklärung von 1700 bis etwa 1750. Vergl. Ritschl, I, S. 345.

1. Die Vorgeschichte des Rationalismus und Supranaturalismus. In interessanter Weise verteilt sich diese auf die vier Länder: England, Niederlande, Frankreich, Deutschland, und auf die drei Konfessionen, die reformirte (wobei der Unterschied der englischen und der niederländischen Schattirung wol zu beachten ist; auch die Schweiz käme, namentlich für die Geschichte des Pietismus und seines Verhältnisses zum Rationalismus, sehr in Betracht, der Raum erlaubt uns aber nicht, näher hierauf einzugehen), die katholische und die lutherische. Ebenso interessant ist die Art und Weise, wie in den verschiedenen Ländern und Konfessionen der Kampf des altgläubigen, supranaturalistischen Standpunkts zu dem der Theologie sich verschieden entwickelt. a) Auf englischem Boden kämpft die Neologie als Deismus mit einer Apologetik, die durch ihre demonstrative Methode, auch durch teilweise Accomodation an den gegnerischen Standpunkt schon vielfach den Charakter an sich trägt, den wir dann auf deutschem Boden am Wolffschen Supranaturalismus finden werden. Wärend es aber auf deutschem Gebiete der pietistisch-biblischen Richtung gelingt, wirklich ein Neues, die Erfassung der Offenbarung und ihres Wortes als Lebenssystem, erfolgreich dem Gegner gegenüberzustellen, bleibt die englische Apologetik so, wie dann die deutsche bloße Orthodoxie, in der scientifischen Fassung des Christentums hängen und fördert auf diese Weise die Weiterentwickelung der Theologie nicht. Indem wir auf den Artikel „Deismus“ Bd. III, S. 529 verweisen, beschränken wir uns auf folgende, für das Werden des eigentlichen Rationalismus und Supranaturalismus bezeichnende Punkte: der Ausgangspunkt zum Verständnis der englischen Entwickelung ist nach Dorner S. 487 ff. Bacons († 1626) Dualismus, wonach die empiristisch arbeitende Philosophie mit dem lumen naturae an sich einen andern Gegenstand hat, als die Theologie, die lediglich auf dem Glauben als blinder Unterwerfung unter die Mysterien ruht; für sie hat die Vernunft nur die sekundäre Stellung der Erklärung und Anwendung der Mysterien. Gerade umgekehrt lehrt Herbert von Cherbury († 1648) als den im wesentlichen identischen Inhalt sowol der Vernunft mit ihren angeborenen Ideeen als der Offenbarung, die zur Herstellung der verschütteten Urreligion notwendig gewesen sei, fünf Kernwarheiten, die im wesentlichen auf die Trias: Gott, Tugend, Vergeltung hinauskommen. Damit ist das Schlagwort der natürlichen Religion

gegeben; von anderer Seite her fürte der Latitudinarismus (s. d. A. Bd. VIII, S. 475) auf die Betonung des Gemeinsamen in den Konfessionen, und das Resultat war auch hier zuerst die Drangabe des gemeinsam spezifisch-christlichen zu Gunsten des gemeinsam, menschlich-religiösen, also wider der sog. natürlichen Religion. Hobbes († 1679) Rettung des positiven Christentums durch die absolute Autorität des Regenten, und Lockes († 1704) Versuch, the reasonabless of Christianity (vgl. Lechler, Art. Deismus), das wol über-, aber nie widervernünftig sein darf, zu erweisen, beides muſs einer Herrschaft des common sense den Weg banen, welche das spezifisch-christliche vollends der natürlichen Religion opfert. Toland († 1722) spricht es offen aus: christianity not mysterious, für Collins († 1729) ist das Freidenkertum die Religion der Apostel; und wenn Shaftesbury († 1713) und Tindal († 1733) zu definiren versuchen, was denn materialiter und positiv der Gehalt des (aufgeklärten) Christentums sei, so ist es jenem die mehr ästhetisch, diesem die mehr moralistisch gefaſste natürliche Religion, und Tindal stellt das Schlagwort auf: the gospel a republication of the religion of nature. Die Konsequenz zieht Bolingbroke († 1751), für welchen das positive Christentum Gegenstand frivolen Spottes wird. — Aber jene Verhältnisbestimmung von natürlicher Religion und Christentum lassen sich im wesentlichen auch die den Supranaturalismus vertretenden englischen Apologeten gefallen. Nicht bloß fügen sie sich der Auflage, „das Christentum anzudemonstriren, den Glauben als Produkt historischer Verstandesbeweise behandeln zu lassen" (Dorner S. 504), nicht bloß adoptirt z. B. selbst Butler († 1751) den Tindalschen Satz von der republication of the religion of nature und sagt nur, das Christentum sei außerdem noch etwas anderes, die Offenbarung einer speziellen Veranstaltung der göttlichen Vorsehung zur Widerherstellung und Rettung des Menschengeschlechts; nicht bloß fehlt es sonach an centraler Gesammtauffassung des Christentums und seines Verhältnisses zur Natur und Menschheit; sondern hauptsächlich, das, was sie erhärten wollen, ist wesentlich die Autorität dieser göttlichen Veranstaltung als solcher, der der Mensch sich eben nur zu unterwerfen hat, nicht die Lebensbeziehung des im Christentum gebotenen zu dem von unserer Bestimmung und unserem empirischen Zustand geforderten. Und für die Art, wie diese Autorität bewiesen wird, ist wesentlich der Wunder- und Weissagungsbeweis; nur nebenbei erscheint z. B. bei Butler die Hinweisung auf die sittlichen Wirkungen des Christentums, und sein Spezifikum, the analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature (1736) bringt es über den bloßen Warscheinlichkeitsbeweis für das Christentum auf Grund davon nicht hinaus, daſs the mystery as great in nature as in Christianity. Mit alledem steht die Autorität des Christentums doch wesentlich nur formal-demonstrativ, nicht lebensvoll gewärleistet da. Es wäre in England wol auch die Handhabe zu lebensvoller Überwindung des deistischen Unglaubens gegeben gewesen in den praktisch-religiösen Bestrebungen der Sektirer, die dem deutschen Pietismus parallel laufen. Aber auch der Methodismus hat es zu keinen nennenswerten wissenschaftlichen Leistungen gebracht. b) In den Niederlanden — und in solchen Erscheinungen aus Frankreich und Deutschland, die der holländischen Entwicklung homogen sind — können wir zwei Strömungen unterscheiden, deren eine von philosophischen, deren andere von pietistischen Prinzipien aus die Herrschaft der calvinischen Orthodoxie umstürzt, keine aber im Stande ist, eine positive Regeneration der wissenschaftlichen Theologie herbeizufüren, vielmehr die eine direkt, die andere indirekt dem Rationalismus zufürt. In ersterer Beziehung erinnern wir zuerst an die Philosophie des Cartesius († 1650) und sagen mit Tholuk (1. Aufl. d. Art.): „one positiv die herrschenden kirchlichen Bekenntnisse anzutasten, rüttelt sie durch den Grundsatz de omnibus dubitandum die Geister auf", und, fügen wir hinzu, gibt sie mit dem Fundamentalsatz cogito ergo sum allem Forschen eine wesentlich subjektivistische Basis. Tholuk fürt mehrere Schriften an, in welchen bedenkliche, echt rationalistische Konsequenzen dieser Grundsätze frühe gezogen wurden, so von Roell 1688 der Satz, daſs die Vernunft sowol im Gottlosen als im Bekehrten infallibel ist. Tiefergehend aber und für das Dogma, namentlich die Autorität der Bibel bedenklich ist der

Einfluſs Spinozas († 1677). Wärend seine metaphysische, naturalistische Gesamtanschauung nur in langsamem und stillerem Gange die christliche, überhaupt die theistische Denkweise unterwülte, griffen seine *kritisch-biblischen* Untersuchungen im tractatus theologico-politicus ganz unmittelbar die Autorität der hl. Schrift an und lehrten, an die Stelle ihrer *religiösen* Schätzung die rein *geschichtliche* zu setzen. Wenn auch zunächst nicht die Theologen, sondern sonstige Gebildete massenweise Spinoza zufielen, sodaſs nach dem Zeugnisse von Zeitgenossen der Atheismus im letzten Drittel des 17. Jarhunderts in den Niederlanden ungemein verbreitet war, so kamen doch auch in theologischen Kreisen die kritischen Fragen mehr und mehr auf; wenn auch ein Clericus († 1736) gegen Bayles († 1706) und R. Simons (s. unten) kritische Ansichten in die Schranken trat, so geschah es doch — auch abgesehen von Clericus nicht orthodox-dogmatischem, arminianischem Standpunkt — in einer Weise, die mehr zur Verbreitung als zur Zurückdrängung der kritischen Anschauungen beitrug. — Nach seinem inneren Motiv und seiner christlichen Stellung einesteils zur Offenbarung Gottes, anderenteils zur Welt ist der *Pietismus* das extreme Gegenstück zu der geschilderten philosophisch-rationalistischen Richtung. Aber zwar nicht vom Interesse der ratio, sondern von dem des Herzens und Lebens aus, ist er eben doch auch ein Gegensatz gegen die Entwicklung, welche die protestantische Kirche vor allem in ihrer Herrschaft des Dogmas genommen hatte; er ist, wie Ritschl sagt (Geschichte des Pietismus, I, S. 96) eine Gegenwirkung gegen das bloß buchstäbliche Verstandeschristenthum, wie es sowol in der reformirten als in der lutherischen Kirche herrschend geworden war. Wir lassen die Fragen unerörtert, ob Ritschl Recht hat, den Pietismus insofern aus dem Calvinismus abzuleiten, als letzterer einesteils, änlich dem Widertäufertum, die Autorität des Neuen Testaments, namentlich der apostolischen Gemeinde, auch für gewisse äußere Lebensordnungen annimmt (S. 72), anderenteils für die inhaltliche Fassung des christlichen Lebensideals auf die mittelalterlich katholisch-mönchische, besonders franziskanische Anschauung, also Askese, Weltflucht, bloße negative Selbstverleugnung zurückgeht, wärend — was sicher unrichtig — die genuin lutherische Anschauung kein weltflüchtiges, sondern ein welterfüllendes und weltdurchdringendes Christentum kraft des Vertrauens auf Gottes Vorsehung herstellen will; auch die geschichtliche, von Ritschl gegebene hochinteressante Entwickelung von Voet und Coccejus zu dem „ersten Pietisten“, Lodenstein († 1677) und von da zum Separatismus in Labadie († 1674) u. s. w. müssen wir hier übergehen. Hervorgehoben sei nur, wie einer der bedeutendsten theologischen Vertreter des späteren Pietismus, Lampe († 1729) in seinem compendium theologiae naturalis nach Ritschls freilich starkem Ausdrucke (S. 434) „die praktischen Beziehungen des Christentums zur natürlichen Religion degradirt“. Nun eben nach einer änlichen Richtung hin geht hier unsere Aufgabe, d. h. wir haben zu zeigen, wie der Pietismus, der doch an sich bis zur Grenze des Irrationalismus hin supranaturalistisch ist, doch *mittelbar* dem Rationalismus Vorschub leisten konnte. Und dies scheint uns an drei Punkten zu liegen: einmal sein bloßes Herzens- und Lebensinteresse macht ihn gleichgültig gegen das der Wissenschaft, und die Folge davon ist nur zu leicht, daſs das Gebiet der letzteren, statt aus dem Lebensinteresse heraus neu bebaut zu werden, der bloßen Demonstration, der bloßen Herrschaft des Verstandesraisonnements überlassen wird, und dann hat die bloße ratio gewonnen. Sodann, so tief untertänig unter die hl. Schrift der Pietismus ist, sie wird ihm doch leicht nur Mittel zum Zweck, zum Zweck seiner Lebensförderung; ein objektives Interesse, das der Gewinnung der Warheit als solcher aus der Schrift, hat der gewönliche Pietismus — bei Männern wie Bengel ist es anders — nicht, und so bietet er den die Warheit als solche suchenden keinen Halt und keine positive Wehr gegen die negativ-biblische Wissenschaft, die er seine Jünger eben bloß zu fliehen, nicht zu überwinden lehrt. Endlich der Pietismus ist gegen die (empirische) Kirche relativ gleichgültig, sein Interesse ist wesentlich die Brüdergemeinschaft der Gläubigen, und diese ist nicht an die Schranken der Kirche, auch nicht der Kirchenlehre, gebunden; so hat er einesteils wenigstens die *Gefar* der Sektirerei, anderenteils die des Latitu-

dinarismus in sich. Und weil seine Schrifterklärung und Anwendung wesentlich dem „Geist“, also dem unmittelbaren Lebensinteresse entspringt, so kann er auch in die Gefar der Schwarmgeisterei kommen; und in warhaft klassischer Weise hat schon Luther in der Schrift wider die himmlischen Propheten gezeigt, wie das Verlassen der objektiven Schriftautorität zugunsten des „Geistes“, also der Spiritualismus, mit der Herrschaft der Vernunft, also dem Rationalismus, congenial sei. c) Frankreich bietet in derjenigen Periode, die wir hier zunächst ins Auge fassen, nur wenig hervorragende Parallelen zu dem, was man die Vorläufer des Rationalismus und des Supranaturalismus nennen kann. Das Volk und Land der allerchristlichsten Könige, das mit seinen Religionskriegen und Hugenottenverfolgungen sich seine fast einzigen, echt christlichen Kräfte entzog, ist größtenteils teils in heuchlerische Bigotterei, teils in frivolen, sittenlosen, praktischen Unglauben versunken. Zwei Männer des 17. Jarhunderts verdienen ausgezeichnet zu werden, der eine mitten in seiner Orthodoxie einer der Väter der modernen biblischen Kritik und insofern Vorgänger des Rationalismus, Richard Simon († 1712), vor allem mit seiner histoire critique du vieux testament 1678 und 1685; der andere ein echter, edler Supranaturalist und geistvoll inniger Apologet, Pascal († 1662). Des letzeren Einfluss bleibt aber auf einen engen Kreis beschränkt. Der von ihm klassisch bekämpfte Jesuitismus auf der einen, die Freigeisterei auf der andern Seite füren mehr und mehr Frankreich dem Abgrunde entgegen, der in scientifischer Beziehung dann — um dies schon hier vorwegzunehmen — im 18. Jarhundert als die Herrschaft der Encyklopädisten vor uns steht. Die seit Mitte des Jarhunderts erscheinende Encyklopädie mit ihrem offenen Materialismus und Atheismus eines d'Alembert († 1783) und Diderot († 1784), aber auch die Art, wie ein Rousseau (1778) trotz sentimentaler Anwandlungen von Begeisterung für Christus und das Evangelium —, vollends ein Voltaire († 1778) trotz seiner Verdienste um die Toleranz, für die in abstracto idealistisch gedachten, in concreto sehr empirisch, sinnlich gefassten Rechte des natürlichen Menschen gegenüber aller göttlichen und menschlichen Autorität gewirkt haben, bildet mit all ihrer geistreichen Phrasenhaftigkeit ein trauriges Gegenstück zu dem oft steifen, philisterhaften, aber meistens ernsten, deutschen Rationalismus. Gut sagt Rougemont (II, S. 189): les rationalistes de l'Allemagne protestante sont les contemporains des encyclopedistes de la France catholique, auxquels ils sont très inférieurs en talents, très supérieurs par leurs caractère moral. La puissance secrète de l'évangile se manifeste audelà du Rhin chez eux mêmes qui le renient. Ils attaquent la bible, mais avec les armes loyales de la science; ils étouffent dans les coeurs les sentiments religieux, mais non ceux du devoir. Avec le protestant Rousseau ils descendent vers le déisme et ne tombent pas dans le matérialisme. On ne les entend point maudire les prêtres et les rois. La pensée même ne leur vient pas d'ébranler la propriété et la famille. d) Deutschland bis etwa 1750. Es kommen hier wesentlich drei Strömungen in Betracht, einmal die Gestaltung der Orthodoxie, sodann die Entwicklung des Pietismus, endlich die philosophische Richtung, die dann in Wolf zur vielfach herrschenden theologisch-philosophischen Schule wird. In ersterer Beziehung ist auf G. Calixt († 1656) und den Synkretismus insofern zurückzugehen, als trotz der entschieden abwehrenden Stellung, die das strenge Luthertum zu ihm einnimmt, eben doch mit diesen Kämpfen eine Erweichung der konfessionellen Starrheit und Strammheit herbeigefürt wird. Die Carpzov und Calov sind nicht mehr die eigentlich tonangebenden unter den lutherischen Theologen; ein Musäus († 1681), vor allem nennenswerth durch seinen Kampf gegen Herbert von Cherbury und Spinoza, muss sich die Abschwörung jeden Synkretismus gefallen lassen und gibt (Gass I, S. 213 ff.) der ratio renata et renovata in einem Maße die Urteilsfähigkeit in Sachen der Offenbarung zu, dass doch auch für die ratio an sich „ein freies und anungsvolles Entgegenkommen des Menschengeistes bei Überlieferung aller Religionswarheit, eine dem Menschen eingepflanzte Apprehension“ der Offenbarungswarheit, die sich als solche eben durch ihr Zusammenstimmen mit diesem inneren Zeugnis ausweist, gelehrt wird. Diese Gedanken liegen noch inner-

halb der orthodoxen Unterscheidung teils des non contra, sed supra rationem, teils der ratio irregenita und renata, teils des usus organicus und normativus der Vernunft, aber der Schwerpunkt ist aus der Linie der bloßen Autorität in die der lebendigen Geistesbewegung von Gott und Mensch gelegt. Ein Hollaz sodann († 1713) läſst den Pietismus unangefochten, ein Buddeus († 1729) vereinigt Orthodoxie und Pietismus, und der Kämpfer gegen den letzteren, Löscher († 1749), erkennt mit ihm die Belebung des Glaubens in der Kirche, die Besserung des Herzens und Wandels als die Hauptsache an, billigt auch teilweise die zu Erreichung derselben vom Pietismus angewandten Mittel, arbeitet so gut wie dieser für die Herzenstheologie (vgl. Engelhardt Bd. VIII, S. 729) und will wesentlich nur die Gefaren, namentlich des Lehrindifferentismus, Gleichgültigkeit gegen Kirche und Amt, den Präcisismus d. h. asketische Praxis in Adiaphora u. s. w. bekämpfen. So ist doch auch auf orthodoxem Boden großenteils eine neue Luft spürbar; bewuſst oder unbewuſst wird doch die reine Lehre als Mittel zum Zwecke des Lebens nicht bloß in thesi erkannt — daſs die Theologie eine sapientia practica ist, hat die Orthodoxie immer betont —, sondern auch anerkannt und angewandt. Und die waren Nachfolger dieses, gewiſs den Gedanken der Reformatoren treuer entsprechenden Supranaturalismus erkennen wir nicht in den zur formalen scientifischen Methode zurückgekehrten Wolfianischen Supranaturalisten, sondern hauptsächlich in denen der württemberger Schule, die einen gemäßigten Pietismus und Orthodoxie auf biblischer Basis verbinden. Immerhin aber ist mit den genannten Epigonen „die kirchliche Orthodoxie in ihrem Erlöschen“ (Tholuk), und sie selbst klagen und bekennen, wie auf den Universitäten und sonst teils der Unglaube, teils der Pietismus überhandnehme (vgl. Tholuk, Gesch. d. Rat., S. 3 ff.); beiden erfolgreich zu wehren, war eben erst jene bewuſst und prinzipiell biblische Erneuerung der gläubigen Wissenschaft im Stande. —

Was wir vom niederländischen Pietismus gesagt, gilt größtentheils auch vom deutschen. Nur ist sehr zu beachten, daſs es in Deutschland wirklich bloß die Ausläufer und Auswüchse, resp. geradezu die Apostaten des Pietismus sind, die entweder in Schwarmgeisterei oder in Freigeisterei oder in beides, d. h. über die erstere in die letztere fallen. Wenn wir zugeben, daſs der Pietismus die Gefar in sich hat, zum Rationalismus zu werden, so ist dies etwas ganz anderes, als was neuerer Zeit namentlich Bender, Dippel, der Freigeist aus dem Pietismus 1882, mit den Sätzen ausspricht: „Dippel ist Aufklärer, nicht trotzdem er Pietist ist, sondern als Pietist ist er der erste religiöse Aufklärer in Deutschland. Die Pietisten sind die Aufklärer vor der Aufklärung. Dem Pietismus kommt der Löwenanteil bei der Vermittlung der Aufklärung in Deutschland zu“; und dies soll hauptsächlich damit begründet sein, daſs durch den Pietismus „der moralischen Auffassung des Christentums Ban gebrochen ist“, daſs Pietismus und Rationalismus „die Tendenz auf ein volkstümliches, verständliches, praktisches Christentum gemein haben“; und der Unterschied beider soll im Ganzen darauf hinauskommen, daſs der Rationalismus eben den eigentlichen nüchternen Sinn der pietistischen Centrallehre von der mystischen Verschmelzung mit Christo, nämlich die humane, sittlich-religiöse Gesinnung und die praktische Tugendübung herausgestellt habe. Bender selbst muſs gestehen, daſs alle diese Sätze von den Vätern des deutschen Pietismus, Spener, Franke u. s. w. nicht gelten; aber erst die „radikalen“ Pietisten sollen die „echten“ sein. Aber dies gilt doch nur gerade etwa so, wie die Widertäufer oder die Bauern von 1525 die echten Kinder der Reformation sind, was uns ja von katholischer Seite oft genug vorgerückt wird. Es sollte aber doch hier wie sonst der Grundsatz anerkannt und befolgt werden, daſs man eine geschichtliche Erscheinung nicht einzig nach ihren maßlosen und krankhaften Ausartungen zu beurteilen hat. Zudem ist bei dieser ganzen Schilderung des Pietismus auffallenderweise vorausgesetzt (Bender S. 29), daſs wie die Orthodoxie, so auch der Pietismus „gescheitert“ ist. Als ob der Pietismus heutzutage nicht mehr existirte! Und einfach ignorirt ist hiebei der württembergische Pietismus, der warhaftig echter und gerechter Pietismus durch

und durch ist und doch, von ganz verschwindenden Ausnahmen abgesehen, von Anfang bis heute weder sektirerisch noch rationalistisch gewesen ist und auch die Kirchenlehre gar nicht bloß, wie Bender es dem Pietismus überhaupt zuschreibt, nebenher hat noch passiren lassen, sondern in allen Hauptdogmen festhält. Gerade die echt pietistische Frömmigkeit braucht die spezifisch christlichen Heilswarheiten, wie die Versönung durch den historischen Christus u. s. w. absolut notwendig und drückt dies z. B. in ihren Liedern aus. Das gilt aber einfach von aller echt evangelischen, auch kirchlich evangelischen Frömmigkeit; und Sätze wie die von Bender S. 6, dass z. B. die schönsten Lieder des Paul Gerhard nur die allgemeinen, d. h. die praktischen Lehren des Evangeliums enthalten, sind doch sonderbar angesichts von Liedern, wie „o Haupt voll Blut und Wunden", „o Welt, sieh hier dein Leben" u. s. w. Es tritt eben in alle dem eine völlige Nicht-Erkenntnis des eigentlichen Lebenscentrums und Lebenszwecks der pietistischen Frömmigkeit hervor, und das ist die Gerichtetheit aufs himmlische und künftige, aber durch den Christus für uns zugänglich gemachte, durch den Christus in uns lebensvoll angeeignete Reich Gottes, das Bestreben, schon auf Erden den Charakter des Himmelsbürgers, des Gotteskindes, das ein Erbe der himmlischen Güter ist und seine Heimat absolut nicht auf Erden hat, zu haben und im Leben zu erweisen. Nicht das Moralische, sondern das Pneumatische, die καινη κτισις, welche der strengst moralische Mensch so gut wie der unmoralische in Christo erst werden muss und nur in Christo werden kann, ist das Interesse des Pietisten. Die Ritschlsche Zurückfürung des Pietismus auf die Asketik ist unendlich richtiger, als die Bendersche Zurückfürung auf das (dem Pietismus möglicherweise unbewusst sein sollende) bloße moralische Streben. Vom Rationalisten, der seine Heimat nur auf Erden hat, durchaus diesseitige Ziele verfolgt und diesseitige Kräfte entwickelt, trennt jeden echten Pietisten der Abgrund des Gegensatzes von Diesseitigkeit und Jenseitigkeit. Und dass diese radikale Differenz ebenso in dogmatischer, wie in ethischer Beziehung die bedeutendsten Konsequenzen hat, versteht sich von selbst, kann aber hier nicht weiter aufgezeigt werden. Was aber den Pietisten von einem wirklich gläubigen Orthodoxen trennt, das ist des ersteren Mangel an direktem Verständnis dafür, dass die Kirche, ihr Wort, ihr Amt, ihre Wissenschaft, also kurz die kirchliche Objektivirung der Lebenswarheit und jener Lebenszweck selbst in unmittelbarem Verhältnisse stehen; und was hieraus im Einzelnen folgt und gefolgert werden kann, haben wir bei der Besprechung des niederländischen Pietismus gezeigt. Männer, wie Spener in Nord-, Bengel in Süddeutschland zeigen, dass man, von Einzelndifferenzen abgesehen, beides in Einem sein kann, guter Lutheraner und Pietist. Und der Erweis, dass diese beiden sozusagen in lumbis Lutheri enthalten sind, wäre nicht sehr schwer zu liefern. So scheint uns folgendes Urteil über das Verhältnis des Pietismus zur Orthodoxie und zum Rationalismus das richtige zu sein: 1) die aus dem Pietismus hervorgegangenen Rationalisten, ein Dippel († 1734), vollends ein Edelmann († 1767) u. s. w. haben die pietistische Hervorhebung des Lebensinteresses gegenüber dem Lehrinteresse und die pietistische Zurückstellung der empirischen Kirche gegenüber der Geistesgemeinde der Gotteskinder in der Weise zum Extrem getrieben, dass sie die einzig echt pietistische Basis dieser Grundsätze, die spezifisch-christliche Fundamentirung auf den historischen Versöner und sein Wort verließen und an ihre Stelle zuerst eine subjektiv christliche (vgl. „das innere Wort"), dann eine allgemein humane Fundamentirung, die der natürlichen Religion und Sittlichkeit, setzten. Am klarsten liegt der Entwicklungsgang bei Dippel vor; in der Schrift "Ein Hirt und Eine Heerde" (nach Bender S. 102 im Jare 1711 veröffentlicht; das ist unrichtig, mir liegt eine Ausgabe, und zwar „aufs neue von dem autore korrigirt", vom J. 1706 vor) heißt es (S. 20): „alle Sekten (Konfessionen) taugen vor Gott nichts und eine so gut wie die andere". Hier also ist gegenüber den christlich geschichtlichen Unterschieden auf das Eine gemein-christliche zurückgegangen. Dagegen in „Anfang, Mittel und Ende der Orthodoxie und Heterodoxie", 1706 heißt es S. 57: „Diesen allein selig-

machenden Glauben samt Christo können alle die, für welche Christus gestorben ist, Heiden, Juden, Türken haben, ob sie schon von dem Verdienst Christi, von der Imputatio und von den seligmachenden Meinungen des Symb. athanas. so wenig verstehen und wissen, als eine Kuh, alle, die durch Geduld in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben (Römer 2, 2, eine Stelle, die überhaupt bei Dippel eine große Rolle spielt); alle Völker sind ja in dem Grundartikel der christlichen Warheit einig, welcher heißt: Du sollst Gott lieben u. s. w." Daſs diese Sätze nichts weniger mehr sind, als pietistisch, daſs der „echte" Pietismus Grundsätze, wie Römer 10, 18 „der Glaube aus der Predigt" ganz unmöglich also gröblich ignoriren könnte, versteht sich von selbst. 2) Nicht den Lehrinhalt und (supranaturalen) Glaubensstandpunkt der orthodoxen Kirchenlehre stößt der Pietismus um, sondern die scholastische Lehrform und hauptsächlich das bloße Betonen der Lehre als solcher und das Vertrauen auf den Besitz der reinen Lehre das vergiſst, daſs die (freilich notwendige) Lehre doch nur Mittel zum Zweck des Lebens und daher dieselbe als Verkündigung von Menschen Lebenskraft nur hat, wenn lebensmäßig in den betreffenden Menschen zustande gekommen. Dies der Grund des Streites über die theologia irregenitorum, dies auch der Grund, warum schon Spener die Verpflichtung auf die Symbole mild gehandhabt wissen will und Union mit den Reformirten für möglich hält, freilich auch vor übereiltem Machen derselben warnt (vgl. Hennike, Sp. theol. Bedenken S. 426. 431. 497 ff.); dies auch der Grund, warum der Pietismus mehr für populäre, aus der Bibel entstandene Lehr- und Erbauungsbücher, als für Lehrsysteme arbeitet und hiebei es auch mit der orthodoxen Korrektheit nicht so streng nimmt. Aber 3) wie schon angedeutet, nicht dem Supranaturalismus als solchem tritt er entgegen, im Gegenteil er gebiert aus sich eine biblisch-supranaturalistische, besser gesagt: biblisch-realistische Wissenschaft, die wir, one für ihre Mängel unempfindlich zu sein, nicht anstehen, für die echteste Konsequenz lutherischen Christentums zu erklären und die jedenfalls im vorigen Jarhundert die einzige, wirklich bedeutende, echt supranaturale Gegnerin des Rationalismus gewesen ist. Wir meinen hauptsächlich die Bengelsche Schule, deren Haupt noch in die hier zunächst besprochene Periode der „Vorgeschichte des Rationalismus und Supranaturalismus" gehört (Bengel † 1752, s. Bd. II, S. 295) und deren Geistesverwandter in Norddeutschland Crusius († 1775) ist. Bei Bengel ist alles, namentlich auch die Kritik, lediglich dienstbar dem Geist des aufrichtigsten, lebendigsten Bibelglaubens und Lebens aus diesem Glauben; und seine Apokalyptik, trotz aller ihrer Fehler und Sonderlichkeiten, zeigt, wohin sein Glauben und Leben gerichtet war, auf das ewige künftige Reich Gottes. Einen größeren Gegensatz zu jeder Art von Rationalismus, vollends rationalistischen Kritik, kann man sich nicht denken. Und Äußerungen Bengels, wie die von Gaß III, S. 244 angefürte über die Vernunft als vortreffliche und unschätzbare Seelenkraft, die Vieles und selbst Geheimnisvolles selbständig zu erkennen vermag, stempeln ihn so wenig zum Rationalisten, als seines großen, freilich in manchen Allotria sich fast verlierenden Schülers Oetinger († 1782) Hochachtung vor dem sensus communis. Doch von Oetinger unten mehr. So glauben wir denn mit gutem Grund, daſs der Pietismus, soweit er gesund bleibt, von der dritten Strömung, die wir noch zu beachten haben, der der Aufklärung vor 1750 nicht, wie Bender will (S. 13), als religiöse von der weltlichen Aufklärung unterschieden, sondern von ihr wesentlich geschieden ist. Damit ist nicht geleugnet, daſs, änlich wie bei dem oben beleuchteten Verhältnis von Renaissance und Reformation, doch bis auf einen gewissen Grad eine gemeinsame Luftströmung in diesen beiden Erscheinungen hervortritt. Wenn wir oben diese dritte Art der Vorbereitung des Rationalismus eine philosopische genannt haben, so ist (in Deutschland) innerhalb der hier besprochenen Periode sehr zu unterscheiden zwischen der wirklich wissenschaftlichen und der populären Philosophie. Die erstere (Leibnitz, † 1716, und Wolf, † 1754), ist, inhaltlich betrachtet, nicht nur keine Gegnerin des Supranaturalismus, sondern bietet sich ihm in vielfacher Beziehung als Stütze an; ist doch (Gaß III, S. 109) Löscher der erste Lobredner von Leibnitz's Theodicee gewesen. Ist aber schon inhaltlich

sollte, der einflussreichste Beförderer jenes Geistes, in unbegreiflicher Zu
echt deutschen Wesens gegenüber französischem esprit, zu sein. Chr.
(† 1728) wurde für die gebildet sein wollende Bourgeosie der Verkün
ser Weltmannsphilosophie, der das Nützliche oben ansteht und die e
S. 679) in einer leichten „galanten“, an französischen Mustern sich bil
deweise pikanter „satyrischer Art“ vertrat, wodurch er „allem Pedantism
lastizismus und beschränktem Wesen der gefärlichste Feind wurde und
fegung desselben, wie zur Einbürgerung eines weltmännischen, freigeist
in der deutschen Litteratur mehr als irgend jemand beitrug“. Hat er
— vgl. die oben angefürte Hinweisung von Hundeshagen auf den Zusa
der politischen Entwicklung mit dem Rationalismus — durch sein T
system der so bequemen Überlassung der Sorge für die Religion an di
gewalt Vorschub geleistet. — Fast muss man sich scheuen, neben den
den edlen frommen Gellert († 1769) zu nennen. Und doch gehört er
Betracht hieher: er selbst ist entschiedener Supranaturalist; „die posit
men sucht er zu bewaren, aber als Geheimnisse, vor denen sein Geist in
stille steht, one dass er sich aufgefordert fände, in dieselben sich zu
(Bertheau Bd. V). Auf was sein Interesse eigentlich geht, das sin
Materien der (freilich entschieden theistisch-gläubig gefassten) theol.
wenn nach Ritschl Vorsehungsglaube das spezifische Charakteristikum de
nismus ist, so hat es keinen besseren Lutheraner gegeben, als Gellert.
denfalls ist er alles eher, als ein Pietist; und kaum Einer hat sovie
der Gefeierte, dazu beigetragen, die allgemein-humane, jedoch echt
Frömmigkeit, wir möchten sagen: die Frömmigkeit des Vorhofs statt de
ligtums und Allerheiligsten zu befördern. Gehen wir zurück zu den
senschaftlichen Philosophen, so bildet Wolf den Übergang aus der Vorg
die Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus. Wir ge
Sätze aus seiner theologia naturalis (Frankfurt und Leipzig 1736 u
grundwichtig ist nach den Proleg. der Unterschied zwischen theol. nat.
lata; in ersterer gilt absolut nur, was demonstrirt werden kann, und
aposteriori, teils apriori, in ihr non assumenda sunt principia den
nisi quae vel experientia vel demonstratione nituntur aut in numerum
num numeralium referuntur. Dagegen in theol. revel. seu supranat.
est ut quae de Deo docentur ex definitione aliquo nominali deducant
sie ruht auf dem absoluten Glauben an die Schrift als Gottes Wort.

monstrirenden Vernunft, anderntei ls aus der hl. Schrift darzutun und die Übereinstimmung beider Linien nachzuweisen. Dies geschieht nun in zwei Teilen, zunächst a posteriori aus der Idee des zureichenden Grundes, sodann apriori aus dem Begriffe Gottes, der Idee des vollkommensten Wesens. Sehen wir als Muster der methodus scientifica, wonach diese theol. pertractata est, einige Sätze de existentia Dei an: wir existiren, für unsere Existenz aber muſs es ratio sufficiens geben, diese kann nur in einem Wesen liegen, das existentiae suae rationem sufficientem non in alio, sed in semet ipso habet, also im ens necessarium, d. h. ens a se ist. Das ist die Welt nicht, da sie ens compositum ist. Also ist es Gott, d. h. das ens in se in quo continetur ratio sufficiens existentiae mundi hujus aspectabilis et animarum nostrarum. Das ist aber auch der biblische Begriff Gottes; er ist spiritus independens u. s. w. Aus dem Folgenden heben wir noch hervor: In der revelatio divina mysteriis locus est, sie muſs enthalten quae ex principiis rationis indemonstrabilia sunt, also supra rationem, aber sie kann nicht enthalten quae rationi vel experientiae contradicunt. Nun ist aber ein Unterschied zwischen veritates necessariae, quarum oppositum simpliciter impossibile, und verit. contingentes, quarum oppositum in se non impossibile, sed tantummodo sub certa conditione; den ersteren darf die Offenbarung nicht widersprechen, wol aber den letzteren, sofern sie absolute spectantur. Ganz änlich steht es mit dem Verhältnis der moralischen Warheiten der rel. revel. zur lex naturae et animae essentia. Das Wunder wird als Gott zukommend festgehalten, aber gesagt: was naturaliter fieri potest tut auch Gott nicht per miraculum. — Doch genug. Der ernste Wille, den supranaturalistischen Gottes- und Offenbarungsglauben festzuhalten, ist vorhanden; aber diese Stütze, die Wolf ihm gibt, ist eine Krücke, wenn nicht gar ein Rohrstab. Von Lebenshauch und Lebenserweis des sich offenbarenden Gottes gegenüber dem des Lebens bedürftigen Menschen keine Spur. Einesteils die Autorität des Schriftbuchstabens, andererseits die Macht der logisch-mathematischen Demonstration ist Alles. Offenbar aber kann auf diese Weise nur einesteils das formale, daſs etwas der Schrift entspricht, anderntei ls der formal-logische Geltungscharakter eines Satzes als korrekt gedachten und ausgesprochenen bewiesen werden, sonst aber Nichts. Wenn etwa die logische ratio damit befriedigt ist, der Geist, das Herz des Menschen, die Totalität seiner innersten Bedürfnisse bleibt hievon unberürt, und dieser demonstrative Supranaturalismus kann es nicht hindern, ja er muſs es, vielleicht wider Willen, befördern, daſs das Lebensbedürfnis wo anders als in solcher theol. naturalis und revelata seine Narung sucht. Und so gewiſs Wolf mit vollem Recht alle direkte und indirekte Schuld an der sog. Wertheimer Bibel von Schmidt (1735) von sich abwies, es trat doch in ihrer oberflächlichen, zum teil frivolen Art, die moderne theologia naturalis mit Wunderleugnung und moralischer Verwässerung biblischer Begriffe an die Stelle des biblischen Glaubens zu setzen, eine, Wolf sehr widerliche Konsequenz hervor, ein Vorbote des Rationalismus, den wir — und zwar gerade von Bibelkritik ausgehend — in der nächsten Periode das Haupt erheben sehen werden.

II. Rationalismus und Supranaturalismus seit etwa 1750. a) Dieser Gegensatz, wie er sich hauptsächlich im Anschluſs an die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie gestaltet hat, oder die Periode bis zu Kants Kritik der reinen Vernunft 1781. Wolfs persönliche Schicksale sind eine sprechende Illustration des Ganges der ganzen Entwickelung: im Jare 1723 durch das bekannte Edikt aus der Stadt Halle bei Strafe des Stranges verwiesen, wird er 1740 dahin zurückberufen, nachdem 1739 eine Kabinetsordre über die rechte Predigtweise an die reformirten Kandidaten diese angewiesen hatte, „sich bei Zeiten in einer vernünftigen Logik, zum Exempel des Professor Wolf, recht festzusetzen“. Das anti-wolfische Dekret ist hauptsächlich den Pietisten zu verdanken; und zwar tritt hierin, abgesehen von persönlichen Motiven, die richtige Ahnung des Gegensatzes zwischen „religiösem Empirismus, wie ihn der Pietismus vertritt, und der einen gewissen Rationalismus in sich enthaltenden Theorie des begrifflichen Denkens und der Definition“ (vgl. Gaß III, S. 161),

wir möchten lieber sagen: der Gegensatz des Lebens- und des Schulinteresses scharf hervor. Aber das letztere sollte zunächst siegen, in ihm aber siegte eigentlich nicht der von Wolf in thesi vertretene scholastische Supranaturalismus, sondern das Verstandesprinzip des Rationalismus. Und bezeichnend ist, dass Wolf nach seiner Rückkehr den früheren Applaus nicht mehr fand; mehrere Jare vor seinem Ende (Tholuk, 1. Aufl. d. Art.) klagt er: ich muss mit Confucio klagen: doctrina mea contemnitur, kann aber nicht das abeamus hinc hinzusetzen, außer wenn mich Gott aus dieser Welt in eine andere abfordert, wo die Warheit herrscht". Der Zeitgeist hatte Konsequenzen aus seiner Lehre gezogen, vor denen er selbst erschrak. Wir fassen zuerst die Supranaturalisten ins Auge, die direkt oder indirekt der Wolfschen Schule angehören. War überhaupt, wie wir früher an Musäus gesehen haben, gegenüber der englisch-niederländischen Freigeisterei auch in Deutschland die Apologetik neu wach geworden, so schien die Leibnitz-Wolfsche Methode gerade hiefür neue Waffen zu liefern. „Der Wolfianismus", sagt Gaß III, S. 162 f., „hat aufklärend und fruchtbar eingewirkt als eine Weltweisheit, welche Gott und Welt in ihrem Grundverhältnis verstehen lehrt, er fürt der Kosmologie und Anthropologie neue Betrachtungen zu; das Christentum verteidigen hieß, es in seiner vernünftigen Haltbarkeit begreifen und darlegen. Mit dieser wissenschaftlichen Einwirkung verband sich eine ethische: die christliche Lebensansicht erheiterte sich, der Optimismus lichtete die Schatten, die auf der theologischen Beurteilung der irdischen Dinge geruht hatten; und was der Optimismus beleuchtet hatte, lehrte der Satz vom zureichenden Grund erklären und herleiten". Dass freilich diese Apologetik auch in philisterhaftester Weise auf Sonderlichkeiten kam, beweist Zorns Petinotheologie 1742, eine Rechtfertigung des Schöpfers aus den Vögeln und Änliches. In umfassenderer Weise bearbeiten Philosophie und Theologie die Wolfschen Supranaturalisten Canz, Philos. Leibn. et Wolf. usus in theol. 1728, comp. theol. purioris 1752; Carpov, Theol. revel. 1737; J. D. Michaelis († 1791), verdienstvoll namentlich durch biblische Studien („mosaisches Recht") u. a. In populärerer Weise wirkt in derselben Richtung Reinbeck, Betrachtungen über die in der Augsb. Konf. enthaltenen göttlichen Warheiten 1733, und Schubert, Introductio in theol. revel. und comp. theol. dogm. 1760. Gerade bei diesen populären Darstellungen aber tritt klar hervor, wie das Prinzip des zureichenden Grundes wesentlich einesteils auf den Gesichtspunkt der Nützlichkeit, des für die Menschheit dienlichen, fürte, anderenteils mit der bloßen Warscheinlichkeit oder gar Möglichkeit des betreffenden Glaubenssatzes sich begnügt. Der bedeutendste Vertreter des Wolfschen Supranaturalismus ist Semlers Lehrer Sigmund Jakob Baumgarten (†1757) (vgl. Bd. II, S. 159), welcher zugleich als aus dem Pietismus hervorgegangen, dann aber von den „Stillen im Lande" nicht mehr anerkannt, in gewissem Sinn einen Versuch des letzteren darstellt, mit der Wissenschaft seiner Zeit in Fülung zu treten. Er trägt nach Gaß (III, S. 187) treffendem Ausdruck „das symbolgerechte Dogma", aber wolgemerkt one ausdrückliche Betonung der Symbolautorität, ziemlich unverkürzt und allseitig erwogen, aber im Zustand der Abkühlung vor". Der Wolfianismus tritt in seiner von Semler herausgegebenen Glaubenslehre 1759 ff. in der formalistisch scharfen Begriffsbestimmung hervor; jene Nützlichkeitstendenz sodann, die wir bei Reinbeck beobachtet, zugleich wol auch der Einfluss des Pietismus, zeigt sich darin, dass bei jeder Lehre ihre praktische Bedeutung, Pflicht, Trost u. s. w. beleuchtet wird.

Als etwas auf der Seite stehend, einen Supranaturalismus anderer Art vertretend, müssen hier einesteils Mosheim, andernteils die württembergische Theologie dieser Periode, endlich ein par Apologeten besonderer Art eingeschoben werden. Mosheim († 1755, vgl. Henke Bd. X, S. 328), „die Zierde der damaligen theologischen Welt", hat seine Bedeutung darin, dass er entschiedene Gläubigkeit mit Widerwillen gegen alle rabies theologica und philosophica, eben so sehr gegen die pietistische Verkümmerung der Wissenschaft, als gegen die scholastische Verquickung von Philosophie, besonders Metaphysik nnd Theologie, also gegen alles Parteiwesen, und positiv mit humaner, ästhetisirender Gerichtetheit

auf ein gebildetes, zugleich möglichst fasslliches, einfaches, im edlen Sinn populäres Christentum verbindet. Unparteiisch als Historiker will er auch als Sittenlehrer (änlich, aber in höherem Stil, wie Gellert) und als Prediger einer irenischen, in gewissem Sinn aristokratisch über dem Hader stehenden, praktischen Frömmigkeit und Sittlichkeit dienen und so, zugleich mit Hilfe möglichster Formvollendung, aber allerdings manchmal mit Hintansetzung der Schärfe der Warheit, namentlich die Gebildeten für das Christentum gewinnen. Aber mit all dem muss eben doch sein Einfluss ein nicht tiefgehender und nachhaltiger werden; der Friedensmann one Kanten und Ecken bleibt doch, was die Entwicklung im großen Ganzen betrifft, in der Sturm- und Drangperiode auf der Seite stehen. — Auch die württembergischen Theologen sind Friedensmänner, haben aber Salz bei sich und zeigen Ecken und Kanten dadurch, dass ihnen ihre wesentlich biblische Haltung ein bestimmtes, von aller Verschwommenheit freies Gepräge gibt. Unter den hervorragenderen Tübingern dieser Zeit ist Einer entschiedener Wolfianer, Bilfinger, vor Allem bekannt und zugleich doch als echter württembergischer Theolog ausgewiesen durch das berühmte Toleranz-Generalreskript von 1743 zu Gunsten der Konventikel. Theologisch viel bedeutender aber ist Christoph Matthäus Pfaff († 1760), hauptsächlich bekannt als Gründer des sog. Kollegialsystems, aber auch sehr zu beachten als Dogmatiker und Arbeiter für eine Union, d. h. für die Anerkennung der Fraternität zwischen den evangelischen Konfessionen, wie er denn selbst mit den Arminianern freundschaftlich verkehrte. Tholuk (Gesch. d. Rat. S. 152) nennt ihn „den in mancher Hinsicht vorgeschrittensten unter den Theologen seiner Zeit“, und zwar nicht bloß, weil er bei aller Positivität doch verschiedene Milderungen am orthodoxen Dogma vollzieht, so in der Inspirationslehre, Sündenlehre u. a., sondern hauptsächlich, weil er im Gegensatz zu allem Schulpedantismus, aber one, wie Mosheim, in Populartheologie herabzusinken, die praktische Bedeutung der Religion und Theologie, gestützt auf Bibel und Herzenserfarung, wirklich durchzufüren weiß. In seinen institutiones theologiae dogmaticae et moralis 1720 will er, wie schon der Titel besagt, utraque (dogm. et mor.) in unam massam jacta (was freilich faktisch ziemlich äußerlich geschieht) et posthabitis tantisper, quae veritati tantopere nocent, sectae praejudiciis autoritatisque studio nimio proscripto, ad divinae revelationis trutinam, haud neglectis, quibus gaudemus, libris symbolicis res fidei morumque ita exigere, ut aspersa subinde dogmatum historia ostensoque litium, quae ecclesiam Christi scindunt, momento resectisque logomachiis ad solidam rerum divinarum cognitionem et ad pacem ecclesiasticam, maxime vero ad mentes divino lumine vividaque Christianismi virtutumque christianarum praxi imbuendas via paretur. Alle Theorie, sagt er in dem Prologus, quae praxi non diluitur et ad aedificationem non inflectitur, mera eruditionis et veritatis larva est. Nennt man diesen verus Christianismus, exercitium sanctimoniae Christianae Pietismum, optarim, ut tu, qui haec jam calumniaris, ipsemet protinus in istum evadas, qualem jam carpis. Er will nicht Synkretist sein, aber er beklagt, dass unsere theol. polemica tot logomachiis et spectris laborat, wodurch die pax ecclesiastica ganz zugrunde geht und scandala creantur. Eins ist not, et hoc non est novarum idearum theologicarum, non multijugae eruditionis, non emortuae et scholasticae theoriae, sed vivi, sed practici, sed veri christianismi, qui bonorum operum sanctimoniaeque omnis sit longe fecundissimus, sed verae et masculae conversionis flos. So will er denn in seiner Darstellung die Lehren immer so geben, dass die virtus divina iis juncta et ardor haud vanus, quo inducti meliores sanctioresque evadere queamus, hervortritt. Wo er dann von den Artikeln des Glaubens redet, stellt er den Satz auf: articulus quisque eo magis fundamentalis est quo magis ad praxin facit und den andern: nihil fundamentale est, quidquid vulgi captum excedat. Der Hauptbeweis für die veritas religionis christianae ist ihre efficacia, und die entscheidende Bedingung der Warheitserkenntnis ist nach Joh. 7, 17 das Tun des Willens Gottes. Man glaubt manchmal bei Pfaff schon Beck zu hören; doch kommt Pfaff, obgleich er die bloße Benutzung der Schrift in einzelnen dicta probantia zu überwinden sucht,

noch nicht zu organisch lebendiger Geburt der Lehre aus dem Schriftganzen heraus. Nicht von Pfaff selbst herrürend, aber eine unter seinem Vorsitz gehaltene Dissertation eines gewissen Diez ist die seinen Institutionen beigedruckte Schrift de gustu spirituali, worin in pietistischer Weise von dem durch die Widergeburt geschaffenen commercium cum Deo et Christo geredet und jener gustus definirt wird ea qualitas spiritualis qua vim divinam Sp. S. peculiari tactu nos afficientis in intimis animi nostri recessibus clarissime sentimus atque hac ratione ad discrimen, quod inter naturam et gratiam intercedat, faciendum spirituumque dijudicationem idonei reddimur. Pfaffs biblisch-pietistischer Standpunkt (sit venio verbo) tritt noch deutlicher hervor in den „akad. Reden über die Grundlehren der christlichen Religion oder die theol. dogm.“, 1743. Wir füren einige Sätze an: „Alle Beweise muss man aus der heil. Schrift, welche die alleinige Regel unseres Glaubens ist, herholen. Wem solche Beweise nicht schmecken und wer sie erst durch die Vernunft giltig machen will und mit den Griechen nach Weisheit fragen, den muss man die Zunge schaben, und der legt an den Tag, dass er einen sehr verdorbenen geistlichen Magen hat. Ich halte die Vernunft aller Achtnng wert, wenn sie bündig raisonnirt und vom Geist Gottes sich erleuchten lässt. Wenn sie aber diese meistern und aus ihrem Schatz erst ein Licht in die Gotteslehre bringen will, so ist dies ein Schuss, der sie so heruntersetzt, dass sie nicht einmal verdient, als eine Hagar angesehen zu werden, geschweige dass sie als Sara die Theologie als eine Hagar sich zu unterwerfen aufgelegt sein sollte und ihr wilder und stolzer Ismael ihrer spotten dürfte. Ich fürchte, dass, seit man der Theologie einen philosophischen Mantel umhängt, die Gemüter von der h. Schrift ganz abgezogen werden“. Ferner: „Zweck des theol. studii ist, dass man ein Gefäß der göttlichen Gnade werde, fähig zu dem Reich unseres Heilandes die Seelen durch eine rechtschaffene Herzensbekehrung und Heiligung zu füren“. „Die theol. exegetica ist der Grund, worauf die Dogmatik gebaut werden muss“. „Die natürliche Religion wird in der hl. Schrift hochgehalten, aber ist zur Seligkeit nicht hinlänglich; denn sie weiß nichts von Christo; sie hat also einen usus paedagogicus“. Wir müssen uns versagen, diesen merkwürdigen Mann noch weiter zu charakterisiren; auch andere Württemberger, wie Weismann († 1747), M. F. Roos (den ersten Bearbeiter einer selbständigen biblischen Psychologie, 1769), und die Juristen Johann Jakob († 1785) und Friedrich Carl Moser, letzterer Herausgeber der hochinteressanten „vertrauten Briefe über die wichtigsten Grundsätze und auserlesene Materien des protestantischen geistlichen Rechts 1759 (neu herausgeg. von Gmelin 1861) können wir nur nennen. Dagegen verweilen wir noch kurz bei dem im vorigen Abschnitt erst berürten Ötinger († 1782). Zu der wesentlich exegetischen Richtung der württembergischen Schule, wie sie bald mehr, bald weniger direkt Bengels Leitung folgt, kommt mit Ötinger, dem in dieser Beziehung das bäuerliche Haupt der „Michelianer“ benannten Art von Pietisten J. Mich. Hahn und der originelle Pfarrer Ph. Matth. Hahn († 1790, s. meinen Artikel in Band V) zur Seite gestellt werden müssen, das mystisch-theosophische, in gewissem Sinne spekulative Element hinzu. Ötingers System ist das des himmlischen, geistleiblichen Realismus: Gott in seiner Herrlichkeit sich selbst ewig verleiblichend (wobei die kabbalistischen Ideeen, die Sephiroth u. s. w. eine Rolle spielen) teilt sich als das Leben (idea vitae die Grundidee) den Menschen mit, der im sensus communis, dem unmittelbaren gesunden Lebens- und Centralgefül, das Organ hat, ihn aufzunehmen. Mit Energie bekämpft Ötinger den Wolffschen bloßen Verstand mit seinen logischen Demonstrationen. Die Darstellung der Erkenntnis des Lebens aus dem sensus communis ist die philosophia sacra. Diese an sich aber fürt einesteils nur in den Vorhof, ist aber anderenteils auch, wenn von der heil. Schrift und dem Geist Christi erleuchtet, das Mittel zu wirklich christlich-theologischer Wissenschaft. In Christo ist aber die vita und veritas, die Herrlichkeit Gottes voll geoffenbart, sie aus der Schrift als ein System göttlicher Warheiten zu eruiren und darzustellen, das ist die echte Theologie. Man kann zu Ötingers Ideeen im ganzen und einzelnen, zumal zu dem vielen Beiwerk, das er gibt, nicht anders als kritisch stehen; aber

das muſs man zugeben, daſs er, wie kein Theologe seiner Zeit, eine innere, organische Einheit von Glauben und Erkennen, Offenbarung und Vernunft angestrebt und in seiner Art verwirklicht hat. Er ist sozusagen ein rationaler Supranaturalist im großen Stil, neben welchem die, die später diesen Namen füren, ware Zwerge des Geistes sind. — In keinem nachweisbaren Zusammenhang mit den besprochenen Erscheinungen stehen zwei hervorragende Apologetiker dieser Zeit, beide zugleich Naturforscher und theologisirende Philosophen, der eine, Bonnet, namentlich mit seinen recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme 1770, bekannt durch eine eigentümliche Rechtfertigung der Wunder; der andere der große A. v. Haller († 1777), der es verstand, Gott in der Natur zu finden und nachzuweisen (vgl. Hamberger in Band V). Das aber hat namentlich Haller mit den genannten, besonders Ötinger, gemein, daſs es das Ablauschen der Lebensoffenbarung, nicht die logisch formale Erkenntnis ist, was sie im Glauben mitten im schärfsten Denken festhält.

Den Übergang vom Supranaturalismus zum Rationalismus dieser Periode können wir um so mehr mit Lessing († 1781) machen, als er in der Tat eine eigentümliche Mittelstellung einnimmt und jedenfalls durch die Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente faktisch den Rationalismus befördert hat. Seine großartige Grundidee ist (vergl. Dorner, S. 724 ff.): Gott der Erzieher der Menschheit durch Offenbarung, deren Inhalt die Vernunftwarheiten sind, in derjenigen Hülle und Form, in der sie von der jeweiligen Menschheit gefaſst werden können. Die Hauptsache dieser Offenbarung ist die innere Erweisung des Geistes am Menschen, der in seinem Gefül sich der Kraft und den Gedanken Gottes hingebend „glaubt", Religion hat. Je nach der Stufe der Menschen aber braucht Gott auch äußere Offenbarung, Wunder, Weissagungen u. s. w., um dieselben vom Äußeren aufs Innere zu füren. So stehen die verschiedenen Religionen einesteils als Stufen, anderenteils aber — und diese Seite hebt „Nathan" hervor — nach ihrem innersten Kern, d. h. der Religion der Liebe als gleichwertige, resp. nach ihren menschlichen Zutaten, gleich falsche Ausprägungen der Einen Offenbarung da. Keine der historischen Religionen als solche ist die absolute, auch das Christentum als diese historisch ausgeprägte Religion nicht, obgleich in all seinen Dogmen ewige Warheiten enthalten sind. Aber freilich Religion, Christentum einerseits und Theologie andererseits ist sehr zweierlei, ebenso die erhabene Religion Christi und die christliche Religion; jene besteht in der Liebe, ist teils Gefül, teils moralisches Handeln; die Warheit aber für die Erkenntnis gilt es nicht zu haben, sondern zu suchen. Ist nun das Ewige und das Geschichtliche außer (obgleich in) einander, so unterliegt offenbar das letztere rückhaltlos der Kritik. Und die Kritik ist es, die den Rationalismus erst zu seiner Höhe gebracht hat. Damit kommen wir an den Vater der modernen theologischen, besonders biblischen Kritik, Johann Salomo Semler († 1791). Sein Verdienst ist, die historische Untersuchung des Christentums, sowol seiner Urkunde, der Bibel, als seiner Entwicklung in der Kirche und ihrer Lehren geltend gemacht und für die Durchfürung dieser Anschauung nach allen möglichen Seiten hin Samenkörner ausgestreut zu haben. Sein großer Fehler aber ist, daſs er über dem Historischen und Kritischen, über der Herausstellung dessen, was er das Lokale und Temporale der Religion, die „kleinen Lokalideeen", nennt, den Kern verliert, das innerste Wesen des Christentums, und zwar so, wie dasselbe unauflöslich eben mit dem Historischen verbunden ist, nicht erkennt, dasselbe in eine moralische, Wolfart und Besserung pflegende Lehre auflöst und damit gerade dem rationalismus vulgaris mit seinem philisteriösen sich genügen lassen an der Tugend und Glückseligkeit, zugleich aber mit seinem ordinären Absprechen über alle tieferen, vollends mystischen und mysteriösen Seiten des Glaubens und seiner pietätslosen Ignorirung und Auflösung der Kirchenlehre Ban bricht. Für sich selbst, seine „Privatreligion", hält Semler an einer gewissen Frömmigkeit fest; für die öffentliche Religionslehre als solche will er das Geltende konservirt, resp. mit Thomasius nur der Obrigkeit die Bestimmung über das, was gelehrt und nicht gelehrt werden dürfe, reservirt haben. Daher sein Kampf gegen Basedow,

den wolfenbüttler Fragmentisten, und Bahrdt, wobei, abgesehen von dem anzuerkennenden sittlichen Widerwillen gegen die Frivolität der beiden letzteren, doch immerhin auch ein gewisses unbehagliches Gefül bei der Frage, inwieweit ihm hier nicht doch freilich zu weit gehende Konsequenzen seines eigenen Standpunkts entgegentreten mitgewirkt haben mag. Zur „Privatreligion“ gehört absolute Freiheit von Glauben oder Unglauben; sie also darf und muss auch das, was die wissenschaftliche Forschung eruirt hat, voll und ganz sich aneignen. Und da sollte man freilich meinen, für Semlers eigene Privatreligion bleibe wenig übrig, zumal da, wie immer bei der sein sollenden rein voraussetzungslosen Kritik schon in seiner historisch-kritischen Untersuchung der Bibel dogmatisches und rein objektiv-wissenschaftliches Interesse sehr Hand in Hand geht. Der letzte Entscheidungsgrund der höheren Kritik ist die fides divina, diese besteht aber (vgl. Dorner S. 707) „in den christlichen Vorteilen des Menschen“ oder darin, „dass jeder Mensch, der die Lehren der Schrift brauchen will, merkt, dass er dadurch weise wird zu seiner waren Wolfart“. Mit andern Worten, das was Semler unter moralischer Besserung versteht, entscheidet darüber, ob man etwas in der Bibel anerkennt. Und ganz wie bei neueren Kritikern greift die Anerkennung der göttlichen Warheitsautorität und der Echtheit einer betreffenden Schrift aufs lebendigste in einander. Alles, was in der Bibel jenem Kanon sich nicht fügt, wird als „jüdisch“ beiseite geschoben, beziehungsweise, wie namentlich in Jesu Lehrweise, mit dem bequemen Titel der Akkomodation — was auch ein Schlagwort werden sollte — abgemacht; die Evangelien mit ihren Mirakeln u. s. w., vor Allem die Synoptiker, sind in jüdischem Geschmack geschrieben, daher für unsere Zeit so gut wie unbrauchbar. Unter den Aposteln wird — hierin ist Semler ein Vorgänger Baurs — der Unterschied der jüdischen und der antijüdischen Richtung betont, Paulus ist mit seinem Universalismus der einzig aufgeklärte, obgleich die Form seiner Erlösungslehre ebenfalls unbrauchbar ist (vgl. die Stelle aus dem „Magazin“ bei Tholuk, verm. Schr. II, S. 79). Wie schon anfangsweise in der Bibel, so vollends in der Entwicklung des Christentums in der Kirche ist aufs strengste zwischen Religion und Theologie zu unterscheiden. Die biblischen Anschauungen sind bloße „Meinungen“, Jehovah ist ein bloßer National- und Partikulargott, der Messias ein individuum vagum, das sich ein Jeder anders gedacht hat; vollends die Lehren der Kirche und ihrer Theologen haben fast nur den Wert, durch historisch-kritische Untersuchung aufgelöst und der Verwerfung preisgegeben zu werden. Christi Bedeutung, ist „die Menschen zu überzeugen, dass Gott one Anwendung der Seelenkräfte, one innere Ergebenheit mit noch so viel eigenen äußerlichen Handlungen nicht gehörig verehrt und geliebt heißen könne“ (vgl. bei Tholuk a. a. O. S. 44). — Vergleicht man Semlers Art mit der besonnenen, konservativen Weise, wie Ernesti († 1781) die grammatisch-historische Interpretationsmethode übt, so springt der Unterschied des ernst sich beschränkenden Fachmanns und des, freilich geistreicheren, aber nicht in die Tiefe gehenden und aus der Tiefe heraus arbeitenden, mehr nur Funken hinwerfenden Neuerers in die Augen. Immerhin aber ist von Semler zu dem Wolfenbüttler noch ein ziemlich bedeutender Schritt. Vom Jar 1774 an gab Lessing, wie er sagte, aus der Wolfenbüttler Bibliothek, die sieben Fragmente heraus, die Reimarus hinterlassen hatte. In der Abhandlung „über den Zweck Jesu“ greift derselbe — und das hat Semler nie getan — auch den sittlichen Charakter Jesu und der Apostel an. Jesus ist ein Schwärmer, ein bloßer Reformator des Judentums und mit seinem Plan eines irdisch-jüdischen Königtums gescheitert; die Jünger sind Betrüger, sie erst erfinden die Idee eines geistigen Reiches, die Auferstehung u. s. w. Damit ist nun die Konsequenz der bloß natürlichen Religion, die Leugnung des Offenbarungscharakters des Christentums, in schrofffter Weise vollends gezogen. Kein Wunder, dass — freilich gegen den Sinn, zum Abschen aller edleren Vertreter des Rationalismus, ein Bahrdt († 1792) die Konsequenzen auch nach der sittlichen Seite hin zieht. Christus ist nach Bahrdt (vgl. Tschakert Bd. II, S. 64) der größte Naturalist gewesen, hat aber seinen Plan, alle positive Religion zu verdrängen, aus Klugheitsrücksichten nicht ausgefürt, sondern

seine Weisheit nur einer von ihm gestifteten Ordensgesellschaft mitgeteilt. Bei Bahrdt wird die natürliche Religion zum ordinären, sinnlich-egoistischen Naturalismus, den er selbst in seinem gemeinen Leben ausübte; und gern wendet man von ihm sich ab einesteils schon zu den immerhin aristokratischeren Aufklärern in Berlin, die in Nikolais allgemeiner deutscher Bibliothek (seit 1765) einen gewissen Mittelpunkt haben, anderenteils vollends zu den ernsthafteren theologisch fachmännischen Vertretern des Rationalismus und Semirationalismus. Manche der letzteren, wie Teller († 1804), Spalding († 1804) u. a. sind auch Mitarbeiter jener Zeitschrift, die in theologischer Beziehung das Arbeiten für ein „reineres System, darin nur Glaube an eine Vorsehung, Barmherzigkeit Gottes, Sittlichkeit und künftige Auferstehung durch den Tod Jesu bestätigt" gilt, auf ihre Fahne geschrieben hat und (Hettner bei Gaß IV, S. 87) „alles Kühne und Erobernde, alles wirklich Philosophische der englischen und französischen Aufklärungsphilosophie wie einen wilden Auswuchs beseitigt und nichts übrig läßt, als den platten Rationalismus" d. h. den hausbackenen Philisterverstand und die hausbackene Philistermoral. Man muß Ötingers entrüstete Worte über diese „Berliner" einerseits und andererseits die entrüstete Rezension der betreffenden Ötingerschen Predigt in Hänlein und Ammon, Neues theol. Journal 1794, S. 428 ff. lesen, um einen Einblick in die entgegengesetzten Stimmungen der Geister zu bekommen. Der Rezensent erklärt, unter den vielen höchst betrübten Belegen, welche den Predigtgeschmack kennzeichnen, sei er durch die Ötingerschen Predigten am tiefsten gebeugt worden und nur vom Geist des tiefsten Mitleids gerürt, wenn er lese: „wir wollen uns erneuern in den ungekünstelt daliegenden Worten Jesu und der Apostel, one die großen Auslegungskünste des neuen Tellerschen Wörterbuchs, so werden wir klar erkennen, wie weit die Berliner Lehrer vom Geist des N. T.'s abgehen. Die Berliner wissen nichts von dem Vater der Herrlichkeit; sie sind trunken von dem Leibnitzschen Schwindelgeist, sie wollen nichts wissen von dem Gruß Gottes, von dem Gruß der sieben Geister, sie bilden sich eine mechanische Gottheit. Die Berliner wissen nichts von dem Menschen, sofern er sich im Geist zum Gnadenthron naht. Sie wissen nichts von Engeln und Teufeln, was Sünde ist, von Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi, nichts von Himmel und Hölle, Interimszustand vor der Auferstehung. Sie wollen nichts verstehen, als was sie nach demonstrativer Lehrart in die jetzigen Begriffe resolviren. Aber Jesus wird ihnen zeigen, wie sie ihn hätten sollen bekennen vor den Menschen". Gehen wir zu den speziell theologischen Vertretern des Rationalismus über, so seien zuerst als Vertreter eines gewissen Übergangs vom Supranaturalismus zum Rationalismus genannt: Döderlein († 1792, vgl. Hagenbach Bd. III, S. 638) und Töllner († 1774). Beide wollen ihre Lehren auf die Bibel gründen, — änlich manche Rationalisten (vgl. unten Teller); auch einer der Punkte, die für die Verwandtschaft von Rationalismus und (biblischem) Pietismus zu sprechen scheinen; die Frage aber ist die, ob der betreffende Theologe mit wirklicher, ganzer Unterordnung unter die Schrift oder vielmehr mit wirklicher Einlebung in die Schrift vollen Ernst macht — sie tun dies aber in der Weise, daß dabei, wie Döderlein sagt, „auf unsere Zeitbedürfnisse" möglichst Rücksicht genommen wird. Döderleins institutio will von vornherein nostris temporibus accomodata sein, er mildert überall die kirchlichen Lehrsätze, bricht ihnen die Spitzen ab und gibt, wie Gaß (IV, S. 121) sagt, in den alten Schläuchen neuen Wein oder nur die Verdünnung des alten. Die Fundamentalartikel, die er nennt, sind: Einheit Gottes des Schöpfers, Jesus Messias und Son Gottes, Tod und Auferstehung Christi, sein Werk, daß ei debetur omnis spes immunitatis a poenis futuris, h. Geist, Nicht-Notwendigkeit der Beobachtung des mos. Gesetzes, Totenauferstehung, Buße, Taufe. Viel bedeutender ist Töllner, dessen Schrift über den tätigen Gehorsam Christi 1768, freilich nur indirekt, der kirchlichen Centrallehre von der Satisfaktion dadurch Abbruch tut, daß die Erfüllung des Gesetzes als nicht stellvertretend und genugtuend, sondern als eigene Pflichterfüllung Christi gefaßt wird. Vgl. Ritschl I, S. 365 ff. In späteren Schriften, namentlich den „theologischen Untersuchungen" 1772 erlaubt er sich noch weitergehende kritische Stellung zu mehreren Haupt-

lehren, hält den Arianismus für verträglich mit der Bibel, löst Dogmen, wie das von der Erbsünde, mehr auf der Seite stehen, urteilt frei über die Inspirationslehre und kommt mit alledem mindestens dem eigentlichen Rationalismus sehr nahe. Als dessen bezeichnendste Vertreter aber nennen wir Teller, Eberhard, Steinbart. Auch Teller († 1804) ist sehr allmählich, von dem Interesse aus, ein biblisch einheitliches, natürliches Lehrsystem an die Stelle des Dogmaticismus zu setzen — und zwar mit der Centrallehre von Christo als zweiten Adam — bei dem ordinären Rationalismus angelangt, den sein „Wörterbuch des N. T.'s" 1772 verkündigt. Das Christentum nach der Schrift und das nach dem System sind ganz verschieden, jenes aber ist eben Lehre, Christus der allgemeine Lehrer der Menschheit; auch Juden können, wie (s. Tholuk, 1. Aufl. d. A.) Teller 1799 auf Befragen antwortete, one Bekenntnis der positiven christlichen Lehren sich „auf das Bekenntnis Christi, des Stifters einer geistigeren und erfreuenderen Religion, als die der Gemeinde, zu der du bisher gehört" taufen lassen. Daher werden in Tellers Wörterbuch die biblischen Anschauungen in allgemein sittlich-religiöse Gemeinplätze aufgelöst, wie z. B. der Gegensatz von fleischlich und geistlich in den von sinnlich und vernünftig, sodass das Christentum eben den Zweck hat, uns zu vernünftigen Menschen zu machen. Tellers „Religion der Vollkommeneren" (1792) ist, wie Gaß sagt, ein völlig undogmatisches Manifest der Vernunftreligion der Tugend, besonders der Liebe. Zu dieser Religion soll und wird nach Teller das Christentum in seiner höchsten Stufe werden. Damit ist also nicht bloß die damals viel verhandelte Frage nach der Perfektibilität des Christentums mit Ja beantwortet, sondern die schon vorhandene Perfektion in der durch Teller und seine Geistesverwandten gelehrten Religion der Vollkommeneren behauptet. Merkwürdig, wie hier in dem farblosen Gewand nüchternster, moralisirender Aufklärung derselbe Gedanke, dieselbe naive Selbstzuversicht erscheint, die kurz zuvor ein Swedenborg († 1772) in phantastischen, aber in Warheit auch echt rationalischen Visionen von seiner „neuen Kirche" vorgetragen hatte. — Eberhard († 1809) war nicht Theolog, sondern Philosoph, und das zeigt sich an der Art, wie er in seiner „Apologie des Sokrates" 1772 theologische Materien one jedes tiefere Verständnis behandelt. Sokrates steht ihm hier als Repräsentant derer da, die außer und vor Christo „Gott fürchten und recht tun, also Gott angenehm sind". Und die Apologie solcher edlen Heiden (gegenüber Augustins Satz von den splendida vitia) soll zum Beweis dienen, dass das Tugendstreben allein es ist, was überall und in allen Religionen selig macht. Der Vorzug des Christentums besteht in der Vereinigung des morgenländischen Gefüls für das Übersinnliche und des abendländisch-griechischen Sinns für vernunftgemäße Tugendlehre und damit in seinem Universalismus, dessen praktische Kehrseite aber die Toleranz ist (vgl. Dorner, S. 712). Ganz änlich Steinbart in seinem System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums 1778: das Christentum und die Naturordnung Gottes stimmen zusammen in dem Zweck der Glückseligkeit; der Geist der Religion Jesu unterrichtet und leitet an zu Weisheit und Tugend; Gottes Regiment dient dem Wol Aller, und die gegenseitige Beförderung des Wols und der Liebe ist die Tugend und Religion. — Von diesen Gedanken aus wird nun auch die Apologetik und Homiletik behandelt. Wir nennen nur den, übrigens schon großenteils in die nächste Periode gehörenden Spalding († 1804), namentlich seine Schrift „über die Nutzbarkeit des Predigtamtes". — Klar ist, wie in all diesen Vertretern des Rationalismus das spezifisch-christliche gegenüber dem allgemein religiösen und das religiöse gegenüber dem sittlichen und zuletzt das sittliche gegenüber dem Interesse der Glückseligkeit aufgelöst wird: der letzte Grund ist ein ordinärer Pelagianismus, der sich in hohem Gerede von der Würde, der unverdorbenen Kraft und Güte der menschlichen Natur ergeht und das Elend der gefallenen Menschheit nicht sehen will, und eine reine Diesseitigkeit, die (vergl. Ötingers oben angefürte Worte) vom Reich Gottes im biblischen Sinn keine Ahnung hat.

b) Rationalismus und Supranaturalismus seit dem Auftreten der Philosophieen von Kant und Jakobi. Kant ist reiner Ratio-

nalist, aber ein Rationalist höherer Form, der, wenn der Ausdruck erlaubt ist, die rationalen Prinzipien so absolut fasst, dass sie selbst suprarational, göttlich werden. Er ist der Rationalist des Sittengesetzes, dieses wird eigentlich das einzig göttliche, es ist seinem Ursprung nach autonom, gleichsam ens a se, seiner Geltung nach kategorisch, absolut. Die Vernunft wird auf der einen Seite gedemütigt, sofern sie als theoretische vom Übersinnlichen keine Erkenntnis hat, andererseits aber auf den Herrscherthron gesetzt, sofern ihr auch als theoretischer sich nichts übersinnliches aufdrängen darf und sofern sie als praktische nicht bloß die Postulate Gott, Freiheit, Unsterblichkeit aufstellt — wobei Gott freilich wesentlich den Dienst leisten darf, der Tugend auch die Glückseligkeit zu garantiren —, sondern hauptsächlich sofern sie eben im kategorischen Imperativ, im sittlichen Gesetz und Willen mit göttlicher Autorität auftritt. Hierin, in dieser inneren Autonomie, vollzieht sich ewig gleich in allen Menschen die Eine göttliche Offenbarung. Freilich wegen der sinnlichen Schwäche der Menschen kann — das Wort „kann" im problematischen Sinne — auch äußerliche geschichtliche Offenbarung notwendig werden als Introduktion der reinen Vernunftwarheit; aber eben die letztere als solche ist in dieser äußeren Offenbarung das Eine göttliche, absolut giltige; das statutarische ist nur Beiwerk, vergängliches Vehikel. Die Religion unterscheidet sich von der Sittlichkeit nur dadurch, dass in ihr die Pflichten als Gebote Gottes befolgt werden. Das Christentum ist die Eine Vernunft- und Sittlichkeitsreligion und steht mit dem Judentum nicht in innerer organischer Verbindung. Christus ist so viel als das Ideal der Vernunftreligion; wie sich der historische Jesus zu diesem idealen Christus verhält, darauf kommt wenig an. Die Kirche ist ihrer Idee nach die Gemeinschaft der Tugend, und als solche ist sie notwendig; der Stifter der Vernunftreligion muste eine solche Gemeinschaft gründen, weil nur so die Menschen dem Einfluss der Gemeinschaft der Sinnlichkeit entzogen werden können. Denn in uns allen ist kraft einer unbegreiflichen intelligibeln Tat das radikale Böse, die Unterordnung des Sittengesetzes unter die Sinnlichkeit, der Hang zum Bösen. Deswegen ist das Christentum als Erlösung notwendig; diese besteht aber nur darin, dass dem Menschen das sittliche Ideal vorgefürt und von ihm im Glauben an den Son Gottes, d. h. eben an dieses Ideal, das seine eigene sittliche Natur ist, angeeignet wird mittelst einer Revolution in seinen Maximen. Die Erlösung ist also unser eigen selbst Werk. Der mit dieser Revolution garantirte unendliche Fortschritt im Guten wird vom Herzenskündiger als vollendet taxirt (Rechtfertigung). Die Bibel hat genau so viel Wert, als in ihr die ewigen Vernunftwarheiten enthalten sind, diese sollen und dürfen in sie hineingedeutet werden. Die Zeit ist, freilich in nebelgrauer Ferne, zu hoffen, wo keine Offenbarung, keine Religion, keine Bibel, keine Theologie mehr nötig ist, sondern die reine Vernunftwarheit allein Alles beherrscht. — Fügen wir sofort bei, was von Jakobi († 1819) namentlich im Unterschied von Kant für unsere Aufgabe wissenswert ist. Statt die Vernunft als theoretische und praktische als die Quelle und Norm auch für die Religion oben hinzustellen, basirt er diese auf die Vernunft im Sinne von Gefül oder unmittelbarem Warnehmen des Übersinnlichen. In diesem wird der Mensch unmittelbar Gottes in sich, weil seiner Gottänlichkeit, d. h. Freiheit, Erhabenheit über die Natur bewusst, und diesem unmittelbaren Bewusstwerden nicht sowol eines Gesetzes (Kant), als sozusagen des Selbst- und Gottesgenusses wont absolute Gewissheit inne. Und das ist auch die Eine, ewig gleiche göttliche Offenbarung, dies auch die Eine Religion. An den historischen Religionen ist nur das Geistige, eben das, was jener Vernunft entspricht, wahr, alles bloß historische ist Fabel und Mythus. Christus ist das Göttliche in dem Menschen; seine Menschwerdung ist dies, dass dieses Göttliche in uns geboren wird. Und das geht bei Jakobi leichter als bei Kant mit seinem radikalen Bösen. Jakobi schwärmt für die schönen edlen Seelen und spricht die Subjektivität heilig. Sein Rationalismus ist ästhetischer, der Kantsche moralischer Rationalismus.

Im Gegensatz gegen die Plattheit des vulgär rationalistischen Eudämonismus war der frische, männlich kräftige Hauch des Kantschen Moralprinzips erquickend

und belebend für viele ernster und tiefer suchenden Theologen, und zudem schien die Art, wie er die theoretische Vernunft in ihre Schranken gewiesen hatte, eine Handhabe zu bieten für Neueinfürung des Offenbarungsbegriffs. Jakobi seinerseits, onedies dem romantischen Zug der Zeit entgegenkommend, schien der Pflege der Frömmigkeit von dem, um Demonstrationen sich nicht so sehr kümmernden Gefül aus Berechtigung zu geben. Und so treten eine Reihe Kantscher, resp. Jakobischer Supranaturalisten auf; unter den ersteren ist zu nennen Tieftrunk, der vom sittlichen Vernunftprinzip aus die Berechtigung und Notwendigkeit des Glaubens an die von der theoretischen Vernunft nicht beweisbaren, aber von der praktischen geforderten Mysterien deduzirt, K. L. Nitzsch († 1831), der die Offenbarung als ethisch-positive fasst, Ammon († 1849), der aber mehr und mehr zum Rationalismus überging, Stäudlin († 1826), der aber selbst offen einen vereinigten Supranaturalismus und Rationalismus als das ware Christentum bekennt. So gehört der letztere zu den „Zwittergestalten“, die man rationale Supranaturalisten oder supranaturale Rationalisten nennt, unter denen gewönlich Tzschirner († 1823) als bedeutendster Repräsentant angefürt wird. Von Jakobischen Prämissen aus vertritt einen supranaturalistischen Standpunkt Eschenmayer u. a. Bei all diesen Theologen geht es natürlich, jetzt mehr jetzt weniger, one allerhand rationalistische Konzessionen nicht ab; die philosophischen Grundlagen konnten den Bau eines supranaturalistischen Glaubenssystems unmöglich tragen; die Kraft des Widerstands der kirchlichen Theologie, sagt Dorner (S. 754) nahm immer mehr ab, eine Kapitulation folgte der andern. Konsequent waren doch nur die Rationalisten der philosophischen Schulen; leider aber verstanden es nur wenige derselben, etwas von Kantscher Kraft in ihrer Ausnützung seiner Lehren für die Theologie festzuhalten, viele derselben sinken doch wider in die alte Ban der vulgären Vernunft-, Tugend- und Glückseligkeitslehre zurück. Wie es bei der Mehrzal der Theologen bestellt war, zeigt das Wort von Riem 1794 (s. Tholuk, 1. Aufl. XII, 548): „Die Verteidiger der reinen Vernunftreligion haben schon viel gewonnen, dass die besten der Theologen zu ihnen übergehen und alle neueren sich ihnen sehr und zu ihrer Ehre nähern. Schon ist es ausgemacht, dass die Vernunft befugt sei, in oberster Instanz zu entscheiden, und dass sie dieses nicht gegen sich tun werde, ist leicht zu begreifen“. Und die Frage nach der Perfektibilität des Christentums bejaht Krug 1795 (Tholuk ebendas.) mit den Worten: „es gibt keine vollkommene Offenbarung, sondern es entwickeln sich bei den heiligen Männern die Kenntnisse, welche sie ihren Zeitgenossen mitteilen sollten, gerade so wie bei anderen Menschen und mussten daher der Lage jedesmaliger Umstände und der Summe moralischer und religiöser Weisheit angemessen sein, die in dieser Beziehung möglich war“. In anderer, ernsterer Weise vertreten aber Männer, wie Henke, Eckermann u. a. den (kantischen) Rationalismus. H. Ph. K. Henke († 1809, vgl. Henke in Band V) kämpst gegen die drei Arten von Superstition, Christolatrie, Bibliolatrie, Onomatolatrie, will neben und gegenüber der Tradition die Vernunft als Quelle der religiösen Erkenntnis anerkannt haben, kritisirt hienach, aber in maßvoller Weise, die Aussprüche der Bibel, rücksichtsloser die Kirchen- und Dogmengeschichte, und fürt die Bedeutung Christi, dessen Göttlichkeit, nicht aber Gottheit anerkannt wird, und die seines Werkes darauf zurück, die Eine allgemein religiöse und sittliche Warheit verkündigt und mit seinem heiligen Leben betätigt zu haben. Interessant ist, wie Henke und noch deutlicher Eckermann (vgl. die Stellen bei Gaß IV, S. 242. 251), hierin moderne Ansichten vorbildend, doch in Christi Person etwas inkommensurables, über alles gewönlich Menschliche Erhabenes „eine innigste und nie ganz ergründliche Verbindung Christi mit Gott“ statuiren, womit namentlich auch die völlige Beiseitsetzung des historischen Christus über dem idealen bei Kant u. a. überwunden und eine bedeutende Handhabe gegeben ist, aus dem gewönlichen Rationalismus hinauszukommen. Das sollte freilich noch nicht so bald geschehen. — Die letzte Phase des Rationalismus und Semirationalismus stellen die Männer des ersten Drittels unseres Jarhunderts dar, welche bei aller Ehrenhaftigkeit ihres Charakters und ihrer Arbeiten doch im wesentlichen noch auf dem Stand-

punkt der reinen Vernunft- und Moralitätsreligion stehen bleiben. So Röhr, Briefe über den Rationalismus, 1813. Mit Beistimmung wird hier Henkes Satz ut omnis haec in Christum religio ad religionem Christi magis revocetur omni opera contendendum est (S. 42) angefürt und ehrlich bekannt (S. 36): „Das was die Dogmatik der Supranaturalisten Christologie nennt, tritt in meinem System gar nicht als integrirender Teil desselben auf; denn es besteht wol aus einer Religion, die Jesus lehrte, nicht aber aus einer, deren Objekt er selber sein könnte". Grundprinzip des Rationalismus ist der Nichtausschluss der Mittelursachen beim Wirken Gottes; „für den Begriff einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes überhaupt, sowie für den einer übernatürlichen Offenbarung finde ich in der ganzen Natur keinen Erfarungsbeweis" (S. 60), ja „das Wort und der Begriff von etwas Übernatürlichem verursacht fast eine widrige Empfindung" (S. 73). Christus ist religiöser Enthusiast (S. 303), die Apostel machen sich in ihren Aussagen über Christum einer Selbsttäuschung schuldig, die ihrem Herzen die größte Ehre macht (S. 315). Die Religion Jesu kann als Universalreligion durchaus nichts anderes sein, als die reine Vernunftreligion, oder: zu ihren wesentlichen Warheiten gehören nur diejenigen, die ihren letzten Erkenntnis- und Überzeugungsgrund in der vernünftigen Einsicht der gesamten Menschheit haben und daher für alle Menschen gleich einleuchtend und verbindend sind (S. 407). Ganz änlich Wegscheider, dessen institutiones theol. dogm. 1815 ein Vorbild mancher modernen Dogmatiken darin sind, dass sie gewönlich bei jedem Dogma die doctrina biblica et ecclesiastica vortragen, dann kritisiren und zuletzt ein meist ziemlich mageres eigenes Resultat ziehen. Die Religion ist (§ 4) ille modus numinis cognoscendi et colendi, qui numinis divini ideae, ad summa ethices praecepta recte conformatae optime convenit arctissimeque cum virtute conjuncta est oder die Affekton, womit wir cogitationes, voluntates et actiones ad Deum sanctissimum verum omnium auctorem atque moderatorem referimus. Bei Christus bleiben wir am besten (§ 128) bei dem typus simplicior doctrinae, dass wir ihn tot tantisque beneficiis de genere humano meritum, quatenus verae divinae voluntatis interpres et ipse plenus numine (τω θειω), non sine deo talis et tantus nobis propositus est, tanquam legatum vere divinum et tanquam prototypum hominum vera religione atque virtute imbuendorum (Phil. 2, 7) pia mente colamus atque illius exemplum enixo studio sequamur. Dagegen ist Bretschneider (vgl. Hagenbach, Band II) einer der letzten und bedeutendsten Vertreter des rationalen Supranaturalismus, der aber besonders klar zeigt, wie der eigentliche Kern auch dieses Standpunkts doch nur die Anschauung des gesunden Menschenverstandes ist.

Was der ganzen, von Kant ausgehenden Entwicklung hauptsächlich gefehlt hatte, das ist kurz gesagt der Lebensbegriff; die ewig gleiche, starre, kalte, unerbittliche Vernunft, seis mit ihrer Kritik, seis mit ihrem kategorischen Imperativ, beherrschte Alles. Jakobi hatte versucht, die Lebensempfindung der Gottheit neben der Vernunft zur Geltung zu bringen, aber auch für ihn ist es doch immer und ewig der Eine selbe Pulsschlag, mit dem das Herz von der Gottheit in ihm Zeugnis abgelegt. Theologen, wie Henke, hatten es geahnt und ausgesprochen, dass eine geschichtliche Bewegung zwischen Gott und Menschheit stattgefunden habe, und Lessing hatte die Kategorie der Erziehung der Menschheit hiefür aufgestellt. Aber erst Herder († 1803) hat in großen Zügen die Geschichte der Menschheit nachzufülen und abzumalen begonnen, und hat den Lebenshauch der Poesie mit dem Studium der geschichtlichen Entwicklung und der Theologie zu verbinden verstanden. Inwiefern Herders Bedeutung nicht one Vergleichung der Entwicklung der deutschen Nationallitteratur überhaupt, namentlich nicht one Beleuchtung seines Verhältnisses zu Göthe und Schiller verstanden werden kann, das müssen wir hier außer Betracht lassen. Nur das muss auch der theologische Darsteller der Entwicklung von Rationalismus und Supranaturalismus ja nicht außer Acht lassen, dass die Gesamtentwicklung auch dieser Mächte keineswegs in erster Linie von den gelehrten und populären Arbeiten der Theologen als solcher, sondern, wie wir schon früher gezeigt haben, von einer ganzen

Menge Ingredienzien abhängt und daſs sie ihre eigentlichen Propheten, d. h. Aussprecher, Deuter des Zeitgeistes vor Allem in den Dichtern findet. Herders spezielles Verdienst nun in theologischer Beziehung ist, einmal in seinem „Geist der hebr. Poesie“ eben den Lebenshauch der alttestamentlichen Offenbarung dem Geschlecht seiner Zeit nahe gebracht, sodann in den „Briefen über das theolog. Studium“ und den „Provinzialblättern“ Christum und seine Lehre plastisch lebensvoll so, daſs keineswegs bloß ästhetische, sondern religiöse Begeisterung für ihn entstehen muſs, vorgefürt zu haben. Es ist ja freilich nur die Menschheitsreligion der Humanität, was Herder im Christentum als das Wesentliche findet; aber sie ist des dürren, trockenen Gewandes und Tons entkleidet, und anungsvoll tritt doch jedem nahe, daſs hier ein Leben pulsirt, das mit den ordinären Kategorieen der theoretischen und praktischen Vernunft nicht zu umspannen ist. Es ist, trotz allen kolossalen Unterschiedes zwischen dem Klassiker und Hofprediger von Weimar und dem genialischen, aber formlosen Magus des Nordens doch etwas änliches, wie bei Hamann († 1788) mit seinem Grundsatz omnia divina et humana omnia, mit seiner Anschauung von der Geschichte als dem geschichtlich werden oder sich verleiblichen des Ewigen, mit seinem Glauben an Realitäten, die Gott in der Geschichte, central in Christo, aus sich ausgeströmt hat und immer neu ausströmt. Und neben diesen Geistern ersten stehen solche zweiten Rangs, wie Lavater († 1801) und M. Claudius († 1815), beide eigengeartet, dort ein tiefes Gefülssensorium subjektivster Art für alle Offenbarung Gottes bis in die Physiognomik hinaus, vor Allem aber ein Herz voll Liebe für Jesum und die Menschen; hier eine merkwürdige Verbindung nüchtern verständigen Wesens mit einem reichen, aber einfältigen Gemüt, in welchem, unbeirrt von allen Grübeleien und Vernünfteleien, der Erlöser das Ein und Alles ist (zu Lavater vergl. Ritschl, Gesch. d. Piet. I). Fügen wir noch einen Mann bei, der zugleich in der wissenschaftlichen Theologie Beachtung verdient, aber sein Verdienst wesentlich auf praktisch-christlichem Boden hat, wir meinen Urlsperger († 1806), den Stifter der deutschen Christentumsgesellschaft, der Mutter von so manchen noch heute blühenden Vereinen für innere und äußere Mission (vergl. Riggenbach u. a., zur hundertjärigen Gedächtnisfeier der Chr. Ges., 1880). In diesen Männern, denen wir noch Boos u. a. beifügen könnten, ist es einesteils der Geist der über konfessionelle Schranken und Gegensätze erhabenen christlichen Liebe, was in all ihren Arbeiten so köstlich hervortritt, anderenteils der Geist einfach biblischen Christentums, wozu die Edelsten der Zeit zurückkehren. Und so kommen wir endlich noch — um zur wissenschaftlichen Theologie zurückzukehren, auf die Vertreter des sog. biblischen Supranaturalismus, an die wir dann noch kurz den Neuaufschwung des kirchlich orthodoxen Supranaturalismus in unserem Jarhundert anreihen. In ersterer Beziehung müssen wir zurückgehen bis Morus († 1792), der die hermeneutischen Grundsätze Ernestis mit melanchthonisch-friedfertigem, biblisch-gläubigem Sinn verband und in möglichst einfacher Weise die Summe des Schriftglaubens zu gewinnen suchte (vgl. Gaß IV, S. 128 ff.). Neben ihm sei der mit Unrecht fast vergessene Apologetiker Kleuker genannt, der des Christentums Notwendigkeit a parte egentis in seiner „neuen Prüfung u. s. w.“ 1787 gut nachweist, one aber über die Fassung der Offenbarung wesentlich als Lehre ganz hinauszukommen. Etwas anders geartet ist Reinhard († 1812), dessen schönes Selbstbekenntnis aus seinen „Geständnissen“ wir zu Anfang angefürt haben. Er kämpft mit aller Energie gegen den Rationalismus und den rationalen Supranaturalismus, will selbst nur an die heil. Schrift sich halten, überwindet aber, ein Mann one Ecken und Kanten, ein gewisses breites sich gehen lassen und — namentlich als Prediger — einen gewissen systematischen Formalismus nicht. Der bedeutendste, wissenschaftliche Vertreter dieses biblischen Supranaturalismus ist Storr († 1805). Von den älteren Württembergern, namentlich der Bengelschen Schule, unterscheidet ihn hauptsächlich das fast gänzliche Fehlen des mystischen Elementes; er sucht die Dogmatik nur aus der Bibel zu gewinnen, verschmäht aber als Hilfsmittel auch die Philosophie, namentlich das nicht, was ihm der Kantsche Kriticismus willkommenes bietet; aber die Bibel wird von ihm

doch nicht sowol wie von Bengel als das Ganze der göttlichen Offenbarungs- und Warheitsurkunde, sondern als Codex einzelner, unmittelbar zu verwertender dogmatischer Aussprüche verwendet, und so hat auch sein System doch noch wesentlich den demonstrativen Charakter der älteren Theologie. Auch der in gewissem Sinn letzte Repräsentant dieser sog. älteren Tübinger Schule, Steudel (Glaubenslehre 1834), obgleich in seinem Zurückgehen „rein an die göttliche Quelle, wo Gnade um Gnade gefunden wird“ (S. XXV), schon mehr in biblisch-theologischer und exegetischer Weise arbeitend, kommt doch nicht zu einer wirklich selbständigen, originalen Neugewinnung der alten Warheit aus der Schrift. Die Ansätze hiezu liefert der für die Schultheologie — abgesehen von seiner Versönungslehre — etwas auf die Seite gestellte G. Menken († 1831), welcher zwar kein System, aber die vielfältigsten Anregungen zu einem System des biblischen Realismus gegeben hat.

Es ist mehr eine stille, jedoch um so tiefer greifende Reaktion gegen den Zeitgeist, welche von Männern wie Menken geübt wird. Viel Hunderte, bekannte und unbekannte Prediger, seis aus der pietistischen Schule, wie L. Hofacker († 1828), seis der neu gekräftigten Orthodoxie ergeben, wie Claus Harms († 1855), wirkten im Volk für den biblischen Glauben. Mit dem letzteren sahen wir — und zwar im Anschluss an das Reformationsjubiläum 1817 — auch die Kirchenlehre in verjüngter Gestalt wider ihr Haupt erheben. Mit seinen 95 Thesen wirft er dem Rationalismus, dem modernen Papst, der Vernunft, den Fehdehandschuh hin, und bald fand er Mitstreiter genug, die endlich in der evangelischen Kirchenzeitung (1828 ff.) ihren Mittelpunkt fanden. Wir sind aber hiemit bereits über die Grenzen hinausgegangen, die wir für die Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus uns gesteckt haben. In den Kieler Thesenstreit ist unter andern auch Schleiermacher verflochten, der Mann, in welchem der bisherige Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus ein Ende findet; 1821 erschien seine Glaubenslehre. In gewissem Sinne laufen in ihm die verschiedenen Strömungen zusammen, die wir bisher beobachtet haben; nur eine leider ist so gut wie unvertreten in ihm, das ist die der biblisch-realistischen Richtung. Und doch kann, one dass diese ihre gebürende Geltung findet, der Gegensatz des gewönlichen Rationalismus und Supranaturalismus nicht in lebensvoller Weise aufgehoben werden.

Litteratur (außer den im Text genannten Spezialwerken und den betreffenden Abschnitten der geschichtlichen und systematischen Lehrbücher): Hahn, De rationalismi qui dicitur vera indole, 1827; Stäudlin, Gesch. des Rationalismus und Supranaturalismus, 1826; Saintes, Hist. du rationalisme, 1841; Tholuk, Geschichte der Umwälzung u. s. w., 1839, Verm. Schr. II; Ders., Vorgeschichte des Rat., 1853 ff.; Ders., Gesch. d. Rationalismus, I, 1865; Hase, Theol. Streitschriften, 1834 ff.; Frank, Gesch. d. protest. Theol., III, 1875; Hagenbach, Gesch. des 18. und 19. Jarhunderts, 1856, 2. Aufl.; Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, 3. Aufl., 1850; Ehrenfeuchter, Christentum und moderne Weltanschauung, 1876; Rougemont F. de, Les deux cités, tome II, 1874; Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik, Band 2—4, 1857 ff.; Dorner, Gesch. der protest. Theologie, 2. Aufl., 1867; Ritschl, Christl. Lehre von der Rechtfertigung u. Versönung, I, 1870; Ders., Geschichte des Pietismus, I, 1880. **Robert Kübel.**

Ratramnus, Mönch zu Corbie und Zeitgenosse des Paschasius Radbert, hat sich als bedeutender, freisinniger kirchlicher Schriftsteller berühmt gemacht. Über sein Leben ist nur Weniges auf unsere Zeit gekommen und auch seine Schriften sind so frei von persönlichen Beziehungen, dass sie keine Nachricht darüber gewären *). Die Zeit seiner Geburt, wie seines Eintritts in die Abtei Corbie ist

*) Wärend ihn Hinkmar von Rheims (de praedest. cap. 5) Ratramnus nennt, heißt er bei Sigbert von Gemblours (de scriptorib. ecclesiast. cap. 95) Betramus, ebenso bei Trithemius (de scriptorib. ecclesiast.): Bertramus presbyter et monachus — — claruit

nicht zu ermitteln, warscheinlich fällt die letztere unter den Abt Wala (826—835). Der wissenschaftliche Geist, der damals in Corbie herrschte, fand bei ihm offene Empfänglichkeit; eingehende Schriftkenntnis und Vertrautheit mit der patristischen Litteratur hatte er mit den besten seiner Zeitgenossen gemein; Augustin war der Gegenstand seiner Verehrung und der gewaltige Geist des großen Nordafrikaners bestimmte seine theologische Richtung und Denkweise; Klarheit des Denkens, heller Blick und lebhaftes Gefül waren hervorstechende Züge seiner Persönlichkeit und fesseln in seinen Schriften das Interesse des Lesers; zur kritischen Tätigkeit neigte er nach seiner besonderen Befähigung mit entschiedener Vorliebe. Als Hinkmar von Rheims die apokryphische Erzälung de nativitate Virginis und die Homilie des Pseudohieronymus de assumptione Virginis abschreiben und kostbar binden ließ, wies Ratramnus die Verdächtigkeit jener und die Unechtheit dieser nach (Zeitschr. f. hist. Th. 1858, S. 334). An allen theologischen Kontroversen seiner Zeit hat er sich beteiligt. Das Gewicht seines Urteils war so anerkannt, dass Karl der Kahle in mehreren dieser Streitigkeiten von ihm ein Gutachten forderte und dass der Episkopat seiner Provinz ihn mit der Widerlegung der Vorwürfe des Patriarchen Photius gegen die römische Kirche beauftragte. Wir besitzen noch eine poetische Epistel, worin ihn der unglückliche Gottschalk feiert (abgedruckt bei Migne Patrologia Vol. CXXI, 367 sq.) und ihn Freund, Herr, Vater und Lehrer nennt, Ausdrücke, die wol nur seine Verehrung aussprechen sollen, den Schluss auf ein engeres Zusammenleben beider also nicht notwendig machen. Bis zum Jare 868 können wir seine litterarische Wirksamkeit verfolgen; wie lange er diesen Zeitpunkt überlebt hat, ist nicht zu bestimmen.

Seine wichtigste Schrift ist die über das Abendmal: de corpore et sanguine Domini liber. Er hat sie im Auftrage Karls des Kahlen geschrieben, one Zweifel als diesem Radbert sein 831 abgefasstes Werk über denselben Gegenstand zugesandt hatte (nach 844). Die Frage, welche der König dem Ratramnus zur Beantwortung vorlegte, lautete: Quod in Ecclesia ore fidelium sumitur, corpus et sanguis Christi in mysterio fiat an in veritate? und bezieht sich offenbar auf das 4. Kapitel der Schrift des Radbert: utrum sub figura an in veritate hoc mysticum calicis fiat mysterium? Diese Frage zerlegt Ratramnus sofort in zwei andere: 1) utrum aliquid secreti contineat, quod oculis solummodo fidei pateat, an sine cujuscunque velatione mysterii hoc aspectus intueatur corporis exterius, quod mentis visus aspiciat interius? und 2) utrum ipsum corpus, quod de Maria natum est et passum, mortuum et sepultum, quodque resurgens et coelos ascendens ad dexteram Patris consideat? (cap. 5). Die Beantwortung dieser beiden Fragen bildet die beiden Abteilungen, in welche die Schrift des Ratramnus zerfällt. Er kann es nicht bestimmt genug behaupten, dass Christi geschichtlicher Leib nicht im Abendmale gegenwärtig, sondern im Himmel sei (c. 71 f. c. 30). Was auf dem Altare liegt, das konsekrirte Brot und Wein, ist nicht der Leib des Herrn, in welchem er als Kind gesäugt, gestorben, begraben, auferstanden und zum Himmel gefaren ist, in welchem er zur Rechten Gottes sitzt und einst widerkommen wird zum Gericht, sondern nur das Mysterium dieses Leibes, in keinem anderen Sinne und keiner größeren Realität, als in welchen es auch das Mysterium und das Bild der an Christum glaubenden, in ihm widergeborenen und aus dem Tode lebendig gewordenen Gemeinde ist; es ist secundum quendam modum corpus Christi, et modus iste in figura est et imagine, ut veritas res ipsa sentiatur c. 84. Über den Begriff figura vgl. c. 7: Figura est obumbratio quaedam quibusdam velaminibus, quod intendit, ostendens, verbi gratia: Verbum volentes dicere panem nuncupamus, sicut in oratione dominica

---

temporibus Lotharii imperatoris anno 830. Vgl. Hardenberg an Melanchthon 21. Oktober 1557 (Corp. Reformat. IX, p. 350): Sturmius noster misit nuper Argentina ad me eruditum librum de coena Dei, qui dialecticon inscribitur. Additus est liber Bertrami presbyteri de eadem re. Der Name Bertramus beruht offenbar auf einem Schreibfehler.

panem quotidianum dari nobis expostulamus, vel cum Christus in evangelio loquitur: Ego sum panis vivens. Brot und Kelch werden zum Bild und zum Andenken an den Tod des Herrn auf den Altar gelegt; sie erinnern in der Gegenwart an das, was in der Vergangenheit für uns geschehen ist, damit wir eingedenk seines Leidens, durch dieses Leiden, welches uns von dem Tode erlöst hat, auch der mit demselben uns zugedachten und zugesicherten göttlichen Gnadengaben teilhaftig werden; sie sind darum Erinnerungszeichen, deren wir nur in dem zeitlichen Leben bedürfen und die für uns ganz überflüssig werden, wenn wir aus dem Glauben zum Schauen Christi selbst gelangen (cap. 96—100). So weit ist der Standpunkt des Ratramnus symbolisch, er sieht in dem Abendmal eine Gedächtnisfeier, deren ganze Wirkung auf der Lebendigkeit und Innigkeit beruht, womit das gläubige Subjekt sich das erlösende Leiden Christi, die objektive Versönungstat vergegenwärtigt. Exterius quod apparet non est ipsa res sed imago rei, mente vero quod sentitur et intelligitur, veritas rei. (c. 72). Er steht also der Vorstellung des Radbert kontradiktorisch gegenüber. Aber damit ist seine Ansicht noch keineswegs abgeschlossen, er fügt ausdrücklich (cap. 101) hinzu: Nec ideo, quoniam ista dicimus, putetur in mysterio sacramenti corpus Domini vel sanguinem ipsius non a fidelibus sumi, quando fides, non quod oculus videt, sed quod credit, accipit: quoniam spiritualis est esca et spiritualis potus, spiritualiter animam pascens et aeternae satietatis vitam tribuens, sicut ipse salvator mysterium hoc commendans loquitur: Spiritus est, qui vivificat, nam caro nihil prodest (Joh. 6, 64), und er kann deshalb sagen, es sei Frevel, zu behaupten, ja auch nur zu denken, daſs das Sakrament nicht Leib und Blut Christi sei (c. 15); secundum invisibilem substantiam i. e. divini potentiam Verbi corpus et sanguis vere Christi existunt (c. 49). Diese Worte beweisen, daſs sich Ratramnus allerdings auch einen realen, durch den Geist Gottes vermittelten Genuſs der Gläubigen im Abendmale gedacht hat; da ihm aber der geschichtliche Leib nicht darin real gegenwärtig war, so fragt sich, was nach seiner Ansicht das Objekt dieses realen Empfanges gewesen sein kann. Die Antwort darauf haben wir im ersten Teile seiner Abhandlung zu suchen.

Er selbst erläutert seine Ansicht über das Abendmal durch die Hinweisung auf die Taufe. Das Taufwasser, sagt er, wird mit Recht der Lebensquell genannt, weil es die Hineinsteigenden zu einem besseren Leben erneuert und die aus dem Tode der Sünde Erweckten in den Stand der Gerechtigkeit versetzt; aber diese Kraft der Heiligung (vim sanctificationis) hat nicht das Taufwasser an sich, das in sinnlicher Warnehmung betrachtet, nur ein vergängliches Element ist und allein den Leib zu reinigen vermag, sondern accessit S. Sp. per sacerdotis consecrationem virtus et efficax facta est non solum corpora, verum etiam animas diluere et spirituales sordes spirituali potentia dimovere (cap. 17). So sind in dem einen Elemente des Taufwassers zwei entgegengesetzte Dinge zu unterscheiden, ein sinnlich Warnehmbares, Veränderliches und Vergängliches und ein nur dem Glauben Erfaſsbares, Unvergängliches, welche für Ratramnus als Mittel und Zweck sich so unmittelbar auf einander beziehen, so ineinander sind und wirken, daſs er geradezu sagt: das Vergängliche gibt die Unvergänglichkeit, das Leblose das Leben. Wie mit der Taufe, so verhält es sich mit dem Abendmale. Das Brot, welches der Priester mittelst seines Dienstes zum Leibe Christi macht, zeigt äußerlich ein anderes den Sinnen und ruft innerlich ein anderes dem Herzen der Gläubigen zu. Denn äußerlich bleibt es Brot nach Gestalt, Farbe, Geschmack, innerlich aber wird durch dasselbe etwas weit Höheres und Köstlicheres angekündigt (intimatur), nämlich Christi Leib, der nicht von den fleischlichen Sinnen, sondern mit den Augen (contuitu) des gläubigen Herzens geschaut, empfangen, genossen wird (cap. 9). Dieser Unterschied des Inneren und Äußeren, welche trotz des kontradiktorischen Gegensatzes, in welchem sie zu einander stehen, dennoch zusammen sind und in ihrem Zusammensein das Mysterium ausmachen, geht durch die ganze Darstellung des Ratramnus hindurch, doch bleibt er sich darin nicht gleich, daſs er bald den Inhalt des Sakramentes im Unterschiede von den bloßen Zeichen (wie cap. 9), bald diese letzteren selbst (cap. 99, cf. 17) Leib Christi

nennt, bald auch wider sagt, Brot und Wein werde durch die Konsekration Leib und Blut des Herrn (er gebraucht die Ausdrücke fit, conficitur, facta sunt cf. cap. 13, c. 49); ferner behauptet er das eine Mal, es seien nicht zwei verschiedene Substanzen, eine materielle und geistige (non duarum existentiae rerum inter se diversarum, corporis videlicet et spiritus), sondern ein und dieselbe Sache (verum una eademque res) stellte sich nach der einen Seite als materielle Erscheinung des Brotes und Weines dar (secundum aliud species panis et vini consistit), nach der anderen Seite hin als Leib und Blut Christi (secundum aliud autem corpus et sanguis Christi cap. 16), dann aber unterscheidet er wider zwischen der sichtbaren Gestalt der Stoffe und der unsichtbaren Substanz, vermöge deren sie Leib und Blut Christi sind (cap. 49, s. unten). Sehen wir ab von diesen Schwankungen, die nur beweisen, daſs Ratramnus sich auf der schmalen Grenzlinie bewegt, an welcher der subjektive und der objektive Standpunkt in der Betrachtung des Sakramentes sich trennen und daſs er beiden Auffassungen ihr Recht in seiner Darstellung waren möchte, so drängt sich die Frage auf: Was gibt dem Brot und Wein diese neue, von ihrem natürlichen Wesen so durchaus verschiedene Dignität und Wirksamkeit, kraft deren sie Leib und Blut Christi für den Glauben sind und als solche wirken? Es ist offenbar im Sinne des Ratramnus eine Kraft hinzugetreten, wie bei der Taufe; was in dieser äußerlich reinigt, ist das Element; was dagegen innerlich reinigt, virtus vitalis est, virtus sanctificationis, virtus immortalitatis (cap. 18). So ist auch oberflächlich betrachtet Christi Leib und Blut (d. h. Brot und Wein) eine veränderliche, der Vergänglichkeit unterworfene Kreatur; si mysterii vero perpendas virtutem, vita est participantibus se tribuens immortalitatem (cap. 19). Diese Kraft, dieses Leben, welches ebensowol und unter den gleichen Bedingungen in den alttestamentlichen Sakramenten auf die Gläubigen wirkte, wie es in den neutestamentlichen wirkt, bestimmt er näher 1) als die in den Sakramenten unsichtbar enthaltene Heiligung des heiligen Geistes (igitur et mare et nubes non secundum hoc, quod corpus exstiterant, sanctificationis munditiem praebuere, vero secundum quod invisibiliter sancti spiritus sanctificationem continebant — interius spiritualis potentia refulgebat, quae non carnis oculis, sed mentis luminibus appareret, cap. 21), oder 2) als die den materiellen Substanzen immanente geistige Kraft des Wortes (quoniam inerat corporeis illis substantiis spiritualis Verbi potestas, quae mentes potius, quam corpora credentium pasceret atque potaret, cap. 22. In sacramento corporis et sanguinis Domini, quidquid exterius sumitur ad refectionem corporis aptatur, verbum autem Dei, qui est panis invisibiliter in illo existens sacramento, invisibiliter participatione sui fidelium mentes vivificando pascit, cap. 44. Corpus et sanguis Christi, quae fidelium ore in Ecclesia percipiuntur, figurae sunt secundum speciem visibilem, at vero secundum invisibilem substantiam i. e. divini potentiam Verbi corpus et sanguis Christi existunt, cap. 49. Non enim anima — vel esca corporea vel potu corporeo pascitur, sed verbo Dei nutritur ac vegetatur, cap. 66). Hier nun können wir zweifelhaft sein, ob unter dem Worte Gottes im Sakrament das Schriftwort überhaupt (Rückert, Hilgenfelds Zeitschr. 1858, S. 546), oder ob das in göttlicher Allmacht wirkende Einsetzungswort, wie es in der Konsekrationsformel des Priesters enthalten ist, oder ob endlich das substantiale Wort, Christus selbst, gemeint ist. Die beiden letzteren Ansichten lassen sich leicht kombiniren und man darf annehmen, daſs Ratramnus das Leben des in der Macht des Einsetzungswortes wirkenden Christus wirklich als den Inhalt und als den Segen des Sakramentes sich gedacht hat. Dafür sprechen mehrere Stellen (unus idemque Christus est, qui et populum in deserto in nube et in mari baptisatum sua carne pavit, suo sanguine tunc potavit et in Ecclesia nunc credentium populum sui corporis pane, sui sanguinis unda pascit et potat, cap. 23. Ut intelligeremus Christum in petra constitisse et sui sanguinis undam populo praebuisse, qui postea corpus de Virgine sumptum et pro salute credentium in cruce suspensum nostris saeculis exhibuit et ex eo sanguinis undam

effudit, quo non solum redimeremur, verum etiam potaremur, cap. 24. In utroque [nämlich quod patres in illo manna perceperunt et quod fideles in mysterio corporis credere debent] Christus innuitur, qui et credentium animas pascit et angelorum cibus existit, utrumque hoc non corporis gustu, nec corporali sagina sed spiritualis virtute Verbi, cap. 26. Per mysterium panem et vinum in corporis et sanguinis mei conversa substantiam a credentibus sumenda c. 30. Dafür spricht auch die ganz übereinstimmende Ansicht, welche der andere Gegner des Radbert Rabanus Maurus de cleric. institut. I, 31, ausgesprochen hat. Weiter haben wir zu fragen: in welcher Beziehung stand ihm das, was er als den Inhalt des Sakramentes sich dachte, und was er bald als eine Geisteswirkung, bald als die Lebenskraft Christi selbst bestimmt, zu den äußeren Zeichen? Es ist hier nur ein zweifaches möglich, entweder meint er, dass der Glaube, dem das Wort der Einsetzung seine bestimmte Richtung gibt, das was jenes Wort aussagt, in den sakramentlichen Zeichen nur als gegenwärtig schaut und darum empfängt (in welchem Falle ihm der ganze Sakramentsgenuss wie später dem Berengar, vergl. Diekhoff, Abendmalslehre, S. 64 f., nur auf der subjektiven Vergegenwärtigung des Glaubens beruht haben würde), oder er denkt sich das Verhältnis so, dass vermöge des Einsetzungswortes wirklich die Zeichen durch das Hinzutreten einer geistigen Kraft einen neuen, immanenten Inhalt gewinnen, der zwar, weil unsichtbar, nur vom Glauben erkannt und angeeignet werden kann, aber nichtsdestoweniger auch objektiv und realiter in ihnen existirt. Die Konsequenz seiner Ansicht hätte ihn allerdings auf jene Seite füren und ihn bestimmen müssen, dass er die wirkende Kraft des Geistes und des Wortes unbedingt in die gläubige Seele und nicht in die konsekrirten Stoffe verlegte; beachten wir aber die von ihm in den oben mitgeteilten Stellen gebrauchten Ausdrücke näher (continere, existere in sacramento etc.), so kann er nur das Andere gemeint, er kann in dem Sakramente nur gleichsam das die unsichtbare Gnade enthaltende sichtbare Gefäß gesehen haben, wie er sich denn auch ausdrücklich auf den Ausspruch des Isidorus von Sevilla (Orig. VI, 19) beruft (cap. 46), dass in dem Sakramente die göttliche Kraft unter der Hülle der körperlichen Stoffe ins Geheim das durch das Sakrament bezeugte Heil wirke. In diesen Beziehungen berürt sich Ratramnus ganz nahe mit Radbert nach der einen Seite von dessen Abendmalstheorie und die Differenz in beider Sätzen liegt nur in dem scheinbar verschiedenen Ausdruck, denn wenn der letztere in dem 4. Kapitel seiner Schrift die Frage: utrum sub figura an in veritate hoc mysticum calicis fiat sacramentum? nach den beiden Seiten der Alternative hin, Ratramnus dagegen sie nur nach der ersten bejaht, nach der zweiten dagegen sie verneint, so erklärt sich dies aus dem verschiedenen Begriff, den jeder mit veritas verbindet; dem Radbert nämlich bezeichnet dies Wort Realität überhaupt (sed si veraciter inspicimus, jure simul veritas et figura dicitur: ut sit figura vel character veritatis, quod exterius sentitur, veritas vero quidquid de hoc mysterio interius recte intelligitur aut creditur; non enim omnis figura umbra vel falsitas etc. cap. IV, § 2), dem Ratramnus dagegen unverhülltes, den Sinnen warnehmbares und erfassbares, also konkretes Sein (figura est obumbratio quaedam quibusdam velaminibus, quod intendit ostendens — — veritas vero est rei manifestae demonstratio nullis umbrarum imaginibus obvelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur, naturalibus significationibus insinuatae, cap. 7. 8) und in diesem Sinne bekämpft er in dem ersten Teile seines Werkes solche, welche behaupten, dass der Leib und das Blut Christi unverhüllt und den Sinnen warnehmbar im Abendmal empfangen werde, daher es denn auch nicht wol denkbar erscheint, dass dieser Teil gegen Radbert gerichtet sei. Aber eben weil in dem Sakrament nach Ratramnus durch die priesterliche Konsekration (cap. 10) nicht bloß die Stoffe eine neue Beziehung oder Bedeutung gewinnen (significatio cap. 69 in fine), sondern geradezu eine neue, wirkende, übersinnliche Kraft in sich aufnehmen (cap. 17), wodurch sie selbst etwas Neues werden, was sie vorher noch nicht waren, zwar nicht für die Sinne, wol aber für den Glauben, so gebraucht er in Beziehung auf das Abendmal geradezu

den oft wiederkehrenden Ausdruck: Brod und Wein würden in den Leib und das Blut Christi, oder in die Substanz (cap. 30) derselben verwandelt, nicht als ob äußerlich für die Sinne an ihnen eine Veränderung vorginge, wie bei den werdenden, vergehenden oder ihre Qualität wechselnden Dingen (cap. 12. 13), sondern es sei innerlich, geistlich an ihnen eine Umwandlung vollzogen (cap. 16), durch das, was der heilige Geist unsichtbar an ihnen gewirkt hat (cap. 42. 54), durch das was sie nun selbst wirken, sind sie Leib und Blut Christi geworden (intellege quod non in specie, sed in virtute corpus et sanguis Christi existant, quae cernuntur, cap. 56), haben sie die Kraft empfangen, die Seele zu nähren und ihr die Substanz des ewigen Lebens zu bieten (aeternae vitae substantiam subministrat, cap. 54).

Die Schrift des Ratramnus hat ihre eigene Literaturgeschichte. Auf der Synode zu Vercelli 1050 wurde sie als ein Werk, das Johannes Scotus Erigena im Auftrage Karls d. Großen verfaßt habe, verdammt und verbrannt (Bereng. ep. ad Rich. bei d'Achery, spicileg. III p. 400, vgl. Stud. u. Krit. 1828 S. 755). Im Mittelalter scheint sie ziemlich in Vergessenheit gekommen zu sein, da sie außer Sigbert von Gemblours und Trithemius nur von dem Anonymus von Melk im 12. Jarhundert angeführt wird. 1526 berief sich Joh. Fisher, Bischof von Rochester, gegen Oekolampad darauf, als auf ein Zeugnis zu Gunsten des katholischen Dogma (Praefatio in libros de Verit. corp. et sang. Christi contra Oecolampad. Col. 1527); dadurch wurde man darauf aufmerksam und 1532 erschien das Buch zu Köln bei Joh. Praël unter dem Titel: Bertrami presbyteri ad Carolum Magnum imperatorem; in demselben Jare in deutscher Uebersetzung mit Vorrede von Leo Judä in Zürich, seitdem viele Ausgaben sowol im lateinischen Grundtexte, als in neueren, besonders französischen und englischen Uebertragungen. Da die Protestanten und namentlich die Reformirten darin den Ausdruck ihres dogmatischen Bewusstseins wiederzufinden glaubten, wurde es den Katholiken verdächtig; die von dem Concile zu Trient bestellten Censoren setzten es 1559 unbedenklich auf das Verzeichnis der verbotenen Bücher; sie hielten es für ein von den Protestanten untergeschobenes Machwerk. Aehnlich urteilten die bedeutendsten katholischen Theologen jener Zeit, Sixtus Sennensis, Claudius d'Espence, Sanctesius, Bischof von Evreux, Clemens VIII., Bellarmin, Quiroga, Sandoval, Alanus. Dieser Auffassung sollte sich indessen bald eine andere ächt katholische gegenüberstellen: nachdem schon die Theologen von Löwen (oder von Douay) sich um 1571 dahin ausgesprochen, das Buch enthalte, abgesehen von manchen dunkeln und übelgewälten Ausdrücken, im Ganzen nichts Verwerfliches, unternahm es 1655 de Sainte Boeuve, Doktor der Sorbonne, die Rechtgläubigkeit des Ratramnus förmlich zu rechtfertigen d'Achery I, 61; Mabillon (Annales Benedict. III, 68 sq.), besonders aber der Pariser Theologe Jakob Boileau (in seiner gegen den Jesuiten Harduin gerichteten Abhandlung: Ratramni Corbeiensis Monachi de corpore et sanguine Domini liber ab omni novitatis aut haeresis Calvinianae intentione aut suspicione vindicatus ad amicam, honestam et litterariam confutationem Dissertationis R. P. Joannis Harduini s. J. — auctore Jacobo Boileau, Parisiis 1712, wie auch in der dem Abdruck des Textes vorausgeschickten Praefatio historica und den demselben unterlegten Anmerkungen; neu edirt in Migne's Patrologie Bd. 121, S. 103 f.) folgten unbedenklich dieser Ban; sie suchten — zumal es Mabillon gelungen war, zwei sehr alte Handschriften des Buches aufzuspüren, welche den Einwand der Unächtheit fernerhin unmöglich machten — zu erweisen, Ratramnus vertrete im ersten Teile seines Werkes nur den Satz, daſs der Leib und das Blut Christi im Sakramente nicht sichtbar, sondern mystisch verhüllt gegenwärtig sei; dagegen enthalte der zweite Teil nur die unverfängliche Behauptung, daſs der eucharistische Leib nicht dieselbe materielle Beschaffenheit in Hinsicht auf Ausdehnung, Bau und Massenhaftigkeit der Glieder habe, wie der von der Jungfrau geborene, eine Ansicht, die neuerdings Bach, Dogmengesch. des M. A. 1 S. 191 ff. mehr überzeugt als überzeugend wiederholt hat.

Ueber die anderen Schriften des Ratramnus dürfen wir uns kürzer

fassen. De eo, quod Christus ex virgine natus est, liber gilt als seine erste noch im jugendlichen Alter verfasste Schrift, da er sie mit den von frischem Selbstvertrauen zeugenden Worten schließt: Lusimus haec de more studentium: quae si quis contemnat, exercitia nobis nostra complacebunt. Jedenfalls scheint sie vor dem Jare 844 abgefaßt. Man hat ferner geglaubt, dass die Vorrede eine Dedikation an Radbert enthalte, da Ratramnus den Mann, an welchen sie gerichtet ist, mit dignitas und reverentia tua anredet, allein mit Recht hat man dagegen geltend gemacht, dass er nach seiner eigenen Erklärung diesem nicht einmal persönlich bekannt gewesen sei (facies invisa). Ueber den Inhalt der Schrift selbst und über ihr Verhältnis zu Radbert's Schrift de partu virginis vgl. den Art. „Radbert", oben S. 482.

An dem Gottschalkischen Streite hat sich Ratramnus mit zwei Schriften beteiligt. Die erste, die er gleichfalls infolge einer Aufforderung Karl's des Kahlen geschrieben hat, sind die zwei Bücher de praedestinatione Dei. Der darin durchgeführte und verteidigte Gedanke ist die zwiefache Prädestination. In dem ersten Buche weist er die Vorherbestimmung der Erwälten zur Gnade und zur Seligkeit durch eine Reihe von Aussprüchen der Kirchenväter, namentlich des Augustin, des Verfassers der vocatio gentium, für den er den Prosper hält, Gregor's des Großen und des Salvianus nach. Im zweiten Buche begründet er durch die Zeugnisse der Schrift und der Väter, nämlich des Augustin, Fulgentius, Isidor von Sevilla und Cassiodorius die zweite Thesis, dass Gott die Gottlosen zur ewigen Strafe bestimmt habe. Eine Prädestination zur Sünde gibt er nicht zu, vielmehr sagt er, dass die Gottlosen durch ihre eigene Schuld verloren gehen, da nämlich Gott ihre selbstverschuldete, hartnäckige Bosheit voraus wisse, so entziehe er ihnen den Beistand seiner Gnade, durch den der Fromme allein zum Heil komme, so daß sie verdüsterten Herzens nothwendig der Sünde erliegen müssten, zu deren Erkenntnis und Ueberwindung dem Menschen ebenso die Einsicht als die Kraft mangle. Obgleich diese Schrift sich mehr mit der Referirung der patristischen Zeugnisse, als mit eigenen Reflexionen beschäftigt, so zeigt sie doch in diesen ungleich mehr Präcision des Ausdrucks, Klarheit und Folgerichtlichkeit des Gedankens, als die beiden vorhergegangenen. Sie ist bald nach 849 geschrieben und nimmt sich der Ansicht des unglücklichen Gottschalk mit furchtlosem Freimute zu einer Zeit an, wo bereits die Häupter der fränkischen Hierarchie, Rabanus Maurus und Hinkmar von Rheims, sich gegen denselben erklärt, wo die Synoden von Mainz (848) und von Chiersy (849) seine auf Augustin gegründete Ueberzeugung als häretisch verworfen hatten. Auch als Gottschalk im Gefängnis die willkürliche Aenderung tadelte, die sich Hinkmar an einem alten Kirchenliede erlaubt hatte, indem er dem Text: „Te, trina Deitas unaque, poscimus, der ihm sabellianisch dünkte, die Worte: Te, summa Deitas poscimus, substituirte, und als Hinkmar seiner Schrift eine andere: De una et non trina Deitate um 857 zur Widerlegnng entgegenstellte, nahm sich Ratramnus des unglücklichen Freundes in einer verloren gegangenen Apologie der trina Deitas an.

Den größten Ruhm hat sich Ratramnus mit seinen vier Büchern contra Graecorum opposita erworben. Als im Jare 867 Photius in seiner Encyklica gegen die römische Kirche wegen des Zusatzes filioque und verschiedener Abweichungen in kirchlichen Gebräuchen die bittersten Vorwürfe schleuderte und die Kaiser Michael und Basilius ein mit derselben übereinstimmendes Schreiben an den König der Bulgaren richteten, machte dies Nikolaus I. in einem Briefe den Bischöfen des fränkischen Reichs in Gallien bekannt und forderte zur Widerlegung der gegnerischen Behauptungen auf (Nicol. epist. 70 ad Hincmarum et ceteros Episcopos in regno Caroli constitutos vom J. 867). In der senonensischen Provinz wurde Aeneas Bischof von Paris (vgl. dessen liber adversus Graecos bei d'Achery Spicileg. I. und bei Migne Patrologie, B. 121, S. 685 f.), in der remensischen Odo von Beauvais damit beauftragt; da aber die Arbeit des Letzteren, die wir nicht mehr besitzen, Hinkmar von Rheims nicht ganz befriedigt zu haben scheint, wurde Ratramnus mit der Widerlegung beauftragt. So entstand um 868 sein Werk, das bei seinen Zeitgenossen ungeteilte Bewunderung erntete,

In dem ersten Buche erweist er das Ausgehen des Geistes vom Vater und vom Sone mit Zeugnissen der Schrift, in den beiden folgenden mit der Auktorität der Concilien und der lateinischen und griechischen Väter. Mit besonderem Nachdruck hebt er unter den letzteren den Athanasius, den Gregor von Nazianz und den Didymus hervor; daſs er das Symbolum quicunque für ein Werk des großen Alexandriners, die Schrift de dogmatibus ecclesiae aber dem constantinopolitanischen Bischof Gennadius statt dem gleichnamigen Massiliensischen Presbyter beilegt, beweist zwar, daſs der Kritiker des 9. Jarhunderts dem unkritischen Geiste seiner Zeit gleichfalls seinen Zoll entrichten muſste, konnte aber den Abendländern, auf die seine Arbeit berechnet war, nur imponiren, da die angesehensten Morgenländer selbst als die Verfechter ihrer Meinung dadurch erwiesen wurden. Von ganz besonderem Interesse ist das erste Kapitel des 4. Buches, weil darin Ratramnus einen der wesentlichsten Unterschiede in der Anschauung der abend- und morgenländlichen Kirche bespricht und durchführt. Wärend die Orientalen gewohnt waren, nicht blos das Dogma, sondern auch die Observanzen und Gewohnheiten im kirchlichen Leben und Cultus auf apostolische Ueberlieferung zurückzuführen und jede Abweichung davon mit gleicher Strenge zu beurteilen, war es dagegen im Abendland, besonders seit Augustin, allgemein anerkannter Grundsatz geworden, daſs nur dem Dogma dieser Charakter der Notwendigkeit zukomme, daſs dagegen die kirchlichen Observanzen, unbeschadet der kirchlichen Einheit, nicht blos in verschiedenen Ländern, sondern auch in verschiedenen Zeiten andere sein könnten. Von diesem Standpunkte aus fixirt er zunächst, ausgehend von Ephes. 4, 5 u. 6, in einer Umschreibung und Erweiterung des apostolischen Symbolums den allenthalben und immer sich selbst identischen Glauben der Kirche, dann weist er die örtliche Verschiedenheit und Wandelbarkeit der Gebräuche nach und rügt die Absurdität der griechischen Vorwürfe, die Dogma und Herkommen überall confundirt haben, und rechtfertigt die Quadragesimalfasten, das Sabbathfasten, das Scheren des Bartes, die Tonsur, den Cölibat, die ausschließliche Befugnis des Episkopates zur Erteilung der Confirmation und den Primat des römischen Bischofs, wie das Alles in der abendländischen Kirche anerkannt und geübt wurde, mit exegetischen und historischen Gründen (cap. 2—8.) Er schließt mit den Worten: Egimus velut potuimus, respondentes ad ea, quae nobis scripta misistis. Quae si placuerint, Deo gratias agimus: sin vero displicuerint, vestrae correctionis censuram praestolamur.

Noch besitzen wir von Ratramnus eine kleine Curiosität, nämlich die epistola de cynocephalis ad Rimbertum Presbyterum scripta, welche aus einer Handschrift der Pauliner Bibliothek zu Leipzig Gabriel Dumont in seiner Abhandlung de cynocephalis zuerst im Jare 1714 edirt hat (VI. tom. de l'histoire critique de la république de le Masson). Rimbert wird von den Herausgebern der histoire literaire de la France für den heiligen Rembert gehalten, der später (865) Anschar im Erzbistum von Hamburg und Bremen nachfolgte. An diesen wandte sich Ratramnus und bat ihn um Auskunft über die Hundsköpfe. Rimbert erteilte ihm dieselbe mit der Gegenbitte, ihm zu sagen, ob man dieselben für Adamiten halten dürfe. Ratramnus beeilt sich sofort, dieses Auftrages sich zu entledigen. Da er nach der Schilderung seines Freundes doch in der Art ihres Lebens manche menschliche Züge zu entdecken glaubt, die auf den Gebrauch der Vernunft schließen lassen, so nimmt er keinen Anstand, sie für Abkömmlinge von Adam zu halten, wenn auch die kirchlichen Auktoritäten eher geneigt seien, sie den Tieren zuzuzählen, als den Menschen. Am Schlusse beantwortet er seinem Freund die Frage über das Buch des heiligen Clemens (warscheinlich die Clementinischen Recognitionen) dahin, daſs dasselbe nicht volle kirchliche Auktorität habe, weil Manches darin dem kirchlichen Dogma widerspreche. Dagegen nimmt er die Akta Pauli aus dem entgegengesetzten Grunde in Schutz.

In seinem Buche de anima, das sich noch handschriftlich in mehreren englischen Bibliotheken vorfindet und dessen von Mabillon beabsichtigte Herausgabe leider unterblieben ist, weist er gegen einen ungenannten Mönch nach, daſs nicht, wie ein gewisser Makarius Scotus aus einer miſsverstandenen Stelle Augustin's

gefolgert habe, sämmtliche Menschen nur eine gemeinsame Seele haben. Der von Ratramnus bestrittene Satz wurde später von Leo X. auf dem Laterancconcile verdammt (vgl. Mabillon, Annales Bened. III, 140).

Auch Ratramnus ist wie Radbert und fast alle kirchliche Schriftsteller des karolingischen Zeitalters und der nächsten Jarhunderte Traditionarier, er sammelt, ordnet und verwendet den reichen Stoff der produktiven patristischen Periode, freilich nicht sowol zu systematischen, als zu polemischen Zwecken — aber er benutzt das ihm zu Gebote stehende reiche Material meist zur Begründung seiner scharf ausgeprägten augustinischen Gedanken. In seinen meisten Streitschriften spricht sich nicht blos ein ritterlicher, kampflustiger Sinn aus, sondern auch eine Beweglichkeit und Ueberlegenheit des Geistes, die den Stoff in leichtem Spiele beherrscht, und ein kecker, frischer Mut, der im Bewusstsein seiner Kraft sich durch den Widerspruch der Gegner nicht beirren läßt. Die Art, wie er sein Thema begrenzt, den Streitpunkt fixirt, in seine Momente zerlegt und dialektisch erörtert, erinnert entfernt an Lessing's Weise. Aber immer ist es das sachliche Interesse, das er verfolgt, seine Gegner nennt er so wenig mit Namen, als seine Clienten. Auch das ist nicht zu verkennen, daß er, obgleich wurzelnd in einer großen Vergangenheit, zugleich für die Zukunft der Kirche eine große Bedeutung hat. Haben auch die Magdeburger Centurien und überhaupt das ältere Luthertum seinen Wert nicht erkannt, so gelangte er doch in der reformirten Kirche und noch mehr in der rationalistischen Periode zur großen Anerkennung, wenn auch meist auf Kosten des Paschasius Radbertus, den man nur nach seinen Schriften über das Abendmahl und über die Geburt der Maria beurteilte, ohne selbst die Bedeutung der ersten Schrift für ihre Zeit unbefangen zu würdigen. Des Ratramnus Werke, vorher meist vereinzelt herausgegeben, finden sich, soweit sie vorhanden sind, vollständig in dem 121. Teile der Patrologie von Migne S. 1—346 und 1153—1156 abgedruckt. Man vergleiche über ihn, außer der Abhandlung von Rückert über die Freunde und Gegner der paschasischen Vorstellung vom Abendmahle, Hilgenfelds Zeitschrift 1858, Mabillon im 2. und 3. Teile seiner Benediktinerannalen und die histoire literaire de la France V, 332—351. Ebert, Gesch. d. Lit. d. M. A. II S. 244. Bach, Dogmengesch. des M. A. 1 S. 193. Schwane, Dogmengesch. d. mittleren Zeit S. 631.

Georg Eduard Steitz † (Hauck).

Ratzeberger, auch Ratzenberger, Matthäus, Luther's Freund und Arzt, war 1501 in der schwäbischen Stadt Wangen, im heutigen Württemberg, geboren. Ueber seine Herkunft und erste Jugendzeit haben wir keine Nachrichten. Schon 1517 bezog er die Universität Wittenberg (Förstem. Alb. p. 61) und wurde hier durch Vermittelung des M. Johannes Gunkel (de Wette, Luther's Briefe I, 190, VI, 14) mit Luther bekannt, dem er alsbald mit warmer Verehrung und bis an sein Lebensende mit unerschütterlicher Treue anhing. Sein Fachstudium war die Heilwissenschaft, aber wie viele Aerzte jener Zeit beschäftigte er sich auch eifrig mit Philosophie, Theologie und Sprachen. Warscheinlich in Wittenberg erwarb er die medizinische Doctorwürde. Als Arzt erlangte er bald einen so ausgebreiteten Ruf, dass er nach einigen Jaren als Physikus in die Stadt Brandenburg berufen wurde. Hier wurde er Leibarzt der Gemalin des Kurfürsten Joachim I. von Brandenburg, Elisabeth, welche durch ihren Bruder, den vertriebenen Dänenkönig Christian II., für die Lehre Luther's gewonnen worden war. Mit Hilfe Ratzeberger's gelangte sie in den Besitz von Luther's Schriften und fragte in einzelnen Fällen den Reformator um Rat. Endlich erfur der papistisch gesinnte Kurfürst 1528, dass seine Gemalin im Schlosse zu Berlin das Abendmal heimlich unter beiderlei Gestalt gefeiert habe, und nahm sie in strenge Haft, aber mit Unterstützung ihres Bruders floh sie zu ihrem Oheim, den Kurfürsten Johann von Sachsen, nach Torgau. Auch Ratzeberger mußte Berlin verlassen und kam nach Wittenberg, wo er auf Luther's Empfehlung zum Leibarzt anfangs des Grafen von Mansfeld, später, 1538, des Kurfürsten Johann Friedrich ernannt wurde, dessen uneingeschränktes Vertrauen er lange Zeit besaß. Nicht blos seine ärztliche Kunst, sondern auch sein redlicher Charakter und sein

warmes kirchliches Interesse war von dem Fürsten hochgeschätzt. Daher wurde er zu den Reichstagen zu Frankfurt (1543) und Speier (1544) abgeordnet, bei dem Kolloquium zu Regensburg (1546) nebst Justus Menius und Basilius Monner als Teilnehmer vorgeschlagen (Seckendorf, Hist. Luth. III, 621), besonders aber mit der Wiederaussönung Luther's beauftragt, als dieser im Juli 1545 unmutig und misgestimmt Wittenberg verlassen hatte (Burkhardt, Luther's Briefwechsel S. 475 ff.) Auf Ratzeberger's Vorstellungen kehrte Luther zurück und übersandte ihm um jene Zeit, warscheinlich zum Dank für die gehabte Mühewaltung, seine Schrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestift“ und seiner Gattin ein Gebetbuch (de Wette V, 754). Für Luther's wankende Gesundheit eifrig besorgt, riet er ihm seit 1543 ableitende Mittel, deren Vernachlässigung vielleicht später sein Ende beschleunigt hat (Seckendorf III, 635). Nach Luther's Tode wurde ihm nebst Jacob Luther und dem Bürgermeister Ambrosius Reuter die Vormundschaft der Kinder übertragen. Als aber bald darauf der schmalkaldische Krieg ausbrach, begann für ihn eine Epoche voll trüber Erfarungen. Er folgte dem Kurfürsten in das Feld und überzeugte sich je länger desto mehr, dass derselbe schlecht und treulos beraten sei. Seine Warnungen blieben unbeachtet. Von öffentlichen und heimlichen Gegnern umringt, unfähig, das wachsende Verhängnis aufzuhalten, zuletzt in dem Vertrauen seines fürstlichen Herrn selbst erschüttert, bat er endlich im Feldlager vor Altenburg um seinen Abschied und begab sich nach Nordhausen, um hier eine Zeit lang als Arzt tätig zu sein. Von hier riefen ihn die Söne des gefangenen Kurfürsten nach Weimar, um ihnen bei Errichtung einer neuen Universität zu Jena beirätig zu sein und mit Melanchthon wegen dessen Berufung dahin zu unterhandeln. Da dieser anfangs hierzu geneigt schien, später aber sich für Wittenberg entschied, zerfiel Ratzeberger mit ihm für immer, so sehr auch Melanchthon eine Aussönung wünschte (Corp. Ref. VII, 130 vgl. VI, 605. 649). Von Nordhausen wendete sich jener 1550 nach Erfurt und wirkte hier, fern von den Welthändeln aber noch voll Teilnahme an den Zeitereignissen, bis zu seinem Tode, den 3. Januar 1559. Als ihm sein Beichtvater Poach, welcher sein Ende beschrieben hat („Vom christlichen Abschied aus diesem sterblichen Leben des lieben theuern Mannes Matthäi Ratzenbergers, der artznei Doctors, Bericht durch Andream Poach, Pfarhern, zum Augustinern in Erfurt und andern, so dabei gewesen, Curtz zusamengezogen. Anno dom. MDLIX. mense Jan.“) den Spruch Ps. 118, 17 vorlas: „Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werk verkündigen“, erinnerte er sich, dass einst Luther denselben in Coburg zu seinem Troste an die Wand geschrieben hatte.

Mit Luther war Ratzeberger entfernt verwandt durch seine Gattin Clara, einer Schwester des Arztes Dr. Johann Brückner in Gotha, von welcher ihm 4 Söne und 4 Töchter geboren wurden. Luther nannte sie seine Verwandte (affinis, de Wette V, 754); one dass man das Verwandtschaftsverhältnis näher kennt. Als er bei der Taufe einer der Töchter Patenstelle vertrat, sprach er: „Clara soll sie heißen, dass man daran denke, Dr. Luther sei der Pate gewesen, denn lauter und klar sind Geschwisterkinder.“ Aber noch enger war das innere Verwandtschaftsband, welches Ratzeberger mit Luther verknüpfte. Nicht blos im Leben bewies er ihm die treueste Anhänglichkeit, sondern auch nach Luther's Tode beteiligte er sich an der Jenaischen Ausgabe seiner Werke (1555 ff.) und mit lebhaftem Interesse verfolgte er die von Poach veranstaltete neue Ausgabe der Hauspostille (Erl. Ausg. I, p. VII. XIV). Er selbst aber verfasste eine schon von Seckendorf unter der Bezeichnung „Historia MS. Lutheri“ (Seckendorf I, 20. 160. III, 581) gekannte und benutzte, an interessanten Spezialitäten reiche Geschichte Luther's, welche nach früheren unkritischen Publicationen von Gottfried Arnold (1705) und Georg Theodor Strobel (1775) erst neuerlich von Christ. Gotth. Neudecker, Die handschriftl. Gesch. Ratzeberger's über Luther u. s. Zeit, Jena 1850, aus dem Codex der herzogl. Bibliothek zu Gotha No. 114 Fol. vollständig herausgegeben worden ist. Ueber den historischen Wert dieses Schriftstückes hat man sehr verschieden geurteilt. In der Hauptsache ist die Glaub-

würdigkeit nicht zu beanstanden, wenn sich auch einige Voreingenommenheit gegen Melanchthon und ein gewisser pessimistischer Zug nicht verkennen läßt. Andere minder bedeutende Aufsätze und Briefe Ratzeberger's, namentlich aus der Periode des schmalkaldischen Krieges, b. Neudecker a. a. O. S. 231 ff. Von seiner Freundschaft mit Myconius in Gotha giebt dessen schöner Abschiedsbrief vom 6. Januar 1546 Zeugnis, b. Seckendorf III, 629. **Oswald Schmidt †.**

Rautenstrauch, Franz Stephan, ein aufgeklärter österreichischer Theologe des 18. Jarhunderts, geboren 1734 zu Platten in Böhmen, trat in den Benediktinerorden zu Braunau, lehrte daselbst Philosophie, kanonisches Recht und Theologie, und erwarb sich besonders in den beiden letzten Fächern ziemlich umfassende Kenntnisse, die er zur Verbesserung des theologischen Studiums, dessen Mängel sein heller Geist erkannt hatte, sowie später zur Rechtfertigung der Reformen des Kaisers Joseph II. verwendete. Nachdem er durch Maria Theresia 1773 zum Prälaten seines Klosters zu Braunau und im Jare 1774 zum Direktor der theologischen Fakultät in Wien erhoben worden war, brachte er das angefangene Werk seines Vorgängers, des Bischofs von Stock, zustande, den Entwurf einer neuen theologischen Lehrart; d. h. es erschien die „Neue allerhöchste Instruktion für alle theologischen Fakultäten in den kaiserl. königl. Erblanden" 1776 — besonders erschienen, auch zu finden in den acta hist. eccles. nostri temporis, Bd. 3, S. 743, 2te vermehrte Auflage, Wien 1784. Man sieht es dieser Instruktion an, daß der Verfasser protestantische Lehranstalten und Schriften kennen gelernt hatte. Er dringt auf das Studium der Grundsprachen der hl. Schrift, der Hermeneutik, der Kirchengeschichte, und will, daß die Studirenden erst im dritten Jare Dogmatik hören, worauf nun die praktischen Disziplinen folgen, wobei er besonders die Katechetik hervorhebt, als „eine große Wissenschaft, die man bisher mit ihrem Gegenstande für klein gehalten und schändlich vernachlässigt hat". Ganz zuletzt wird von der Polemik gesprochen, die so behandelt werden solle, daß von jeder Sekte das ganze System besonders angefürt und seinem ganzen Umfange nach widerlegt werde. — Die Abzweckung der ganzen Instruktion geht dahin, der ganzen Theologie einen neuen Geist und die Richtung auf das tätige Christentum zu geben. R. nahm an den josephinischen Bestrebungen den regsten Anteil. In einer von ihm verfaßten Flugschrift, „Patriotische Betrachtung", beantwortet er die Frage, warum Pius VI. nach Wien komme, und zeigt dabei treffend, wie Pius nicht deshalb kommen kann, um des Kaisers Reformtätigkeit zu lämen, da sie einesteils in sich selbst ihre Rechtfertigung finde, anderenteils der Kaiser dazu vollkommen berechtigt sei. Rautenstrauch ging auf die Grundsätze Hontheims völlig ein; er erlitt deswegen von den Jesuiten viele Anfeindungen. Er starb 1785 zu Erlau in Ungarn. Von ihm rüren noch her: Institutio juris ecclestiastici, Prag 1769 und 1774; Synopsis juris ecclesiastici, Wien 1776, und andere Schriften. S. Schröckh Bd. 42; Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen, 12. Bd. **Herzog †.**

Raymundus Lullus, s. Lullus Bd. IX, S. 26.

Raymundus Martini, geboren in dem katalonischen Flecken Subirats, Dominikanermönch des 13. Jarhunderts. Auf Betrieb des Raymundus de Pennaforte hatten der König von Aragonien und der von Kastilien zwei Kollegien (eins in Tunis, das andere in Murcia) gegründet, in denen die Dominikaner behufs erfolgreicherer Bekehrung der Mauren und der Juden dem Studium der orientalischen Sprachen obliegen sollten (Touron I, 35). Raymundus Martini gehörte zu den acht Mönchen, welche von dem im Jare 1250 zu Toledo abgehaltenen Provinzialkapitel des Ordens zu diesem Studium bestimmt wurden (Pugio, Einleitung S. 105; Quétif I, 396[b]). Ob R. M. an der bekannten Disputation zwischen Paulus Christiani und Moscheh ben Nachman oder Ramban (Juli 1263) vor Jakob I. von Aragonien teilgenommen hat, wird uns nicht berichtet. Dagegen wissen wir, daß er zusammen mit dem Bischof von Barcelona und drei anderen Dominikanern (Raym. de P., Arnoldus de Sagarra, Petrus Janua [Touron:

P. v. Genua]) im März 1264 den Auftrag erhielt, die von den Juden auf Befehl des Königs vorzulegenden Manuskripte durchzusehen und das für die christliche Religion Beleidigende zu streichen (Touron I, 492; Pugio, Einl. 105). Sonst ist über das Leben des R. M. wenig bekannt. Er wirkte als Missionar nicht nur in Spanien, sondern auch, mit seinem Ordensbruder Franciscus de Cendra in Tunis: an letzterem Orte freilich, wie es scheint, nur kurze Zeit; wenigstens lesen wir nur, dass der Aufenthalt in Tunis non sine fructu gewesen sei und dass beide im September 1269 nach Barcelona zurückgekehrt seien (Pugio, Einl. 106; Quétif I, 396[b]. 397[a]). Er lebte noch im Juli 1284; denn ein in Barcelona aufgesetztes Dokument, welches vom 1. Juli des genannten Jares datirt ist, trägt seine Unterschrift (Pugio, Einleitung 106; wol nur ein Druckfehler ist Quétif I, 397[a]: Juli 1286; falsch Touron I, 494: Dezember 1286).

Was R. zur Widerlegung des Korans geschrieben, ist verloren gegangen. Von dem gegen die Irrtümer der Juden gerichteten Capistrum Judaeorum soll ein Kodex in Bologna sein (nach Echard II, 818[b]); jedenfalls ist es nicht gedruckt. Ein ungünstiges Schicksal hat lange Zeit auch das Hauptwerk des Raymundus gehabt, der Pugio fidei, an welchem der Autor, wie aus II, 10, § 2 (S. 395) erhellt, noch im Jare 1278 arbeitete. Darauf, dass Petrus Galatinus in seiner Schrift De arcanis catholicae veritatis (zuerst Orthonae Maris 1518 fol.) ein schnödes Plagiat an dem damals nur handschriftlich vorhandenen Pugio begangen habe, hat Jos. Justus Scaliger im Jare 1603 in einem Briefe an Casaubonus aufmerksam gemacht, nur irrig R. von Sabunde für den Verfasser haltend (s. Pugio, Einl. 90. 106. 107, und die detaillirten Nachweisungen de Voisins, Pugio 961—965). Victor Porchet de Salvaticis hat in der Vorrede zur Victoria adversus impios Ebreos (Paris 1520, 4°) seine Quelle ehrlich genannt. Um das Jar 1620 fand der Bischof Franz Bosquet in der Bibliothek des Collegium Fuxense eine aus drei Bänden bestehende Handschrift des Pugio. Nach einer von ihr genommenen Kopie und drei anderen Manuskripten edirte Joseph de Voisin das ganze Werk mit zalreichen und gelehrten Anmerkungen: Pugio Fidei Raymundi Martini Ordinis Praedicatorum adversus Mauros et Judaeos ... cum observationibus Domini Josephi de Voisin (Paris 1651 Fol.). Der durch J. B. Carpzov besorgte Abdruck *), nach dem wir citiren, enthält außer dem in der Anmerkung erwänten Anhange eine besonders paginirte Introductio in Theologiam Judaicam, deren zwölftes Kapitel S. 89—126, fast ganz den Prolegomenen der Voisinschen Ausgabe entnommen, speziell von R. M. und dessen Pugio handelt.

Inhalt: S. 1—6 Proömium; S. 6—190 Erläuterungen de Voisins, die V. selbst als quasi sequentis operis prolegomena bezeichnet (z. B. S. 7—74 Einleitung in den Thalmud). Der erste Teil, S. 191—258, one Noten, handelt von Gott und der göttlichen Allwissenheit, von der Schöpfung, der Unsterblichkeit und der Auferstehung der Toten. Der zweite (S. 259—478) und der dritte (S. 479—957) Teil sind ganz der Widerlegung der Juden gewidmet. Sie sind noch gegenwärtig von hohem Werte für die Mission wie für die Wissenschaft: für letztere durch die ungemein zalreichen, schon wegen der guten Lesarten wichtigen Auszüge aus dem Thalmud, den Midraschen und anderen Werken der alten jüdischen Litteratur. Wo diese Citate sich in den Drucken der erwänten Werke finden, hat, soweit ihm möglich, Esra Edzard nachgewiesen, s. Wolfs Bibliotheca

---

*) Raymundi Martini Ordinis Praedicatorum Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos, cum observationibus Josephi de Voisin, et introductione Jo. Benedicti Carpzovi, qui simul appendicis loco Hermanni Judaei opusculum de sua conversione ex MSCto Bibliothecae Paulinae Academiae Lipsiensis recensuit, Leipzig 1687 Fol. (126 + 960 S., Register und 32 S. Anhang) Fol. — In manchen Exemplaren fehlt im Titel simul und lautet die Ortsangabe Lipsiae et Francofurti. In diesen (allen?) fehlen die letzten vier Kapitel der Introductio (S. 41—126).

Hebraea IV, 571—638. Bei vielen der citirten Stellen nennt R. als Quelle Bereschith rabba major oder Bereschith rabba R. Moseh haddarschan. Da man weder diese Bezeichnungen kannte noch Schriften, in denen die angefürten Stellen vorkamen, ist R. mehrfach der Fälschung beschuldigt worden. Gegen diesen Vorwurf haben ihn verteidigt: Zunz (Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 287—293), E. B. Pusey (Einleitung zu The fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters, Bd. II, Oxford 1877) und Ad. Neubauer (The Book of Tobit, Oxf. 1878, S. VII—IX. XX—XXIV). Neubauer (S. VIII. IX) und Ad. Jellinek (Bet ha-Midrasch VI [Wien 1877], S. XIV—XVI [wo auch Näheres über die Handschrift Rapoports, welche Zunz S. 288, Note d, erwänt]) sind, wol mit Recht der Ansicht, dass mit den angefürten beiden Bezeichnungen zwei verschiedene Werke gemeint sind.

Litteratur: A[ntoine] Touron, Histoire des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique I, 489—504, Paris 1743, 4° (S. 498 ff. wird das abfällige Urteil des französischen Akademikers Houtteville zurückgewiesen). ‖ Ambrosii de Altamura Bibliotheca Dominicana, ed. Rocaberti, Rom 1677 Fol., S. 58. 449 bis 455. ‖ Scriptores Ordinis Praedicatorum. Inchoavit Jacobus Quétif, absolvit Jacobus Échard. I, 396—398, Paris 1719 Fol. ‖ Wolf, Biblioth. Hebr. I, 1016—1018. III, 989—991. ‖ Weitere Litteratur bei J. G. Walch, Bibliotheca theologica selecta I, 609.   **Herm. L. Strack.**

Raymundus von Pennaforte, s. Kanonen- und Dekretalensammlungen Bd. VII, S. 489.

Raymundus von Sabunde oder Sabieude, auch Sabiende, Sebunde, Sebonde und Sebon genannt, ist für die Geschichte der natürlichen Theologie, deren Name zuerst als Titel seines Werkes widererscheint, von hoher Bedeutung. Über seine Lebensumstände wissen wir sehr wenig. Spanier von Geburt, kam er nach Toulouse, wo er sich in der medizinischen und philosophischen Fakultät hervorgethan haben, später aber professor regens in der Theologie geworden sein soll. Als solcher wird er Vorträge gehalten haben, aus denen sein Buch erwachsen sein mag. Von diesem, dem einzigen Denkmale seines Geistes, wird nach der Subskription des ältesten Kodex behauptet, dass es im Jare 1434 angefangen und 1436 vollendet worden sei, womit übereinstimmt, dass Trithemius die Zeit der Wirksamkeit Raymunds in Toulouse um 1430, unter Kaiser Sigismund und Papst Eugen IV., setzt. Doch mit jener Notiz ist vielleicht die Zeit der Anfertigung des Kodex, nicht der Abfassung des Werkes selbst, gemeint. Schon Montaigne, welcher auf Veranlassung seines Vaters dasselbe ins Französische übersetzt und in seinen Essais eine Apologie des Autors hinterlassen hat, wundert sich, dass von eines solchen Mannes Leben so wenig bekannt sei. „Wir wissen eben nur", sagt er, „dass er ein Spanier war und vor etwa 200 Jaren zu Toulouse von der Medizin Profession machte (professait la médecine)". Dieser Ansicht zufolge, mit der eine von Scaliger gemachte Äußerung stimmt, möchte man geneigt sein, ihn früher zu setzen, als die gewönliche Tradition tut; darf aber wol den Subskriptionen der ältesten Handschriften und der Nachricht des Trithemius insofern trauen, dass er nicht nur Lehrer der Medizin, sondern auch Theolog war, worauf uns denn auch sein Buch hinweist.

Dies Werk, dessen Titel in der ältesten Pariser Handschrift (Nr. 3133) lautet: „liber naturae sive creaturarum, in quo tractatur specialiter de homine et natura ejus in quantum homo et de iis, quae sunt necessaria ad cognoscendum se ipsum et deum et omne debitum ad quod tenetur homo et obligatur tam deo quam proximo. Compositus a reverendo magistro Raymundo Sabieude in artibus et medicina magistro et in sacra pagina egregio professore etc." — ein Titel, welcher mit leichten Veränderungen der Namensform des Autors in den ältesten Ausgaben widerkehrt —, hat gerade wegen des Umstandes, dass es eine systematische Verknüpfung der natürlichen Erfarung mit der Offenbarung der Bibel versucht, ja die Warheit der letzteren durch die erstere zu begründen unter-

nimmt, von jeher die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, wie zalreiche Ausgaben, Bearbeitungen und Übersetzungen beweisen. Von diesen Bearbeitungen muss besonders die „Viola animae per modum dialogi inter Raymundum Sebundium et dominum Dominicum Seminiverbium de hominis natura propter quem omnia facta sunt tractans ad cognoscendum se, deum et hominem" des Karthäusers P. Dorland, welche, sicherlich identisch mit den von Trithemius unserm Raymund zugeschriebenen quaestiones disputatae, zuerst 1499 bei H. Quentell in Köln gedruckt wurde, deswegen hervorgehoben werden, weil sie bis in die neueste Zeit für ein Werk Raymunds gehalten worden ist, obgleich das Gegenteil längst behauptet und neuerdings bewiesen, bei einer Vergleichung beider Schriften sofort erhellt. Die ersten sechs von den sieben Dialogen der Viola animae sind in der Tat nichts als ein wörtlicher, nur im lateinischen Ausdrucke verbesserter Auszug aus dem liber naturae, wie ein der erwänten princeps beigedrucktes lateinisches Gedicht, das uns auch den Namen des Verfassers angibt, ausdrücklich bezeugt.

So bleibt der Betrachtung nur das größere Werk, welchem schon eine der ältesten Ausgaben die Bezeichnung der „natürlichen" Theologie gibt; um dessen Grundgedanken und Gesichtspunkte zu verstehen, ist es aber nötig, einen kurzen Blick auf die ihm vorausgehende Entwicklung der mittelalterlichen Theologie in ihrem Verhältnis zur natürlichen Erkenntnis zu werfen. Da finden wir denn seit der von Augustin gemachten und seitdem unaufhörlich widerholten Unterscheidung von lumen naturae und lumen gratiae einen Kampf zweier Grundrichtungen in der Wissenschaft, von denen die eine jene beiden Erkenntnisquellen trennen und einander entgegensetzen, die andere immer miteinander verknüpfen will. Im allgemeinen war die letztere Richtung, welche sich in der Erkenntnistheorie auf den Realismus (im Sinne des Mittelalters) stützte und demgemäß mehr oder weniger platonische Elemente in sich enthielt, die vorherrschende, zumal seit dem ersten Niederkämpfen des Nominalismus im 12. Jarhundert und besonders seit der Gründung der großen Systeme Albert's und Thomas' von Aquino. In diesen wird überall vom vernünftigen Erkennen ausgegangen, welches nicht bloß in logisch-formaler Hinsicht uns leiten müsse, sondern auch zur Erlangung metaphysischer Warheiten diene; namentlich wird — ein Nachklang der Spekulationen Anselm's — die Idee Gottes als durch natürliches Erkennen erreichbar und in gleicher Weise das sittliche Streben als von Natur uns eingepflanzt betrachtet. Freilich ist man dabei von einem eigentlichen Rationalismus noch weit entfernt, dem nur die künen Versuche Abälards sich genähert hatten. Erlösung, Offenbarung und Erleuchtung werden immer als dem Menschen notwendig vorausgesetzt, damit er zur Bestimmung seines Wesens, der Seligkeit, gelangen könne; aber andererseits lässt sich nicht leugnen, dass auch auf die natürliche Erfarung und auf die menschliche Vernunft ein großes Gewicht gelegt wird. Und zwar um so mehr, als das apologetisch-polemische Element der Theologie, welche sich von Kindesbeinen an gegen Heiden und Ketzer zu wehren hatte, stets einen wesentlichen Gesichtspunkt bei der Gründung der Überzeugungen wie der Systeme bildete, zumal bei den Dominikanern. Gleichwol trat nun aber wärend des 14. Jarhunderts ein starker Umschlag ein. An der Hand der arabisch-aristotelischen Philosophie war die philosophische Spekulation immer mehr erstarkt; da ihr aber nicht erlaubt war, auf eigene Hand freien Forschungen und Eroberungen nachzugehen, wandte sie sich naturgemäß gegen die Dogmatik selbst, an deren Ausbildung sie so viel Anteil hatte und welche jetzt mit dem Charakter einer unantastbaren Autorität, die einer vernünftigen Begründung weder fähig noch bedürftig sei, in ganz verknöcherter Gestalt ihr gegenübertrat. So geschah es, dass Vernunft und Glaube zu unvereinbaren Gegensätzen gestempelt und die Meinung aufgestellt ward, in der Theologie könne etwas war sein, was in der Philosophie falsch sei, und umgekehrt, — ein Verhältnis, bei dem es freilich nicht lange sein Bewenden haben konnte. Denn nachdem in notwendiger Folge dieses Dualismus, welcher sich in der Lehre Wilhelms von Occam den schärfsten Ausdruck gab, die Vernunftwissenschaft wiederum zu einer bloß formalen, inhaltsleeren Dialektik herabgesetzt war, dafür aber der Theologie zuschrieb, dass ihre Glaubenssätze

mit der Vernunft nichts zu tun hätten, sie also, die Theologie, gar nicht als Wissenschaft gelten dürfe, sondern nur als Inbegriff unbegreiflicher, wenngleich seligmachender Glaubensartikel — musste das Übel selbst zur Heilung zurückfüren, damit die Einheit des wissenschaftlichen Bewusstseins, dieses höchste Kleinod unseres Denkens, widerhergestellt würde.

Hier entspringt nun der Gedanke einer natürlichen Theologie als einer durch die natürliche Vernunft zu gewinnenden wissenschaftlichen Begründung, ja Konstruktion der Offenbarungslehren, welcher durch die Vorgänge in der wissenschaftlichen Bewegung des 14. Jarhunderts gefördert, in Raymunds Werke seinen prägnanten Ausdruck findet. Der Anknüpfuugspunkte aber gab es dazu genug. Die orthodoxe Lehre hatte Glauben und Wissen, Gnade und Vernunft, Christenlehre und Selbsterkenntnis niemals als Widersprüche, ja nicht einmal als Gegensätze an sich, sondern nur als Gegensätze für das unvollkommene menschliche Denken gefasst; aber ihre mangelhafte Methode hatte schließlich nicht vermocht, die Tatsachen des natürlichen Bewusstseins mit den Glaubenssätzen in Harmonie zu bringen. Die allegorische Schrifterklärung, durch das Vorbild des Herrn und seiner Apostel, sowie der Väter der Kirche geheiligt, enthielt eine ganze Reihe von Momenten, welche das Aufsteigen von den natürlichen Dingen zu den göttlichen, die Anwendung sinnlicher Erfarung zum Behufe theologischer Erkenntnis in einer oft geistreichen und selbst schlagenden Weise geltend machte. In der Mystik, zumal der deutschen Prediger, verbindet sich das Naturgefül mit der Gottesliebe zu einer rürenden Poesie. Endlich darf man nicht vergessen, dass der Gedanke einer rationellen Auffassung der Dogmatik durch das Beispiel der vielstudirten arabischen Philosophen, recht eigentlich naturforschender Theologen, onehin nahe gelegt war. Gerade die spanische Scholastik hatte, um ihrer speziellen Aufgabe, der Bekämpfung des Islam, besser obliegen zu können, den Gegnern diese Auffassungsweise theologischer Dinge abzulernen Ursache, wie denn in der Tat schon Raymundus Lullus eine Fundamentalwissenschaft aus Naturbegriffen gefordert hatte, auf welcher die Theologie auferbaut werden müsse.

Erst bei unserem Raymund von Sabunde aber finden wir alle diese Momente zu einer größeren Einheit verknüpft. Freilich ist er, wie sich sogleich zeigen wird, noch weit davon entfernt, ein mit solcher Konsequenz des Denkens durchgefürtes System der natürlichen Theologie aufzustellen, dass er zu einer reinen Scheidung des durch bloße Vernunft Einzusehenden von dem nur durch Glaubenserleuchtung Zugänglichen gelangt wäre: im Gegenteil muss gleich von vornherein bemerkt werden, dass Raymund die ganze katholische Dogmatik, wie sie sich seit Peter dem Lombarden befestigt hatte, wenigstens ihren Hauptlehren nach in sein Werk aufgenommen hat, also mit dem Ausdrucke natürlicher Theologie, den er ja selbst auch nicht anwandte, bei ihm ein ganz anderer Begriff verbunden werden muss, als der uns gewönliche ist. Man muss sich sein Buch als ein räsonnirendes Kompendium der gesamten christlichen Lehre denken, welches nach der Weise des Mittelalters weder das eigentlich Dogmatische vom Ethischen, noch das naturalistische vom supranaturalistischen Elemente scheidet, sich aber durch Klarheit und Zusammenhang sehr vorteilhaft von dem bis dahin in gleicher Richtung Geleisteten unterscheidet und darum sehr schnell allgemeinen Beifall erwarb. Wir lernen aus ihm, was den Lehrinhalt betrifft, wenig Neues; wir finden entschiedene Anklänge an Anselms Spekulation, Benutzung bekannter Lehren des Thomas von Aquino und mehr noch der Mystiker, ein Eingehen auf den ethischen Grundgedanken des Duns Scotus, überall aber Geltendmachen des orthodoxen katholischen Systems, welches sogar in der Lehre von den sieben Sakramenten und den andern Heilsmitteln der Kirche, ja selbst von dem unumschränkten Primat des Papstes vertreten ist. Das Neue, Epochemachende und Hervorzuhebende der Leistung kann also nur in der Methode liegen, welche Raymund anwendet und mittels derer er jenen Lehrstoff wenn auch nicht zu einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, so doch zu einer logisch verknüpften, auf der Basis natürlicher Warheiten auferbauten Wissenschaft erheben will, die für Jedermann zugänglich und überzeugend ist. Zu diesem Ende geht er von der Unter-

scheidung zweier Erkenntnisquellen, des Buches der Natur (oder der Kreaturen) und der Bibel aus, von denen die erstere die allgemeine und unmittelbare sei, wärend die andere den Zweck habe, uns teils die erstere besser verstehen zu lehren, teils neue Warheiten zu schenken, welche wir aus der Natur als solcher nicht lernen könnten, obwol wir sie, nachdem sie uns durch Gott geoffenbart worden sind, durch natürliche Vernunft uns begreiflich machen mögen. In diesem Sinne erklärt Raymund sogar, dass Natur und Bibel sich ihrem Inhalte nach decken. Ist nämlich das Buch der Natur, dessen Inhalt sowol durch die Erfarungen aus sinnlicher Erkenntnis, als besonders durch die Selbsterkenntnis des Menschen diesem sich erschließt, auch an sich unverfälschbar, so dass aus ihm eine Fülle des Wissens geschöpft werden kann, so war es doch seit dem Sündenfall für uns vielfach unverständlich geworden, weswegen die alten Philosophen wenn auch viele Warheiten, so doch keine eigentliche Weisheit, welche den Weg zur Seligkeit füre, daraus haben gewinnen können. Diesen Weg weist uns aber die Bibel, welche in Bezug auf unser Erkennen ein Korrektiv und Richtscheid, mit jenem ersten Buche so wenig in Widerspruch ist, dass sie vielmehr die ware Auslegung und Benutzung desselben erst ermöglicht. Also ist die Ansicht Raymunds, dass wir des göttlichen Unterrichts durch die Bibel, sowie der Erleuchtung von Oben allerdings bedürften, damit aber ausgerüstet, nunmehr das Vernunftgemäße der christlichen Lehre und der kirchlichen Heilsanstalten aus der Natur, der Natur der äußeren Dinge und mehr noch der unseres eigenen Selbsts einzusehen vermöchten. Und darum soll sein Liber naturae, als menschliches Gegenstück des von Gott gegebenen Wortes, recht eigentlich die Fundamentalwissenschaft des Menschen sein, weil durch sie die Lehren der Bibel mit dem unerschütterlichen Fundamente der Selbsterkenntnis unterbaut, die Offenbarungswarheiten mithin vernünftig — aus den Tatsachen der allgemein menschlichen, äußeren wie inneren Erkenntnis — begründet werden. Oder anders ausgedrückt: nachdem die Natur, der Inbegriff der Werke Gottes, und damit eine erste allgemeine Offenbarung desselben durch sein Bibelwort, die zweite höhere Offenbarung, für uns ins rechte Licht gesetzt ist, machen wir, mit diesem Lichte ausgerüstet, die geläuterten Naturbegriffe, welche auf der nächsten, unmittelbarsten und zugänglichsten, darum unfehlbarsten Erkenntnis, nämlich der Selbsterkenntnis beruhen, für das Christentum dienstbar und lernen so dessen Göttlichkeit durch die Vernunft einsehen. Dies ist der Grundgedanke Raymunds, aus welchem denn seine Methode von selbst folgt. Wie nämlich in der Natur alles um des Menschen willen gemacht ist, so zweckt auch alles in der Bibel auf unsere Seligkeit ab: die Theologie wird demgemäß zu einer durchaus praktischen Wissenschaft, welche uns lehrt, wie wir zu unserem Heile zu denken und zu handeln haben. Der Mensch und sein Endzweck ist der Gegenstand der Theologie. Diesem Gesichtspunkte entspricht nun die analytische Methode des Werkes, welche im ersten Teile als eine aufsteigende, im zweiten als eine kombinatorische näher charakterisirt werden kann. Der erste Teil beschäftigt sich nämlich damit, von den natürlichen Tatsachen ausgehend, uns von Stufe zu Stufe zu den vornehmsten Warheiten der Religion emporzuleiten: auf der Höhe dieses natürlich-religiösen Bewusstseins angelangt, werden wir dann zweitens angeleitet, die innere Harmonie desselben mit der christlichen Lehre und seine rechte Erfüllung und Vollendung durch die letztere einzusehen. — Der Gedankengang ist im wesentlichen dabei folgender. Die Natur, auf den vier Stufen des bloßen Seins, des bloßen Lebens, des empfindenden und endlich des selbstbewussten Lebens sich erhebend, schließt diese ihre Stufenleiter und gegliederte Reihe im Menschen dergestalt ab, dass er die Spitze und Höhe, ja gewissermaßen die Einheit alles Erschaffenen bildet; des Menschen höchste Würde besteht aber nicht allein darin, dass er der Mikrokosmus und das Compendium universi, sondern vor allem, dass er in seiner vollständigen Willensfreiheit das Ebenbild Gottes ist. Denn die Natur weist über sich hinaus auf einen Urheber, welcher sie aus dem Nichts hervorrief und alle Eigenschaften der von ihm geschaffenen Dinge im allervollkommensten Maße besitzen muss. Die Beweise vom Dasein Gottes, welche seitdem immer der Kardinalpunkt der natürlichen Theologie

geblieben sind, knüpfen sich an diese von der Vernunft geforderte Metabasis zu einem supramundanen Schöpfer an; sie verbreitern sich bei Raymund in ihrer durchweg theologischen Fassung zugleich zu Erörterungen des göttlichen Wesens. Neben den bekannten physiko-theologischen und psychologischen Argumenten ist besonders das moralische, welches hier zuerst als Vorläufer der bekannten Kantschen Fassung auftritt, auszuzeichnen, wärend Raymund selbst das größte Gewicht auf den ontologischen Beweis legt, wonach Gott als das notwendig oder wesentlich Seiende erkannt wird. Damit verbindet sich denn die Erörterung über die Dreieinigkeit Gottes, welche Raymund, an die spekulativen Versuche seiner Vorgänger sich anschließend, gleichfalls aus der Vernunft mittelst Analogieen zu begründen unternimmt. Aus dieser Betrachtung des göttlichen Wesens fließt nun aber für den Menschen, weil er aus der Vergleichung der äußeren Dinge mit den Tatsachen seines Innern sich seiner höhern Würde und hervorragenden Stellung bewusst geworden ist, der Gedanke einer herzlichen Verpflichtung gegen Gott aus Dankbarkeit, da dieser ihn zuerst geliebt hat, — einer Dankbarkeit, welche ihren vollen Ausdruck in der Gegenliebe zu Gott findet. Damit ist die Grundidee des ganzen Werkes, weil der Religion überhaupt, erreicht. Denn die Religion ist Liebe zu Gott, einerseits als Pflicht der Dankbarkeit, anderseits aber als Mittel, selig zu werden, und darum der Endzweck der menschlichen Intelligenz und Freiheit. Alles, was Gott für den Menschen tut, tut er aus Liebe, ebenso soll der Mensch alles aus Liebe zu Gott tun, und von diesem Gedanken getragen, sich der verheißenen Vollendung seines Wesens bemächtigen. Denn wie in der Natur überhaupt alles zur höheren Stufe emporstrebt, so muss der Mensch die freie Potentialität seines Geistes mittels der Liebe, welche das Liebende in das Wesen des Geliebten zu verwandeln im Stande ist, indem er sie auf Gott richtet, in das Göttliche erheben, durch welche gleichsam eheliche Verbindung seines Wesens mit Gott das ganze, von dem Anderssein der Kreatur und der Sünde auseinandergehaltene Universum zur harmonischen und vollen Einheit zurückkehrt. Raymund sucht diese Theorie der Gottesliebe, immer teleologisch zu Werke gehend, im Einzelnen durchzufüren, indem er zunächst die Nächstenliebe und die vernünftige Selbstliebe aus ihr ableitet. Denn er fasst die geforderte Vergöttlichung des menschlichen Wesens nicht etwa bloß kontemplativ oder gar quietistisch, sondern so sehr seine Liebeslehre an die Mystiker erinnert, durchaus ethisch lebendig. Er fordert überall die freie menschliche Tätigkeit zur Ehre Gottes und will, auch darin ein Vorläufer des Protestantismus, eine allseitige Entfaltung und darauf gegründete Idealisirung der menschlichen Naturkräfte, nicht eine asketische oder mystische Vernichtung der Individualität.

Nachdem Raymund das Dasein eines unendlichen, allgütigen, dreieinigen Gottes und die Verpflichtung des Menschen, durch kindliche Hingebung die Ehre dieses Gottes allerwege zr fördern, aus den bloßen Mitteln rationeller Naturbetrachtung nachzuweisen gesucht hat, welches nicht one Widerholungen, Episoden und Weitläufigkeiten, aber doch mit im Ganzen stetig vorschreitender Epagogik durchgefürt wird, geht er im zweiten Teile (von tit. 206 an) dazu über, die gewonnenen Resultate auf das positive Christentum anzuwenden. Bisher mit der Begründung der wesentlichen allgemeinen Lehren der Religion beschäftigt, fasst er nun die tatsächliche Erscheinung derselben ins Auge, also die Person Christi, das von ihm gestiftete Christentum, die auf seine und seiner Jünger Lehre wie Wirksamkeit gegründete Kirche mit ihren Heilsmitteln und Institutionen, vor allem auch die Bibel als das tatsächliche Wort Gottes. Alles dies findet er vor dem Richterstule der Vernunft vollständig gerechtfertigt und daher durchaus annehmbar, wobei nicht selten die Wendung gebraucht wird, dass christlich zu denken wenigstens besser und nützlicher sei, als anderswie zu denken. Das von Christus aufgestellte Lebensgesetz erweist sich als das Vollkommenste und Vernunftgemäße; er selbst, seiner Persönlichkeit nach betrachtet, kann kein Betrüger sein, obgleich er sich für Gottes Son erklärt hat, vielmehr ist gerade nur ein solcher, der die göttliche und die menschliche Natur in sich vereinigt, zum rechten Mittler und Versöner zwischen der gefallenen Menschheit und der durch den Missbrauch

der erteilten Willensfreiheit beleidigten Gottheit geschickt; die christliche Kirche, weil sie durch Jesus Christus im heiligen Geiste mit Gott zusammenhängt, muss unfehlbar sein. Ebenso untrüglich ist ferner die Bibel, da man Gottes Worten one Beweis Glauben schenken muss, sobald man sie als solche erkannt hat, wie dies mit der Bibel der Fall ist. Nachdem wir nämlich aus dem Buche der Kreaturen erkannt haben, dass ein Gott ist und wie er ist, warhaft, unendlich, einzig, gütig, so leuchtet uns sofort die Göttlichkeit der Bibel ein, welche durchaus den Stempel desselben göttlichen Geistes trägt und gerade so, wie die Natur, uns Gott über Alles zu lieben anweist (tit. 211). Wenn aber die Bibel mehr befiehlt als beweist, so geschieht dies infolge ihrer höheren Autorität, denn sie stammt direkt von Gott ab als sein Wort, wärend die Kreatur nur sein Werk ist und indirekt mit Hilfe unserer Vernunft uns über ihn belehrt. — Wie die Bibel und Natur auf theoretischem Wege, so vermitteln uns weiter die Sakramente auf reale Weise mit Gott. Die Taufe macht uns zu Gliedern am Leibe Christi, die Konfirmation zu rüstigen Streitern seiner Kirche, welche Furcht und Schmach dieser Welt überwunden haben; der Genuss des heiligen Abendmals ist die geistige Speise, wo wir nicht mehr durch Symbole wie dort (Wasser bei der Taufe, Öl bei der Konfirmation), sondern durch den Leib Christi mit ihm vereinigt, ja in ihn verwandelt werden. Die Sakramente der Beichte, der Ehe und der letzten Ölung finden gleichfalls ihre Erörterung und Rechtfertigung als praktische Maßnahmen behufs unserer Heiligung und Seligmachung; aber auch die Priesterschaft erscheint Raymund als eine im Wesen des Christentums gegründete Institution, da es einen Stand geben muss, welcher die Sakramente, besonders das des Altars, verwaltet, die Heilsordnung der Kirche vertritt, und indem er mit seinen sieben Weihen die sieben Stufen der Christenheit darstellt, diese in korrespondirender Symbolik mit Gott verknüpft. Endlich ist ein Fürst der Kirche vonnöten, welcher sie zur Einheit zusammenschließt und als Vikar Christi auf Erden, vor dem sich Alles zu beugen, dem Alles zu gehorchen hat, die höchste Herrschergewalt von Rechtswegen besitzt. Den Schluss machen eschatologische Betrachtungen, welche gleichfalls, der Tendenz des Ganzen gemäß, vornehmlich ihrer ethischen Seite nach gefasst werden.

Schon aus dieser flüchtigen Skizze des Inhalts des liber naturae s. creaturarum erhellt, dass sein vortrefflicher Grundgedanke, der mit einer im allgemeinen angemessenen Methode durchgefürt werden soll, doch bei weitem nicht mit derjenigen Klarheit und Gründlichkeit durchgefürt ist, welche die Sache erfordert. Nachdem Raymund über die Betrachtung der Stufenfolge in der Natur ganz flüchtig hinweggeeilt ist und das von der Scholastik fast ganz vergessene Prinzip der Selbsterkenntnis, freilich mehr anungsvoll als der Tragweite desselben sich bewusst, zum Grund und Boden aller Gewissheit erklärt hat, lässt er bei den Beweisen des Daseins und der Erörterung des Wesens Gottes vielfach die nötige Schärfe des Denkens vermissen, indem er sich, obgleich er in diesem Teile Naturphilosoph sein will, ganz und gar nicht auf den Standpunkt eines ungläubigen Lesers zu versetzen weiss, also die Einwürfe des Unglaubens beiseite liegen lässt; er setzt die Überzeugung schon voraus, die seine Gründe erwecken sollen. Raymund unternimmt im Grunde doch nur eine Rechtfertigung des aktuellen christlichen Bewusstseins vor sich selbst, und wenn wir dies festhalten, werden wir auch verstehen, wie er neben dem Nachweis der eigentlichen Warheiten der christlichen Heilslehre und Ethik eine Apologie der weder in der Bibel, noch im „Buche der Natur" gegründeten Einrichtungen des Katholizismus unternehmen konnte. Indem der übrigens so anerkennenswerte theologische Grundzug des Denkens ihn antreibt, aus Natur und Christentum eine Einheit zu gewinnen, wird er sich der tiefsten Gegensätze zwischen den Forderungen einer selbständig denkenden Vernunft und der christlichen, Selbstüberwindung fordernden Glaubenslehre nicht eigentlich bewusst. Hat er also auch in der Tat die Scholastik mit ihrer Reflexionsmethode im Prinzip überwunden, so ist er doch noch weit entfernt davon, alle Schlacken derselben abgestreift zu haben, und fällt häufig genug in sie zurück; die Idee einer auf Bibel und Vernunft allein auferbauten Wissenschaft zeigt sich bei ihm erst im Dämmerlichte

des ersten Aufganges. Denn so sehr er den blinden Glauben an die bloße Autorität als solche verwirft, kann er doch nicht umhin, noch der kirchlichen Tradition zu folgen, und wird eben darum weder dem lauteren Christentum, noch der lauteren Vernunft gerecht. Aber troß Allem wird uns dieser erste heldenmütige Versuch, unter tatsächlicher Hervorhebung der Bibel als Quelle der christlichen Warheit, die Vernunft zu einem nicht bloß wünschenswerten, sondern von dem Wesen der Sache selbst als nötig geforderten Dienste in Sachen der Religion herbeizuziehen, ehrwürdig und beachtenswert bleiben.

Litteratur: 1. Ausgaben. Die von L. Hain (Repert. bibliogr. Vol. II, p. 2, Stuttg., Cotta 1838) an die Spitze gestellte und also als princeps betrachtete Ausgabe ist one Druckort und Jareszal in 4°. Ebert setzt dieselbe um 1484. Die bei Hain genannte zweite Ausgabe ist von Deventer, per Rych. Paffroed, gleichfalls one Jareszal, doch vor 1488, wie man aus einer Illumination weiß. Ebert setzt sie um 1480. Es ist eine schöne Folioausgabe mit prächtigem, gothischen Druck; Exemplare davon besitzt die Wolfenbüttler und die Bonner Bibliothek. Sie fürt den Titel der theologia naturalis ein, wärend die zuerst genannte, den Handschriften folgend, nur liber creaturarum etc. hat. — Hain fürt nun noch eine dritte Ausgabe an vom Jare 1487, welche er nicht gesehen hat und vermutlich nur nach Panzer (Annal. typ. IV, p. 41) citirt, der sie aber auch nicht sah. Ich glaube, daſs Maittaire, der Urheber der Notiz, diese Jareszal aus einer Illumination einer der beiden ersten Ausgaben entnahm — also eine Ausgabe mit der Jareszal 1487 gar nicht existirt. Sodann folgt eine Straßburger Ausgabe (per Mart. Flach) vom Jare 1496 in Folio und von da noch mehrere andere, z. B. eine Lyoner vom Jare 1507, eine Pariser (per Joh. Parvum) vom Jare 1509. Die neueste ist erschienen zu Sulzbach bei J. E. von Seidel im Jare 1852 und zeichnet sich durch den Mangel des für das Verständnis des Werkes so maßgebenden Prologus aus, welcher freilich seit 1595 auf den Index gesetzt ist, weil er, wie Wharton sagt, die Quelle aller geoffenbarten Warheit auf die Bibel beschränkt. — 2. Zeugnisse und Bearbeitungen. Von Älteren sind hervorzuheben: Joh. Trithemius de script. eccles. (ed. Francof. 1601, p. 351); H. Wharton, Appendix ad. hist. litt. eccl. Guil. Cave (Basileae, Imhoff. 1744, p. 129); Cas. Oudinus, Comm. de script. eccles. ant. P. III, p. 2367 (Lipsiae, M. G. Weidmann, 1722); Nic. Antonio Biblioth. Hisp. Vet. P. II, p. 215, § 116 (gute und treffende Notizen); P. Bayle, Dict. s. v. Sebonde (Ed. a. 1740, Tom. IV, p. 183) (viel Ungenaues und Unrichtiges enthaltend); J. A. Fabricius, Bibl. Lat. med. et inf. aet. Vol. VI (Hamburgi, Bohn. 1746), p. 117; M. Montaigne, Essais livr. II, cap. 12; G. Chr. Hamberger, Zuverlässige Nachrichten, Th. 4, S. 697 bis 700 u. s. w. Neuere Bearbeitungen sind außer den Besprechungen in den philosophischen und theologischen Kompendien, aus denen nur der Abschnitt über Raymund bei Ritter, Geschichte der Philosophie, Bd. VIII, S. 658—678 hervorgehoben werden mag, folgende zu meiner Kenntnis gelangt: Fr. Holberg, De theologia naturali Raimundi de Sabunde commentatio, Halis 1843. Von demselben Autor eine Rezension der gleich zu erwänenden Schrift von Matzke in den Studien und Kritiken vom Jare 1847, Band II, S. 1028. D. Matzke, Die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde, Breslau, Trewendt. 1846 (exponirende Analysis des Werkes). — M. Huttler, Die Religionsphilosophie Raymunds von Sabunde, Augsburg, Kollmann 1851; C. C. L. Kleiber de Raimundi quem vocant de Sabunde vita et scriptis commentatus est, Berolini, Gebauer. 1856, 4° (kritisch die Angaben über Leben und Schriften sichtend, nicht durchaus zuverlässig in den Angaben); Fried. Nitzsch, Quaestiones Raimundanae in Niedners Zeitschrift für die histor. Theologie, Jargang 1859, Heft 3, S. 393—435 (mit Scharfsinn die Grundgedanken und die Methode, sowie die Beweise vom Dasein Gottes entwickelnd); O. Zöckler, Theologia naturalis, Frankfurt a. M. und Erlangen, Heyder und Zimmer 1860, Bd. I, § 8, S. 40—46; Stöckl, Alb., Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz, Fr. Kirchheim, 1865, Bd. II, § 274—278, S. 1055—1078; Erdmann, J. E., Grundriß der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., Berlin, W. Hertz 1878, Bd. I,

S. 444—449; Noack, Lud., Philosophie-geschichtliches Lexikon, Leipzig, E. Koschny, 1879, S. 729—730. **Schaarschmidt.**

Raynald, Oderich, gelehrter Oratorianer und Kirchenhistoriker, geb. 1595 zu Treviso, gest. den 22. Januar 1671 zu Rom. — Aus vornehmer und reicher Familie abstammend, fand er seine erste Bildung in seiner Vaterstadt, trat dann in das Jesuitenkollegium zu Parma und vollendete seine akademischen Studien zu Padua. Im Jare 1618 kam er nach Rom und wurde hier, besonders auf Zureden des Paters Julius Savioli, Mitglied der Kongregation des Oratoriums und von dieser zweimal zum Generalsuperior gewält. Er zeichnete sich aus durch Frömmigkeit und Woltätigkeit wie durch unermüdeten Eifer in gelehrten Studien. Seine Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Tüchtigkeit fand bei seinen Ordensgenossen solche Anerkennung, dass sie in ihm den geeigneten Mann erkannten, um die mit dem Jare 1198 abschließenden kirchlichen Annalen des Cäsar Baronius (R.-E. II, 105 ff.), der ihrem Orden selbst angehört und diesem sterbend († 1607) die Fortsetzung seines Werks dringend empfohlen hatte, in würdiger Weise weiter fortzufüren. Raynald unternahm die Arbeit auf Wunsch und Befehl seiner Oberen, mit Benutzung der nachgelassenen Papiere seines Vorgängers und der römischen Archive und Bibliotheken, und es ist keine Frage, dass seine Fortsetzung durch den reichen urkundlichen Stoff, den er mitteilt, und durch das Interesse der von ihm behandelten Zeiten von Innocenz III. bis zur Reformation als ein sehr wichtiges und schätzbares, wenngleich keineswegs durchaus zuverlässiges und unparteiisches Werk bezeichnet werden muss (vergl. die praefatio von Mansi); jedenfalls ist er von den verschiedenen Fortsetzern des Baronius (Bzovius, Spondanus, Laderchius 2c.) noch der beste, wenngleich es auch bei ihm an Irrtümern oder tendentiösen Geschichtsfälschungen keineswegs fehlt. Der erste Teil der Fortsetzung R.'s, die Jare 1298—1250 umfassend, erschien zu Rom 1646; später lieferte er noch sieben Teile, II. 1648, III. und IV. 1652, V. und VI. 1659, VII. und VIII. 1663; nach seinem Tode erschien noch aus seinem Nachlasse, von einem seiner Ordensgenossen redigirt und ergänzt, ein neunter Band in 2 Abteilungen, gedruckt zu Rom 1676—1677, aber von der römischen Censur noch neun Jare zurückgehalten und erst 1683—1686 approbirt und publicirt. Mit Einrechnung dieses Bandes bildet daher Raynalds Fortsetzung des Baronius den Bd. XIII—XXI des Gesamtwerkes und umfasst den Zeitraum von 1198 — 1565; eine neue Ausgabe dieser Bände erschienen dann zu Cöln 1694. Wärend R. an dem Hauptwerke arbeitete, beschäftigte er sich zugleich damit, Auszüge teils aus den Annalen des Baronius, teils aus seiner Fortsetzung in lateinischer sowol als in italienischer Sprache zu verfassen; ein solcher erschien lateinisch Rom 1667 Fol., italienisch Rom 1670, 4°, in 3 Bänden; ein Auszug aus Baronius und Raynald zusammen in italienischer Sprache, Venedig 1683, Folio, in 4 Bänden. Der Orden wie Papst Innocenz X. (1644—1655) wussten Raynalds Verdienste hoch zu schätzen; Innocenz trug ihm die Oberaufsicht über die vatikanische Bibliothek an, doch R. schlug die Stelle aus, um sich ganz seinen schriftstellerischen Arbeiten widmen zu können. Er starb am 22. Januar 1671; sein Denkstein in S. Trinità preist seine caritas in pauperes, pietas in sanctorum cineres, zelus in s. sedis ap. juribus tuendis, seinen labor et eruditio in compilandis et continuandis Baronii annalibus (bei Mansi S. V). Vom Jare 1566—1571 setzte der Oratorianer Jakob de Laderchio die Annalen fort durch tom. XXII—XXIV, Rom 1728—1737: er ist weitschweifig und von schwacher Urteilskraft. Baronius selbst ist, wenigstens nach dem Urteil seiner Glaubensgenossen, von keinem seiner Fortsetzer erreicht worden. Eine Gesamtausgabe von Baronius und Raynald nebst der Critica Pagii mit eigenen Noten und Apparat haben J. D. und D. G. Mansi besorgt Lucca 1738—1759; eine neue Ausgabe von Baronius, Raynald, Laderchi mit beabsichtigter Fortsetzung ad nostra usque tempora Augustin Theiner, Bar-le-Duc 1864—1873 in 23 Bänden. Vgl. den Art. Baronius R.-E. II, 105 ff., und über Raynalds Leben und Schriften J. D. Mansi in seiner Ausgabe; Biogr. univ. 38, Nouvelle Biogr. générale t. 42, pag. 299; Tiraboschi Storia

della lett. ital. t. VIII; Walch, Bibl. theol. III, 142; Weismann, Introd. in Mem. eccl. II, 1283; Stäudlin, Gesch. u. Litt. der K.-G., S. 201; Hurter, Nomenclator, II, 1, 157. **(Neudecker †) Wagenmann.**

Rechabiter, רֵכָבִים, nach den LXX Ῥαχαβείν (auch Ἀρχαβείν und Ἀλχαβείν), waren nach Jerem. 35, 6. 8. 14. 16. 18 die Kinder Jonadabs, des Sones Rechab, und wurden von dem Propheten dem ganzen Volke des Reiches Juda als ein Muster des Gehorsams vorgestellt, womit sie das Gebot ihres Vaters Jonadab, keinen Wein zu trinken, kein Haus zu bauen, keinen Samen zu säen, keinen Weinberg zu pflanzen noch zu besitzen und ihr Leben lang in Hütten zu wonen im Lande, darin sie wallen, fort und fort erfüllten. Zum Lone dieses Gehorsams ward ihnen durch Jeremias verheißen, daſs es Jonadab, dem Sone Rechabs, nimmer fehlen, allezeit Jemand von den Seinigen vor dem Herrn stehen soll. Über die Gegend, wo sie wonten, lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Nach Jerusalem, wo wir sie Jerem. 35 finden, hatten sie sich wol nur vor den Chaldäern geflüchtet, denn hier konnten sie dem väterlichen Gebote nur bei vorübergehendem Aufenthalte nachkommen; ob sie aber auf dem Gebirge Juda, in der Gegend von Hebron und Bethlehem, wohin die Notiz 1 Chr. 2, 55 die Abkömmlinge von Hamath, dem Vater des Hauses Rechab, weist und wo wir ihre Vaterstadt Jabez (richtiger Jäbez, vgl. 1 Chr, 4, 9. 10) zu suchen hätten, geblieben oder, worauf 2 Kön. 10, 15 und auch jenes Zurückweichen nach Jerusalem vor den heranziehenden Chaldäern weist, sich später in einer Nomadengegend des Nordens oder Ostens von Canaan aufzuhalten pflegten, ist nicht mehr zu entscheiden. Warscheinlicher läſst sich das Zeitalter jenes Jonadab, des Sones Rechab, bestimmen, sofern 2 Kön. 10, 15. 23 ein Jonadab, der Son Rechab, dem von Elisa zum König über Israel gesalbten Jehu beisteht in der Ausrottung des Baalsdienstes, und diese Zeit mit der Angabe in 1 Chron. 2, 55 sich vereinigen läſst, wo „die Freundschaften zu Jabez, die Keniter, die da gekommen sind von Hamath, dem Vater Beth-Rechab", ungefär gleichzeitig erwänt werden mit den Nachkommen Davids bis auf die babylonische Gefangenschaft herab. Diese Zusammenstellung in 1 Chron. 2 und 3, wie die Gemeinschaft Jonadabs mit Jehu in 2 Kön. 10 zeigt auch, welch ein vornehmes Geschlecht in Israel sie waren, obwol sie ursprünglich Keniter waren; vielleicht datirte aber gerade daher auch ihr hohes Ansehen, weil Mose's Schwager ein Keniter gewesen und in die Gemeinschaft Israels eingetreten war. Ein änliches Herkommen, wie nach diesem Gebote Jonadabs, erwänt Winer (Art. R. im bibl. RWBuch) aus Diodor. Sic. 19, 94 von den nomad. Nabathäern: *„Νόμος ἐστὶν αὐτοῖς, μήτε σῖτον σπείρειν, μήτε φυτεύειν μηδὲν φυτὸν καρποφόρον, μήτε οἴνῳ χρῆσθαι, μήτε οἰκίαν κατασκευάζειν".* **Pf. Pressel.**

Rechtfertigung. Die Lehre von der Rechtfertigung ist im Laufe der christlichen Kirchen- und Dogmenentwicklung eigentlich nur zweimal Gegenstand bedeutenderer Darstellung und Verhandlung geworden: im apostolischen Zeitalter und im reformatorischen, und je mehr auf diesen beiden Punkten die Lehre von der Rechtfertigung zum eigentlichen Mittelpunkt bedeutsamer dogmatischer Richtungen wird, desto mehr hebt sich dagegen die relative Gleichgültigkeit ab, mit welcher die dazwischenliegenden Zeiten diese Frage behandeln. Diesen Tatbestand, der uns kaum gestattet, wie bei einem anderen Dogma eine allmähliche Herausstellung der in dem Begriffe liegenden Probleme in der Geschichte zu verfolgen, muſs uns darauf hinweisen, daſs der Begriff der Rechtfertigung zunächst weniger als Problem erscheint, das in dieser oder jener Weise seine Lösung begehrt, sondern vielmehr schon als Lösung eines Problems, das zu anderen Zeiten und von anderen Männern in ganz anderer Weise angefaſst wurde. Wir werden also in erster Linie einen kurzen Überblick über die paulinische Lehre zu geben versuchen, sodann uns fragen, inwiefern diese Lehre die Antwort auf die im Evangelium des Herrn selbst liegende Frage sei. Weiter werden wir uns dann zu verständigen suchen, warum das Interesse für diese Lösung erlosch und warum die Glau-

benslehre, als sie auf den Begriff der Justifikation reflektirte, denselben offenbar in einem falschen Sinne gebrauchte, — sodann warum dieser Begriff zur Losung der reformatorischen Bewegung wurde und was eine abermalige Zurückstellung desselben veranlasste, — endlich welche Bedeutung die Frage für unsere Zeit hat, und wiefern für uns die Lösung selbst wider ein Problem wird.

1. Die paulinische bezw. apostolische Rechtfertigungslehre. Es kann keine Frage sein, dass die Lehre von der Rechtfertigung die Spezialität des Apostels Paulus ist, und auch in der paulinischen Litteratur sind es doch eigentlich nur die beiden Briefe an die Galater und an die Römer, welche diesen Begriff zum Gegenstande eingehenderer Verhandlung machen. Es ist offenbar: der Apostel musste selbst erst allmählich zur Klarheit über diese Frage kommen, und in einem späteren Stadium seines Wirkens waren Fragen anderer Art noch mehr einer Beantwortung seinerseits bedürftig. Gerade aber auf dem Höhepunkt seines Wirkens bildet eben die Rechtfertigung das Pathos seines dogmatischen Standpunktes. Er sah in dieser Lehre die Lösung für das Problem, inwiefern für die Heiden das mosaische Gesetz könne und dürfe ungültig gemacht werden. Die paulinische Rechtfertigungslehre hatte also von Hause aus einen antithetischen Sinn gegen die Forderung, dass die Haltung des mosaischen Gesetzes Bedingung für die Teilnahme am Gottesreiche sei. Die Schärfe seiner Antithese erklärt sich bei Paulus aus der Eigentümlichkeit seiner vorchristlichen Erfarung. Als Pharisäer hatte er schon in seinem vorchristlichen Leben das Gottesreich zum Ziel seiner Bestrebung gemacht. Die Voraussetzung aber war dabei gewesen, dass dies Reich nur der Lon sein könne für die in der Erfüllung des Gesetzes liegende Leistung der Gerechtigkeit. Das Gesetz erschien ihm also wesentlich als göttliche Veranstaltung zur Herbeifürung einer solchen Gerechtigkeit, welche die Bedingung der im Gottesreiche in unbedingter Weise sich offenbarenden Heilswirkung Gottes sei, insofern Gott durch ein seiner Forderung und der im Gesetze geoffenbarten Moral durchaus entsprechendes Verhalten seines Volkes veranlasst werde, zugunsten dieses Volkes nun auch mit seiner Machtwirkung einzutreten. Bei seiner Bekehrung war es ihm nun aber zum Bewusstsein gekommen, dass sein Streben nach einem solchen, der Gesetzesnorm durchaus entsprechenden Verhalten ein unerfüllbares gewesen sei, und zwar fand er den Grund davon nicht etwa in einem zufälligen subjektiven Mangel, — im Gegenteil weiß er sich nach dem gewönlichen Maß als *ἄμεμπτος*, Phil. 3, 6, als in hervorragendem Maße *ζηλωτὴς τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων*. Den Grund findet er vielmehr wesentlich in der ihm wie allen Menschen inhärirenden *σάρξ*, der Sündenmacht, welche zu vollständiger Erfüllung des Gesetzes den Menschen unfähig macht, Röm. 7, 14 ff. Wäre also die Erfüllung des Gesetzes Vorbedingung für den Anteil am Reiche Gottes, so wäre dieser letztere überhaupt unmöglich, Röm. 3, 19. 20. Da die Kenntnis des Gesetzes keinen Wert hat, sondern nur das Tun, Röm. 2, 13; 3, 27 ff., und zwar das schlechthin vollkommene, Gal. 3, 10, so kann das Gesetz überhaupt für die Erlangung der Anteilnahme am Gottesreich keine Bedeutung haben. Israel hat also durch das Gesetz keinerlei Vorzug vor der Heidenwelt, sofern es sich um Erlangung dieser Anteilnahme handelt, Röm. 3, 9. Da aber diese Anteilnahme am Reiche doch nicht möglich ist one die Anerkennung menschlicher Gerechtigkeit seitens Gottes, so muss auf anderem Wege diese beschafft werden, als auf dem der Gesetzeserfüllung. Und das ist nun eben die Bedeutung der neutestamentlichen Heilsökonomie, dass sie die *δικαιοσύνη θεοῦ* vermittelt, d. h. die vor Gott giltige Gerechtigkeit, dass sie uns dasjenige vermittelt, in dessen Besitz wir vor Gott als gerecht anerkannt werden. Der Kreuzestod Christi ist es, der die Sündenvergebung herbeifürt, Röm. 3, 24 ff., und indem der einzelne durch den Glauben die Beziehung dieses Kreuzestodes und damit auch der Sündenvergebung auf sich herbeifürt, kann er auf Anerkennung seiner Gerechtigkeit durch Gott rechnen, und es entsteht die Formel, dass Gott rechtfertigt *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*. Was nun den Sinn dieser Formel *δικαιοῦν* betrifft, so kann eine nüchterne Exegese darüber nicht im Zweifel sein, dass das Wort im forensischen Sinne zu nehmen ist. Diese Bedeutung wird sichergestellt nicht nur durch den ganzen Gedankengang, wie er eben ent-

wickelt wurde, sondern auch durch den Parallelismus von λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην, Röm. 4, 9, und wenn Gott seine Gerechtigkeit darin zeigt, daſs er den Gläubigen δικαιοῖ Röm. 3, 26, so ist es klar, daſs dabei Gott als Richter vorausgesetzt ist, welcher vermöge seiner Gerechtigkeit einem jeden das Seine gibt, also auch dem Gläubigen die ihm gebürende Anerkennung zukommen läſst. Diese Anerkennung der Gerechtigkeit des ἀσεβῆς wäre nicht möglich, Röm. 4, 5, — wenn nicht die Vergebung der Sünde erfolgt wäre, — bezw. mit dieser Anerkennung zusammenfallen würde, — weswegen der Apostel den Beweis für die Schriftmäßigkeit seiner Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit auch geradezu aus Ps. 32, 1 f. füren kann, wo die Seligkeit der Sündenvergebung beschrieben wird. Auch der Gedanke, daſs die Antithese des Apostels sich nur gegen den ceremoniellen Teil des Gesetzes richte, dagegen die Erfüllung des ethischen Teils neben dem Glauben noch vorausgesetzt werde, bedarf einer Widerlegung nicht. Eher scheint die Frage berechtigt zu sein, ob denn der Glaube als solcher um seiner sittlichen Qualität willen der Grund der Sündenvergebung und des göttlichen Gnadenurteils sei. Das eine ist nun klar, daſs der Glaube nicht im allgemeinen als Gott wolgefällige Gesinnung beurteilt wird. Es wird ja der spezifische Glaube an Christum den Gekreuzigten als Grund des göttlichen Rechtfertigungsurteils gefordert, Röm. 3, 21 ff.; Gal. 2, 20 ff. Das jenes göttliche Gnadenurteil der Sündenvergebung Motivirende muſs also die im Tode Christi liegende ἀπολύτρωσις sein, welche durch den Glauben nur ihre eigentümliche Beziehung auf den Einzelnen empfängt. Man kann dagegen sich nicht darauf beziehen, daſs der Apostel Röm. 4, 9 ff.; Gal. 3, 6 ff. den Satz von der Glaubensgerechtigkeit aus der Tatsache der Rechtfertigung Abrahams durch den Glauben beweist. Denn in Warheit würde die ganze Heilsökonomie unbegreiflich, Christus wäre in Warheit δωρεὰν ἀπέθανεν, Gal. 2, 21, wenn das Glaubensobjekt für die Wirkung des Glaubens gleichgültig wäre; überdies versucht der Apostel deutlich Röm. 4, 19—21 auch hinsichtlich des Objektes eine gewisse Gleichartigkeit des Abrahamsglaubens mit dem christlichen zu erreichen. Der Glaube Abrahams kommt daher wesentlich nur als Typus in Betracht für den Glauben des Christen. Durch diese Richtung auf ein bestimmtes Objekt ist nun auch im wesentlichen der Begriff des Glaubens schon einigermaßen deutlich. Daſs zu demselben ein theoretisches Element gehört, kann dann nicht mehr im Zweifel sein. Die Beziehung des menschlichen Geistes auf ein Objekt ist so nicht denkbar, one eine Erkenntnis desselben, und so kann von einem Glauben an den gekreuzigten Christus auch nicht die Rede sein, one eine theoretische Anerkennung seiner Person und des Heilswerts seines Tuns. Aber freilich kann ebensowenig darüber ein Zweifel sein, daſs der Apostel im Glauben nicht nur die Beziehung des theoretischen Geistes auf Christus ins Auge faſst, sondern auch die des Herzens, Röm. 10, 9. 10. Der Glaube ist das centrale, vertrauensvolle Sichstützen auf den für uns dahingegebenen Christus und auf den Wert dieser seiner Hingabe. So ist denn freilich der Glaube seinem Wesen nach die gewaltigste Tat des Menschen, welche sozusagen über das ganze persönliche Leben des Menschen entscheidet. Allein dennoch stellt der Apostel den Glauben den ἔργα νόμου gegenüber. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben oder durch den Glauben tritt als δικαιοσύνη θεοῦ der aus den Werken stammenden ἰδία δικαιοσύνη entgegen, Röm. 10, 3. Diese δικαιοσύνη θεοῦ kann in diesem Falle also nicht die in Gott vorhandene Gesinnung der Gerechtigkeit sein, kraft der er die Rechtfertigung erteilt, sondern diejenige göttlich anerkannte Gerechtigkeit des Menschen, welche auf einer göttlichen Heils- und Gnadentat beruht und durch den Glauben angeeignet wird. Der Glaube kommt also allerdings bei der Rechtfertigung wesentlich als ὄργανον ληπτικὸν in Betracht, um die lutherische Schulsprache zu antizipiren. Nicht der ethische Wert der Glaubenstat bildet das Motiv für die Gerechtsprechung, sondern lediglich die Eigenschaft des Glaubens, kraft deren er innerliche Aneignung des in Christo geschenkten Heilswirkens ist. Dabei versäumt der Apostel dann nicht, auch die ethische Konsequenz des Glaubens hervorzukehren, Gal. 5, 6. Doch erscheint auch diese ethische Wirkung nicht aus der psychologischen Natur des

Glaubens abgeleitet, sondern durch die mystische Gemeinschaft mit Christo, in die er hineinfürt, vermittelt, Gal. 2, 20; 2 Kor. 5, 14 ff.; Röm. 5, 5. Will man freilich jeden Vorgang unseres Geisteslebens, bei welchem der freie Wille beteiligt ist, unter den Gesichtspunkt des Verdienstes stellen, so wird man ja wider zu der Frage gefürt, ob denn der Glaube als conditio sine qua non der Rechtfertigung nicht doch wider das Verdienst der letzteren in die Hand des Menschen lege, und ob daher nicht die Rechtfertigungslehre des Apostels der Ergänzung bedürfe durch seine Lehre von der Berufung und Erwälung. One Zweifel ist der Apostel weit davon entfernt, den Glauben als rein spontanes Produkt des menschlichen Geistes anzusehen. Der δικαίωσις geht die κλῆσις und dieser der προορισμὸς voran, Röm. 8, 30, und der Glaube kommt nach Röm. 10, 17 aus der ἀκοῇ, wie diese durch das Wort Christi. Allein wo der Apostel von der Rechtfertigung handelt, hat er doch nicht ausdrücklich auf diese Frage der Entstehung des Glaubens reflektirt, hat keineswegs sein Urteil, dass wir δωρεὰν gerechtfertigt werden, darauf basirt, dass ja der Glaube selbst wider Produkt einer göttlichen Gnadenwirkung sei. Ihm ist das δωρεὰν sicher, wenn nur die Rechtfertigung in keiner Weise durch die Leistung des Menschen durch ἔργα νόμου bedingt ist, sondern lediglich auf den Glauben sich stützt. Wir können daher an dieser Stelle von der Verfolgung dieser Frage absehen. Dagegen muss auf einen anderen Punkt noch hingewiesen werden, welchen der Apostel selbst nicht zur Besprechung bringt, der aber doch eigentlich eine Beantwortung erheischt. Offenbar denkt der Apostel den Akt der Rechtfertigung als einen einmaligen. Derselbe fällt ihm mit der Adoption zusammen, Gal. 4, 5 ff. Es ist also ein durchaus neues Verhältnis, in das der Mensch durch die Rechtfertigung eintritt. Darum hat er auch sich nicht begnügt mit dem Ausdruck Sündenvergebung, obgleich, wie wir sahen, der Sache nach ja die letztere mit der ersteren zusammenfällt, — aber das Wort Sündenvergebung würde eben diese prinzipiell neue Stellung nicht zum Ausdrucke bringen. Nun fragt sich aber, wie wird die Sünde beurteilt, sofern sie von solchen begangen wird, welche dieser prinzipiellen Sündenvergebung teilhaftig geworden sind, — ist die Rechtfertigung der unbedingte Freibrief für die künftige Sünde dessen, der im Glauben bleibt, oder schließt dieser Glaube die Möglichkeit der Sünde überhaupt aus, — oder wird die letztere nun zum Maßstab für das göttliche Endurteil? Man wird zugeben, dass das Fragen sind, welche der Apostel nicht ausdrücklich zur Sprache gebracht hat und welche darum auch seitens der biblischen Theologie selten behandelt werden. Wenn der Apostel einerseits das Fortwirken des sündigen Prinzips auch beim Gerechtfertigten voraussetzt, Röm. 6, 19, sich selbst auch als unvollkommen bekennt, Phil. 3, 12, das Urteil über sein eigenes Tun lediglich Gott vorbehält, 1 Kor. 4, 4, und die Korinthier, die doch gerechtfertigt sind, auffordert, sich selbst zu richten, was doch die fortgehende Sündhaftigkeit voraussetzt, 1 Kor. 11, 31, so steht ihm doch daneben fest, dass der rechtfertigende Glaube die Teilnahme auch an dem vollendeten Gottesreich involvirt, 1 Kor. 1, 4—9; Röm. 8, 17. 30. Die δικαίωσις involvirt die δόξα und muss danach das Prinzip der Sündenvergebung auch für die zu erwartenden weiteren Sünden sein. Dagegen hebt der Apostel widerholt eine Anzal von Sünden hervor, welche mit der Teilnahme am Gottesreiche schlechterdings unverträglich sind, 1 Kor. 6, 9. 10; Gal. 5, 19 ff., und die Möglichkeit, dass auch die Gerechtfertigten einem solchen Sündenleben wider verfallen, scheint nach 1 Kor. 5, 9 f.; 10, 1 ff. nicht ausgeschlossen. Das Gericht, welches schließlich über die Zugehörigkeit auch zum vollendeten Gottesreich entscheidet, nimmt ja überhaupt das Tun des Menschen zur Basis, Röm. 2, 6; 2 Kor. 5, 10. Die hierin liegende Antinomie, dass einerseits die Rechtfertigung aus dem Glauben auch über die Anteilnahme an der zukünftigen Reichsvollendung entscheidet und diese letztere doch wider von der tatsächlichen ethischen Betätigung des Christen abhängig erscheint, one dass doch die volle tatsächliche Normalität des Handelns Bedingung oder nothwendige Konsequenz der Rechtfertigung wäre, wenn sie auch im allgemeinen die etische Erneuerung verbürgt, Röm. 6, 1 ff., hat der Apostel in ausfürlicherer und ausdrücklicher Erörterung nicht gelöst. Wenn man, wie es doch kaum anders möglich sein

dürfte, die Stelle 1 Kor. 3, 12—15 auf den Bau des individuellen Heilslebens bezieht, nicht auf den Bau der Gemeinde, sodaſs die dort aufgezälten Materialien nicht Gemeindeglieder bedeuten, sondern Bestandteile des individuellen Heilslebens, so läge hierin am ehesten eine Andeutung für eine solche Lösung, — nämlich dahin gehend, daſs die Teilnahme am vollendeten Gottesreiche von der bleibenden Verbindung mit Christo abhängig und durch sie garantirt sei selbst für den Fall, daſs im Gerichte der Lebensgehalt sich als minderwertig erproben sollte und dies dem Einzelnen auch irgendwie fühlbar gemacht werden müſste. Dabei würde sich dann ergeben, daſs eine Hingabe an die Fleischeswerke, wie sie in den oben namhaft gemachten Stellen als ausschließend aus der Teilnahme am vollendeten Himmelreich geltend gemacht wurde, auch mit dem Glaubensstand unverträglich sei. Daſs in der Erfarung der Rechtfertigung auch die Basis einer ethischen Erneuerung liege, wenn auch nicht die Voraussetzung voller Normalität, wird doch nicht zu leugnen sind, wenn man einerseits in's Auge faſst, daſs die Mitteilung des Geistes als einer neuen Lebensmacht für die unausbleibliche Consequenz der Rechtfertigung angesehen wird Gal. 3, 2. 4, 6. 5, 16; Röm. 5, 5. 8, 1 ff. andererseits, daſs der Glaube entschieden auch als eine innerliche mystische Verbindung mit Christus gedacht wird, kraft deren eine neue ζωή in sittlicher Beziehung ein Mitsterben und Mitleben begründet ist Gal. 2, 19 ff.; 2. Cor. 5, 16 ff. u. oft; wenn man bedenkt, daſs die Taufe einerseits die Trägerin der Rechtfertigung ist 1. Cor. 6, 11; andererseits die Vermittlung für die Ertödtung des sinnlichen Menschen Röm. 6, 3. Daraus ergiebt sich doch wohl gleichfalls das vorige Resultat, daſs die Rechtfertigung allerdings für die, welche in der Consequenz derselben bleiben, indem sie den Glauben festhalten, auch das Prinzip weiterer Sündenvergebung bleibt, daſs dagegen für die, welche dieser Consequenz sich nicht beugen, auch die Rechtfertigung ungiltig wird.

In der epistolischen Literatur ist es nun Jakobus, welcher ausdrücklich den Begriff δικαιοῦν verwendet und zwar in einem Sinne, der vielfach als direkte Polemik gegen Paulus aufgefaſst wurde. Wäre es wirklich auf eine Polemik abgesehen gewesen, so müſsten wir uns billig über den so gar beschränkten Umfang derselben wundern. Wer die Briefe des Apostels Paulus vor sich hatte, konnte gegen den Satz, daſs der Mensch die Rechtfertigung aus dem Glauben one Werke erlange, doch nicht polemisiren, one auf die Voraussetzungen dieses Satzes einzugehen. Wenn Jakobus 2, 14—26 die Werke als notwendige Voraussetzung der Rechtfertigung geltend macht, so hütet er sich ebenso, von ἔργα νόμου zu reden als von dem Glauben an den Gekreuzigten. Kann das δικαιοῦν auch nicht in einem anderen Sinne genommen werden, als in dem der göttlichen Anerkennung menschlicher Gerechtigkeit, so liegt doch für diesen Brief der Gegensatz der alttestamentlichen Heilsanstalt im Gesetz und der Versönung durch Christum noch ganz außer dem Gesichtskreis. — Die δικαίωσις hat für ihn immer nicht die prinzipielle Bedeutung wie für den Apostel Paulus. Er sieht diese δικαίωσις nicht als Bedingung der Teilnahme an der irdischen Reichsgemeinschaft an — sie ist ihm ein Ziel, das, wenn nicht erst am Endgericht — für welches auch Paulus die Werke als Basis fordert —, so doch nur im Laufe der christlichen Entwicklung erreichbar ist. Wir müssen einfach urteilen, daſs für Jakobus das Problem, für das Paulus die Lösung suchte, noch nicht in ganzem Umfang zum Bewuſstsein gekommen war und daſs es darum auch ein vergebliches Bemühen ist, eine unbedingte Harmonie herstellen zu wollen zwischen zwei Ausfürungen, die von ganz verschiedener Fragestellung ausgingen. Wol aber muſs gefragt werden, ob denn die eben betrachtete paulinische Doktrin so ganz singulär sei, daſs sie nicht ihre Parallelen habe in der übrigen Literatur des N. Ts. und im Grunde nur in anderer Terminologie und dialektischer Begründung das ausfüre, was anderswo angedeutet und angebahnt ist.

II. Das Verhältnis der paulinischen Rechtfertigungslehre zur Reichspredigt Christi. Wir fassen zunächst die synoptische Tradition dieser Reichspredigt in's Auge. So sehr uns hier ein Gegensatz vor Augen zu treten scheint, sofern der scharf antithetischen Stellung des Apostels dem Gesetze

gegenüber der Herr vielmehr von Anfang an in eminent positiver Weise sein Verhältnis zum Gesetz bestimmt, Math. 5, 17 ff. — eine Erklärung, die doch ausdrücklich nirgends dementirt wird, so zeigt sich doch der Zusammenhang des Apostels mit der Reichspredigt vor Allem schon in der Bedeutung, welche der Begriff der δικαιοσύνη auch für die letztere hat. Die δικαιοσύνη ist das wesentliche Charakteristikum des Reichs Matth. 6, 33 und die Bedingung der Teilnahme an demselben Matth. 5, 20, und die letztere Stelle zeigt insbesondere, wie des Herrn Predigt wesentlich auch durch den Gegensatz zum Pharisäismus motivirt war, wie die Doktrin des Paulus auf diesem Gegensatz beruht. Freilich ist an der zuletzt genannten Stelle die δικαιοσύνη in einem anderen Sinn gemeint als dem spezifisch paulinischen. Die bessere Gerechtigkeit ist ja hier one Frage, die in höherem Maße der Gesetzesnorm nach ihrem tiefsten Sinne angepaßte Gesinnung und Handlungsweise. Dass aber die δικαιοσύνη als göttliche Anerkennung menschlicher Berechtigung zur Gottesgemeinschaft ein Gut ist, das von Gott her mitgeteilt werden muss, das geht aus der Seligpreisung der πεινῶντες και διψῶντες τὴν δικαιοσύνην Matth. 5, 6 hervor. Denn hier kann δικαιοσύνη weder die subjektive der Gesetzesnorm entsprechende Beschaffenheit des Menschen sein, noch die göttliche Anerkennung der letzteren, sondern sie muss eine zunächst nur mit Rücksicht auf die Sehnsucht darnach von Gott ausgehende Anerkennung sein, welche dann sofort den Eintritt in die irdische Reichsgemeinde und in die Gottesgemeinschaft in sich schließt, soweit die letztere in dieser irdischen Entwicklungszeit möglich ist. Wärend also allerdings für den Eintritt in das vollendete Himmelreich eine Leistung gefordert wird, welche die pharisäische überbietet, so erscheint für den Eintritt in diese irdische vorbereitende die durch das Urteil Gottes ohne Rücksicht auf eine bestimmte menschliche Leistung festgestellte Gerechtigkeit nötig. Es kann nun aber weiterhin kaum einem Zweifel unterliegen, dass diese δικαιοσύνη im Wesentlichen identisch ist mit der Sündenvergebung bezw. auf ihr beruht, also sich ganz in Analogie mit der paulinischen Auffassung stellt. Schon auf Grund der alttestamentlichen Weissagung wird ja bereits bei der Johannestaufe die ἄφεσις ἁμαρτιῶν als Reichsgut in Aussicht genommen, Marc. 4, 4. Luc. 3, 3. Die Sündenvergebung erscheint offenbar als eigentliche messianische Prärogative, welche Jesus zum Aergernis der Pharisäer ausübt Matth. 9, 7. — ja wiederholt bezeugt er, dass seine Aufgabe eben gerade darin bestehe, die Sünder zu suchen Matth. 9, 13. parall. Luc. 15, 1 ff. 19, 10 ff. Das Bedürfnis der Sündenvergebung spricht er aus im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner Luc. 18, 10, wo ja auch das Wort δικαιοῦσθαι ganz im paulinischen Sinne gebraucht wird, V. 14. Freilich im Unterschied von der dialektisch sondernden Art des Paulus fasst der Herr doch mehr die verschiedenen Seiten zusammen: die Wiederherstellung des Rechtsverhältnisses zu Gott und die tatsächliche ethische Neugestaltung. Ohne Zweifel setzt das Kindschaftsverhältnis, in das er die Jünger Gott gegenüber einführen will, vor Allem die Vergebung der Sünden voraus, aber dieses letztere Moment wird nicht immer ausdrücklich von der tatsächlichen gehorsamen Rückkehr in dieses Verhältnis seitens des Menschen geschieden. Die prinzipielle Bedeutung der Sündenvergebung wird ja nirgends anschaulicher geschildert als im Gleichnis vom verlorenen Sohn, und es ist hier deutlich, dass die υἱοθεσία nicht ohne einen Akt der Vergebung möglich ist — ebenso klar aber ist, dass gerade bei dieser anschaulichen Schilderung — die rechtliche und die faktisch ethische Veränderung des Verhältnisses des Sünders zu Gott gar nicht zu unterscheiden ist. Darum eben wird auch der Begriff der δικαιοσύνη nicht auf das durch die Sündenvergebung hergestellte Normalverhältnis des Menschen zu Gott beschränkt. Dazu kommt, dass der Herr überhaupt noch nicht in der Lage war, allgemein die Sündenvergebung anzubieten, da die letztere mit der Vollendung seiner eigenen Person und seines Werkes zusammenhing. Deswegen wird derjenige Ausspruch, in welchem am deutlichsten die Vergebung als rechtes Reichsgut, das darzubieten ist, bezeichnet wird, auch als Wort des Auferstandenen berichtet, das Wort des Auftrags an die Jünger, die μετάνοια εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν zu predigen in aller Welt Luc.

24, 47. Noch bedeutsamer freilich ist ja das andere Wort, das in feierlicher Stunde der Herr geredet: sein Blut ist das Blut der καινὴ διαθήκη und das Wesen dieses Bundes ist die ἄφεσις ἁμαρτιῶν Matth. 26, 28 parall. Bestimmter konnte er es seiner Gemeinde nicht einprägen, dass die volle Gottesgemeinschaft, welche sich im Himmelreich eröffne, nur zugänglich sei auf Grund der Sündenvergebung und dass die letztere den Menschen prinzipiell in ein neues Verhältnis Gott gegenüber stelle. Sachlich wird also von einem Unterschied zwischen einer solchen prinzipiellen Sündenvergebung und der paulinischen δικαίωσις nicht die Rede sein können.

In den Worten der Einsetzung des Abendmahls findet aber auch die paulinische Lehre von der Begründung der Sündenvergebung oder Rechtfertigung durch das Opfer Christi ihre Quelle. Denn wie immer man dogmatisch diese Worte ὑπὲρ oder περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον fassen möge, das kann kein Zweifel sein, die Sündenvergebung wird abhängig gesetzt von dem Kreuzestod Christi. Je weniger der Herr auf Verständnis für den Gedanken des leidenden Messias rechnen durfte, je mehr alle seine desfallsigen Andeutungen selbst den eigenen Jüngern ein Räthsel blieben, desto weniger konnte er daran denken, die Heilsnotwendigkeit des Todes, dessen pragmatische Notwendigkeit nicht einmal begriffen wurde, reichlicher seinen Zuhörern zu erklären. Dass aber von Anfang an die messianische Sündenvergebung nur im Zusammenhang mit seinem Leiden und Sterben möglich erschien, das beweist eben der Umstand, dass er selbst diese Sündenvergebung nur ausnamsweise darbot und namentlich bei der durch seine Jünger geübten Reichspredigt Matth. 10, ff. par. einen dahin zielenden Predigtauftrag nicht gab. So erklärt sich, wie gerade die schärfere Fixirung dieser centralen Wahrheit der Herr seiner Jüngergemeinde überlassen konnte, indem er sich begnügte, die Stamina in einer Feier, der einzigen, die er für die Gemeinde anordnete, derselben zur Bewahrung und Festhaltung anzuvertrauen. Diese Verknüpfung der Wahrheit von der Sündenvergebung mit seiner Person hatte auch noch die weitere Folge, dass in Bezug auf die subjective Bedingung der Vergebung eine scheinbare Differenz zwischen dem Herren und seinem Apostel hervortritt. Obgleich auch in der synoptischen Tradition die Aufforderung des Herrn zum Glauben an ihn nicht fehlt, so erscheint die πίστις doch mehr Bedingung für seine Wunderwirkung als für den Empfang der Sündenvergebung Matth. 8, 10. 15, 28. 13, 58 und ff. zu sein. Dagegen wird als Bedingung für die Sündenvergebung vor Allem die μετάνοια geltend gemacht. Es darf nur an den Schluss der drei Gleichnisse Luc. 15 erinnert werden, wo es der ἁμαρτωλὸς μετανοῶν ist, der zum Gegenstand der Freude wird. Und in den Gerichtsweissagungen wie Matth. 11, 20 ff. Luc. 13, 2 ff. wird eben der Mangel der μετάνοια als Grund des Gerichtes geltend gemacht. Natürlich tritt die πίστις deswegen zurück, weil er selbst Gegenstand des Heilsglaubens erst als der Gekreuzigte und Auferstandene wird. Andererseits schließt ja auch die μετάνοια die Beziehung auf ihn selbst schon in sich. Die geforderte Aenderung des νοῦς ist nicht möglich, one die Hingabe an ihn. Deswegen ladet er die κοπιῶντας und πεφορτισμένους zu sich ein Matth. 11, 28 und zu sich wollte er die Kinder Jerusalems ἐπισυναγαγεῖν, die, weil sie das nicht wollten, dem Gericht verfallen Matth. 23, 37. 38. Ueberhaupt bedarf es ja nicht erst des Nachweises, dass in der Art, wie er die Reichszugehörigkeit von dem Verhältnis der Menschen zu seiner Person abhängig macht, auch schon das gegeben ist, dass das Reichsgut, also vor Allem die Sündenvergebung, nur auf Grund dieses Verhältnisses zu seiner Person dem Einzelnen zu teil werden kann. Es wird darum auch in dieser Beziehung festzuhalten sein, dass wie die δικαίωσις nur der positive, prinzipielle Ausdruck für die ἄφεσις ἁμαρτιῶν ist, so auch die paulinische πίστις sich nur als die positive, prinzipielle Wendung der μετάνοια darstellt, die doch auch die Voraussetzung bei Paulus ist. Freilich steht damit im Zusammenhang, dass auch in der Betrachtung das ethische Moment in der πίστις von dem, kurz gesagt, religiösen nicht getrennt ist, dass der Glaube, sofern er die Voraussetzung der Sündenvergebung ist, noch nicht von der in der μετάνοια schon liegenden

Umwandlung der ethischen Gesinnung unterschieden wird, und da die Reichspredigt des Herrn keine Veranlassung hat, dem Begriff des Verdienstes sich besonders entgegenzustellen, so ist auch keine besondere Vorsorge getroffen gegen die Möglichkeit, den Glauben als irgendwie von dem menschlichen Willen abhängig zum Verdienst zu stempeln. Auf die Frage nach dem Zustandekommen des Glaubens haben wir in der Reichspredigt des Herrn noch weniger eine eingehendere Antwort zu erwarten als in der Doktrin des Apostels, welche ja die Zuständlichkeit des Menschen in seinem vorchristlichen Zustande zum Gegenstand einer eingehenderen Betrachtung macht.

Wol setzt der Herr die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen voraus. Dass die *δίκαιοι* Matth. 9, 13 par. im ironischen Sinne gemeint sind, wird sich unmöglich leugnen lassen. Die schlechthin allgemeine Forderung der *μετάνοια* hätte ja keinen Sinn one die Voraussetzung allgemeiner Sündhaftigkeit. Dass diese Sündhaftigkeit nicht lediglich so zu sagen auf einem Induktionsbeweis aus der tatsächlichen Erfarung beruht, zeigen Stellen wie Marc. 10, 18. Auch die Reichspredigt des Herrn setzt offenbar eine auf der natürlichen Herzensbeschaffenheit beruhende Unmöglichkeit, das vollkommen Gute zu tun, vergl. Matth. 15, 19. mit 12, 33. 34 voraus; ja man wird die Stelle Matth. 11, 11 kaum anders erklären können, als dass der Herr den Grund, warum der Täufer Anstoß an ihm nehmen muss, darin findet, dass er eben zu den nur vom Weibe Geborenen gehört und dass eben darum der kleinere im Himmelreich größer ist als er, weil der letztere ein neues Prinzip des Lebens in sich trägt. Die Zurückfürung der Sünde auf das einheitliche Prinzip der *σάρξ* aber ist immerhin eine Consequenz, welche erst Paulus gezogen hat. Dass der Herr eine schlechthinige Aufhebung der tatsächlichen Sünde mit dem Eintritt in das Himmelreich nicht voraussetzte, ergiebt sich schon aus der im Herrengebet den Jüngern erteilten Anweisung, um Vergebung der Sünden zu beten. Nicht minder setzt auch das Gleichnis Matth. 13, 24 ff. voraus, dass die Glieder des Reichs, so lange sie noch in der Entwicklung begriffen sind, von denen nicht leicht getrennt werden können, welche prinzipiell dem Geiste des Himmelreichs ferne stehen. Allein die prinzipielle Vergebung wird auch offenbar als wirksam für diese noch vorhandenen Sünden gedacht, sofern die *μετάνοια* dabei wirksam bleibt. Der Vaterunser-Bitte um Vergebung ist die Erhörung ja eben auf Grund des Kindesverhältnisses gewiss, von dem aus sie vorgetragen wird. Die *μετάνοια* ist also das auch für die Teilnahme am vollendeten Himmelreich Entscheidende, Matth. 11, 20 ff., Luc. 16, 30. Diese *μετάνοια* muss sich natürlich aber in der Lebensgestaltung auch offenbaren und so wird denn auch vom Herren das Tun als Maßstab für die letzte Gerichtsentscheidung ausgesprochen Matth. 7, 21, 24 ff., 25, 21 ff. Es ist die natürliche Voraussetzung, dass eine in ethischer Richtung unwirksame Zuwendung zum Himmelreich überhaupt keine *μετάνοια* wäre. Wenn so allerdings das ethische Moment in der *μετάνοια* von der religiösen Beziehung noch weniger trennbar ist als bei der paulinischen *πίστις* und so a priori freilich mit der Herzensstellung, welche Voraussetzung für den Empfang der *μετάνοια* ist, eine auch sittlich sich wirksam erweisende Kraft verbunden gedacht wird, so zeigt der Herr noch überdies, wie psychologisch aus der Sündenvergebung die Liebe als das ethische Grundprinzip folgen muss, Luc. 7, 40 ff. Matth. 8, 23 ff. und die 4te Vaterunserbitte, weswegen denn der im Gericht zu machende Schluss von dem Tun auf die Herzensstellung mit Recht auf Giltigkeit Anspruch machen kann, woraus aber selbstverständlich nicht folgt, dass die Teilnahme am vollendeten Himmelreich nicht doch lediglich in der prinzipiellen, nur durch die *μετάνοια* bedingten Sündenvergebung und der damit gegebenen Zulassung zum geschichtlichen Himmelreich ihre Begründung findet. Weniger deutlich allerdings als vom Apostel wird vom Herren das Moment einer das sittliche Grundwesen des Menschen umändernden Gottestat hervorgehoben, das zu jener prinzipiellen Veränderung unserer — dass ich so sage — rechtlichen Stellung zu Gott hinzuträte, jene nicht mehr nur auf dem Wege der Reflexion und der freien Willensentschließung sich vermittelnde Wirkung des Gottesgeistes. Auch in dieser Beziehung dürfte

daran zu erinnern sein, daſs die Lehre vom Geist, wie von dem Heilswert seines Todes zu den Mysterien gehörte, welche wärend seiner geschichtlichen Wirksamkeit unverständlich sein muſsten. Doch liegt in der Art, wie der Herr das einzelne Tun als notwendiges Erzeugnis der Herzensstellung betrachtet, Matth. 7, 17 ff., 11, 33 ff., 15, 18 ff., und daher consequent eine Aenderung des Herzens fordert, der Hinweis auf eine überempirische Vermittlung dieser Aenderung durch das Himmelreich. Dem Wort vom Himmelreich wird ja auch eine wachstümliche Kraft zugeschrieben in dem Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld, welche nur als Bereicherung des menschlichen Geisteslebens mit einer neuen Motivationskraft gedeutet werden kann und die Bedeutung, welche er seiner persönlichen Gemeinschaft offenbar zuschreibt, ist nur erklärbar, wenn eine über die bloße Anregung des Intellekts und Willens durch sein Lehrwort hinausgehende direkte Wirkung seiner Person auf das Herz angenommen wird. So wird man denn auch in dieser Richtung in den Gedanken des Apostels Paulus nur die weitere Ausfürung dessen sehen, was von dem Herrn selbst ausgesprochen war.

Dagegen hat allerdings der Herr nicht mit dem Apostel im Gesetze in erster Linie die zur Gewinnung der *δικαιοσύνη* bestimmte und doch für diesen Zweck in Warheit nicht brauchbare, also nur pädagogisch wirkende Heilsanstalt gesehen, deren Bedeutung mit seinem Kreuzestod aufhört. Seine Polemik richtet sich nur gegen den Versuch des Pharisäismus, das Gesetz zu überbieten und in Warheit zu entleeren. Vielmehr erscheint seine Stellung zum Gesetze ausschließlich positiv auf Herausstellung des wahren Gehalts und Erfüllung desselben hingerichtet. Soferne diese energische Position freilich die Negative auch in sich schloſs, hatte der Herr durch die geschichtliche Situation keine Veranlassung, dieselbe hervorzukehren, da die Frage nach dem Verhältnis der Heidenwelt zur Gemeinschaft des Gottesreiches noch nicht in concreto vorlag.

Die johanneische Darstellung der Predigt Christi scheint nun in einer Beziehung dem paulinischen Gedankenkreise noch ferner zu stehen als die synoptische, soferne das dialektische Moment gegen das contemplative und mystische noch mehr zurücktritt, als in der synoptischen Reichspredigt. Die Sündenvergebung als Aufhebung der Schuld droht zu verschwinden in der Herstellung eines positiven, schlechthin neuen Lebensgehaltes, der Begriff der *ζωή* greift über den Gedanken der *δικαίωσις* hinüber. Die letztere ist als selbstverständliches Moment in die durch Gottestat gesetzte Herstellung einer neuen religiösen und sittlichen Persönlichkeit aufgenommen. Es fehlt ja nicht an Hindeutungen auf dieses Moment der Vergebung. Wenn 3, 36. das Nichtsehen des Lebens dem Bleiben des Zornes Gottes über einem Menschen gleich gesetzt wird, so ist ja klar, daſs die *ζωή* die Vergebung der Sünde involviren muſs, da der Zorn Gottes als Correlat der Schuld angesehen werden muſs. Es ist für den Gläubigen die *κρίσις* aufgehoben, V. 18; aber gleich im folgenden Vers erscheint dann auch die *κρίσις* wieder als jetzt schon vor sich gehender innerlicher Prozeß. So ist es doch immer wieder ein Zusammenschauen der Momente, durch welches die dialektische Sonderung der Momente aufgehoben wird. Wenn dadurch die Vergleichung mit der paulinischen Rechtfertigung etwas erschwert wird, so scheint dagegen die reichliche Anwendung des Begriffs der *πίστις* eine solche um so mehr zu erleichtern. Die *πίστις* ist ja auch hier die einzige Bedingung der *σωτηρία* und da die *ζωή* in ihrer ethisch religiösen Bedeutung unmittelbar mit der *ζωή* im Sinne vollendeter Zuständlichkeit und Teilnehmung am Himmelreich zusammen geschlossen wird, cf. 5, 24, so scheint auch noch mehr als bei Paulus in der *πίστις* unmittelbar die Garantie für die vollendete *σωτηρία* gegeben zu sein. Allein auch die *πίστις* nimmt hier diese eigentümliche Färbung der Mystik an. Zwar ist 3, 14. 15 ganz im paulinischen Sinn der gekreuzigte Christus als Glaubensobjekt gesetzt und der Gedanke der Opferhingabe des Herrn für die Welt und die Seinen kommt hier noch öfter als in der synoptischen Tradition zum Ausdruck, 6, 51. 10, 15. 17. 19. Allein es zeigt sich doch immer wieder, wie auch hier beides, Tod und Auferstehung, zusammengenommen wird und die Person des Herrn nach allen Beziehungen hin als Objekt des Glaubens erscheint,

so daſs der Glaube vorzugsweise als persönliche Verbindung mit Christo in Betracht kommt, nicht als Vertrauen auf die Leistung des Herrn, sondern als Hingabe an ihn und deswegen auch von der Liebe, wie sie z. B. 14, 23 gefordert wird, kaum zu unterscheiden ist. Dagegen findet die Seite der paulinischen Doktrin, welche in der Verbindung mit Christo allerdings die Vermittlung zwischen dem neuen Kindschaftsverhältnis und der tatsächlichen Bewärung desselben kennen lehrt, eben das mystische Element der paulinischen Doktrin, hier die reichlichste Ausfürung, namentlich in den sog. Abschiedsreden c. 14—16. Der Paraklet erscheint als der Träger des neuen Lebensprinzips, in welchem Christus selbst eingeht in das subjektive Leben und sich zu einer Einheit verbindet, welche über das bewußte und gewollte Eingehen auf die von Christo ausgehenden Impulse hinausreicht und diese letzteren erst ermöglicht, 14, 23. 15, 1 ff. Der Gedanke der Wiedergeburt hat ja hier seinen bestimmtesten Ausdruck gefunden, 1, 12. 13. 3, 3. 5. Es gehört zu der Eigenart der Selbstmitteilung des Herrn nach dem johanneischen Bericht, daſs auch die Zeitdifferenzen gewissermaßen auslöschen, an Stelle der Entwicklung ein fertiger abgeschlossener Zustand tritt und deswegen gewisse Fragen, die in der Rechtfertigungslehre ihren Ausdruck erheischen, wie die Frage nach der bleibenden Sünde der Reichsgenossen, nach der Beurteilung des Tuns im Gericht u. s. w., eigentlich gar nicht aufgeworfen oder wie 15, 2. 5. 6. nur kurz berührt werden. Im Ganzen aber wird man sagen dürfen, daſs auch, den johanneischen Bericht zu Grunde gelegt, die paulinische Rechtfertigungslehre nur die dialektisch sondernde Ausfürung der Grundgedanken der Predigt des Herrn selbst ist.

Der paränetischen Tendenz der epistolischen Literatur entspricht es, wenn der erste Johannesbrief auf Grund des Typus des 4ten Evangeliums die ethischen Fragen doch in etwas schärferer Sonderung hervorhebt, wärend auf der einen Seite freilich 3, 9 die Unmöglichkeit des Sündigens seitens dessen, der aus Gott geboren ist, behauptet, also eben auch hier das Moment der Entwicklung gewissermaßen überflogen ist, wird doch auf der anderen Seite auch denen, welche schon im neuen Leben stehen, gesagt, daſs die Behauptung, sie haben keine Sünde, eine Selbstverfürung sei, 1, 8. Dies Bedürfnis der Sündenvergebung tritt nicht nur als Ausgangspunkt des neuen Lebens hervor 1, 7, sondern auch als fortgehendes Bedürfnis des christlichen Lebens 2, 1, und wie das Blut Christi als Grund der Sündenvergebung im prinzipiellen Sinne hervorgehoben wird 1, 7. 9, so ruht auch diese weitere Vergebung auf Christo als dem ἱλασμὸς unserer Sünden 2, 2. Es wird aber ebenso die Möglichkeit des Heraustretens aus der Gemeinschaft mit Christo gesetzt in der bekannten Stelle von der Sünde zum Tode, 5, 16, aber auch sonst, z. B. 2, 28 und weiter tritt der Unterschied der πίστις als des religiösen Verhältnisses von der ἀγάπη als dem ethischen Verhältnis schärfer hervor, 5, 1 ff., und die psychologische Vermittlung des neuen ethischen Verhaltens mit dem religiösen, wenn Cap. 4, 10 die Liebe als Erzeugniſs der Gottesliebe gegen uns, die uns versönt hat, dargestellt, wenn der Ausblick auf die Parusie Christi als Motiv für das eigene ἁγνίζειν geltend gemacht wird 3, 3. Gerade diese Züge zeigen uns, wie eine concretere Ausfürung und Detaillirung der, daſs ich so sage, concentrirten Begriffe des Evangeliums in der Richtung auf die paulinische Doktrin führt.

Wenn indeſs das Verhältnis der johanneischen Anschauung zu der paulinischen immerhin mehr als das des Nebeneinander bezeichnet werden kann, so tragen die Ausfürungen der noch übrigen neutestamentlichen Literatur, der petrinischen Briefe und des Hebräerbriefes, mehr den Charakter noch unvollkommener Bildungen; bekommen wir doch aus den bekannten Mittheilungen des Apostels Paulus über sein Verhältnis zu Petrus Gal. 2, 11 ff. den Eindruck, daſs der letztere an dogmatischer Klarheit relativ unselbständig erst durch Paulus zu einer schärferen Fixirung seiner eigenen Anschauungen veranlaſst wurde, one doch natürlich die paulinische Doktrin sich in aller Schärfe aneignen zu können, aber auch ohne sich darum im Widerspruch mit ihr zu wissen. Daſs die Sündenvergebung das erste und wichtigste Reichsgut sei, das war ja freilich für ihn von

Anfang an Voraussetzung. Die ἄφεσις ἁμαρτιῶν sah er von Anfang an als die spezifische Frucht der Taufe auf den Namen Jesu an, Act. 2, 38, und dass jeder, der in's Reich Gottes eingehen wolle, dieser Vergebung bedürfe, konnte ihm ja auch nicht fraglich sein. Wenn aber Paulus Gal. 2, 16. das Einverständnis darüber bei seinem Mitapostel voraussetzt, dass der Mensch durch die ἔργα νόμου nicht gerechtfertigt werde, sondern lediglich durch den Glauben, so muss man doch schließen, dass Petrus in der Tat im Begriff der δικαίωσις denselben Sinn fand, den er mit der ἄφεσις ἁμαρτιῶν verknüpft hatte. Er zieht es dann freilich vor, die prinzipielle Bedeutung der Sündenvergebung in den umfassenderen Ausdruck σωτηρία aufzunehmen, cf. Act. 2, 20. 40. 15, 11.; 1 Petr. 1, 9. Mit dem Eintritt in die Reichsgemeinde ist die Rettung aus dem messianischen Gerichte prinzipiell verbürgt, eben weil die Sündenvergebung dadurch mitgeteilt ist; cf. 1 Petr. 3, 20. 21, wo die Rettung der Noachiden aus dem Wasser der Flut als Typus der Taufe betrachtet wird, sofern die letztere uns dadurch rettet, dass sie den Anspruch auf eine συνείδησις ἀγαθῇ gewährt. Als Bedingung dieser Sündenvergebung wird nun die μετάνοια vor Allem angesehen Act. 2, 38. Sie schließt freilich den Glauben wesentlich in sich als Anerkennung des von Gott eingesetzten Messias und Vertrauen auf seinen Namen als das Mittel der Errettung. Da das βάπτισμα als Mittel der Sündenvergebung auf den Namen Jesu erfolgt, so schließt die Taufe ja ohne Frage den Glauben in sich, und insoferne kann Paulus a. a. O. auch mit Recht voraussetzen, dass Petrus auch seine Lehre vom Glauben als dem Grund der Gerechtigkeit teile; dabei ist dann aber allerdings nicht zu verkennen, dass der Glaube bei Petrus nicht die spezifische Richtung auf den Tod Christi innehält, vielmehr die Person Christi überhaupt namentlich auch den durch Gott erhöhten zukünftigen Vollender des Reiches umfasst. Wol begründet auch Petrus die Sündenvergebung wesentlich auf den Tod Christi, 1 Petr. 2, 24. 3, 18. 1, 2. 18; allein der Glaube hat es eben nicht nur mit der Sündenvergebung und dem neuen Verhältnis der Gerechtigkeit zu tun, sondern die πίστις ist das Vertrauen auf die Heilswirksamkeit Christi überhaupt, auch auf die noch bevorstehende zur Vollendung des Reichs; sie enthält also ein Moment der Hoffnung in sich, und, sofern sie die Anerkennung Christi als des Messias in sich schließt, also auch die Unterordnung unter dessen Forderungen, ist sie wesentlich ein ethisches Verhalten und ist insofern die Bezeichnung für die allgemeine Christengesinnung, die unter allen Aufgaben und Leiden des Christenlebens bewährt werden muss; sie ist das subjektive Correlat zur σωτηρία, 1 Petr. 1, 5. 7 ff. u. s. f., und wie die σωτηρία eben die Sündenvergebung nur als Moment in sich enthält, so ist auch die Beziehung der πίστις auf den Tod Christi nur ein Moment in ihrem allgemeinen Begriff. Darum mangelt trotz der Einstimmung mit Paulus die scharfe Scheidung zwischen der Erneuerung des Rechtsverhältnisses zu Gott und des ethischen Lebensstandes. Die πίστις ist eben überhaupt Moment dieses neuen Lebens. Auch darin ist Petrus mit Paulus einverstanden, dass er die Herstellung eines neuen ethischen Lebens auf Gottestat zurückfürt. Als Medium dieses neuen Lebens wird aber der λόγος θεοῦ ζῶντος καὶ μένοντος angegeben 1, 23, im Anschluss an die Art, wie der Herr im Worte den Träger des göttlichen Reichsgutes sieht. Es fragt sich, in welchem Verhältnis das Wort zu dem Geiste steht, von dem Petrus ja wol auch zu reden weiß. Die Reichsgenossen bekommen in der Taufe auch den h. Geist, Act. 2, 38; 1 Petr. 1, 2. 4, 14. Nun ist richtig, daß dieser Geist nicht in erster Linie als Grundlage eines neuen ethischen Lebens gefasst wird, sondern als Grundlage der charismatischen Begabung, doch möchte ich nicht ganz so unbedingt, wie dies Weiß tut (Theol. des Neuen Test. S. 146), diese Geistesbegabung nur als charismatische bezeichnen. Das ἁγιάζειν und ἁγνίζειν, das auf den Geist zurückgeführt wird, hat ja freilich zunächst negative Bedeutung, der ἁγιασμὸς, 1 Petr. 1, 2, ist nur die Herausnahme aus der Sündengemeinschaft analog dem σωθῆναι ἀπὸ τῆς σκολιᾶς γενεᾶς ταύτης, Act. 2, 40; aber auch dies Negative hat ethischen Wert. Man wird also das πνεῦμα auch nicht nur als Mittel der Befähigung des Christen zur Wirksamkeit für die Gemeinde

betrachten können. Nichtsdestoweniger ist zuzugeben, dass die entscheidende Wirkung auf das ethisch-religiöse Leben von Petrus nicht wie von Paulus auf den Geist zurückgefürt wird, sondern auf das Wort. Ist dies freilich auch vom Geiste Gottes selbst beseelt, 1 Petr. 1, 12, und vermöge desselben wirkungskräftig, so teilt es doch den Geist nicht in einem Akt mit. Vielmehr muss es diese innere Umwandlung auch schon wirken als berufendes. Das neue ethische Lebensprinzip ist also nicht erst Konsequenz des durch die Taufe gesetzten Kindschaftsverhältnisses, sondern dieses letztere setzt die ethische Umwandlung eigentlich schon voraus, 1 Petr. 2, 2, sodass allerdings der Gedanke nicht deutlich ausgeschlossen ist, dass die Anerkennung der Gerechtigkeit seitens Gottes auch schon durch die tatsächliche Umwendung des Menschen zu einem neuen Leben motivirt wäre. Dieser Gedanke wird vielmehr nur dadurch abgewehrt, dass die Sündenvergebung lediglich vom Todesleiden Christi abgeleitet wird, also auch der Glaube seiner ethischen Bedeutung nach zu dem Heilswert Christi ein neues Motiv nicht mehr hinzufügen kann, aber an sich ist der Glaube nicht so gedacht, dass er nicht ein solches Motiv abgeben könnte.

Obgleich das Wort nur als eine wachstümliche, in den Menschen eingehende Macht angesehen wird und als *γάλα λογικὸν ἄδολον* auch fortwärend das Wachstum vermittelt a. a. O., so vollzieht sich dies Wachstum doch nicht unabhängig von dem menschlichen Willen und Streben. Der in der Taufe geschehene *ἁγιασμός*, die Loslösung von der Sündenschuld, muss auch das psychologische Motiv werden für die tatsächliche Ablegung der Sünde, 2, 1. 21; 4, 1 f. Ebenso ist die *πίστις*, dieses Vertrauen auf den Heilsgott und auf Christus als den Heilsgrund und Heilsbringer, das psychologische Motiv für einen gottwolgefälligen Wandel. Ebenso muss die Furcht vor dem Richtergott, 1, 17, wie der Gedanke, dass nur der *δίκαιος* von ihm Errettung zu erwarten hat, 3, 11, zum Kampf wider die Sünde treiben. Obgleich das Gericht wesentlich die Werke ins Auge fasst, 1, 17, ist doch die *πίστις* die Heilsgarantie auch diesem letzten Gerichte gegenüber. Nur der Unglaube, die *ἀπείθεια*, die prinzipielle Nichtunterwerfung unter den Messias und seinen Heilsweg, fürt die *ἀπώλεια* herbei, 2, 8. Der Gläubige als *δίκαιος* wird wol den Ernst des Gerichtes auch empfinden, aber doch der *σωτηρία* nicht verlustig gehen, 4, 18. Damit ist denn auch gegeben, dass die in der Taufe empfangene Sündenvergebung prinzipiell wirksam bleibt, so lange der Glaube vorhanden ist. Die wesentlichste Differenz auch der Heilslehre des Petrus der paulinischen gegenüber beruht am Ende darauf, dass er die Anschauung vom Gesetz als eines Mittels zur Herstellung der Gerechtigkeit nicht zur Voraussetzung hat und darum auch nicht das Interesse, die Herstellung des Rechtsverhältnisses zu Gott in der durch Christum vermittelten Sündenvergebung für sich zu fixiren.

Wir dürfen uns schließlich darauf beschränken, bezüglich des Hebräerbriefs zu bemerken, dass sein Glaubensbegriff mit dem petrinischen die größte Änlichkeit hat und nicht minder die Vorstellung von der Wirkung des Todes Christi und von der Vermittlung desselben durch die Taufe, 10, 22. 23. So eigentümlich die Terminologie des Briefes zum teil ist, die namentlich bezüglich des Begriffes der *τελείωσις* der Untersuchung ja einen besonderen Reiz bietet, so möchte doch der bedeutsamste Unterschied von der petrinischen Anschauung in den unser Thema berürenden Punkten vor Allem nur darin bestehen, dass er, wie Paulus dem *νόμος*, so seinerseits dem alttestamentlichen Kulte die neutestamentliche Heilsanstalt gegenüberstellt, und darum auch dem Petrus gleich die Sünde des Abfalles der aushaltenden *πίστις* gegenüber schärfer betont. Im ganzen aber mögen diese Andeutungen über das Verhältnis der außerpaulinischen epistolischen Litteratur zur Rechtfertigungslehre des Apostels zeigen, dass mit Ausnahme des Jakobusbriefes die Differenzen zwar sehr charakteristisch, aber doch nicht eigentlich prinzipieller Natur sind.

III. Überschreiten wir die Grenzen des kanonischen Schrifttums, so müssen wir zunächst eigentlich ganz darauf verzichten, eine zusammenhängende Behandlung der Fragen zu finden, welche der Apostel Paulus bei Ausbildung seiner

Theorie von der Rechtfertigung im Auge hatte. Es sind doch zunächst höchstens Anklänge an paulinische Redeweisen, die wir bei einem Clemens Romanus, cf. ad. Cor. I. 32, oder Polykarp finden. Wenn, wie die Tübinger Schule voraussetzte, alles Judenchristentum wäre, was nicht die Sprache paulinischer Dogmatik redet, dann könnte man freilich von einer Entwicklung des Heidenchristentums nicht reden, one das Material dazu aus den Schriften des Apostels selbst sich zu verschaffen. Allein gerade das ist die Signatur des Heidenchristentums, dass es jenen eigentümlichen Standpunkt seines Apostels dem Pharisäismus gegenüber gar nicht begriff. Für die ἄνομοι war gerade der νόμος nicht eine veraltete unbrauchbar gewordene Anstalt zur Erlangung der δικαιοσύνη, sondern die neue notwendige Norm des christlichen Lebens — für die Heiden gewann gerade mit der Taufe ein νόμος Geltung — natürlich nicht der spezifisch alttestamentliche, aber der christliche. An die Taufe hatte nicht nur der Apostel, sondern auch die übrige apostolische Litteratur die entscheidende ἄφεσις ἁμαρτιῶν geknüpft, aber je größer auf heidnischem Boden die mit der Taufe eintretende Krisis war, um so mehr konnte der Gedanke entstehen, dass die Wirkung der Taufe sich in gewissem Sinne erschöpfe in dieser Krisis. Betrachtete man die heidnischen Götter als Dämonen, durch welche der Teufel sein Regiment über die Menschen füre, so musste die Taufe als Befreiung aus dieser Knechtschaft nicht nur die Bande der alten Schuld lösen, sondern auch die Herrschaft der Sündenmacht tatsächlich aufheben und die Konsequenz konnte nur sein, dass ein desto treueres Halten des neuen Gesetzes gefordert wurde. War vielfach der Übergang zum Christentum nicht möglich one tatsächlichen Bruch mit Fleischessünden, in denen man bis dahin ungestört gelebt hatte, one einen Bruch mit der ganzen alten Lebensgemeinschaft, und fülte man sich dagegen nun getragen von dem Geist der neuen Gemeinschaft und von ihren Lebensordnungen, so war es natürlich, dass die Frage, wie man der Anerkennung seiner Gerechtigkeit vor Gott sicher werden und bleiben könne, zurücktrat gegen das Bewusstsein der größesten Änderung, die man tatsächlich erlebt, und dass man die Garantie der Teilnahme am vollendeten Himmelreich in der Treue der Teilnahme an den Lebensordnungen der Gemeinde fand und weniger an den prinzipiellen Ausgangspunkt als an die Gnadentat dabei dachte, durch welche man herausgehoben worden war aus dem alten heidnischen Zustand. Je neuer der Gedanke des Gerichtes für den Heiden war, je wichtiger der hohe Gedanke der Selbstverantwortlichkeit dem heidnischen Fatalismus gegenüber, desto naturgemäßer auch die Folgerung, dass in diesem Gericht nur das Tun der Freiheit gelte, wie es durch die Taufe ermöglicht worden war. Schien der Mittelpunkt und die Quelle aller Sünde die Idolalatrie zu sein und diese letztere auf dem Trug von Dämonen zu beruhen, so lag eigentlich auch die Sünde nicht sowol im Herzen des Menschen, sondern sie war eine äußerliche Bindung und mit der Aufhebung dieser dämonischen Macht war auch die Unfähigkeit des Menschen zur Gesetzeserfüllung hinweggenommen. Der Gedanke, dass die Sünde als eine noch fortwirkende Macht dem Herzen anhafte, lag ferne und damit eben auch die Frage, wie sich der Christ trotz der Sünde seines Anteils am Gottesreich freuen könne, deren Lösung die Lehre von der Rechtfertigung sein sollte. Von hier aus erklärt sich, inwiefern die paulinische Auffassung von dem Heilswert des Todes Christi den Vätern unverständlich werden musste, und der Gedanke des Kampfes mit dem Teufel an die Stelle trat. Und wie bei Justin, den Alexandrinern und selbst noch bei Athanasius in Beziehung auf das Dogma von der Erlösung ein sichtliches Schwanken stattfindet wischen der mythischen resp. magischen Auffassung dieser Dämonenüberwindung und einer rationalisirenden Ausdeutung derselben durch Hinweis auf Lehre und Beispiel des Herrn, wodurch er seine Gläubigen von diesen Irrgeistern frei gemacht, so zeigte sich ein änliches Schwanken folgerecht auch bezüglich der Taufe. Einerseits hat dieselbe eine magische Kraft, den Einzelnen aus den Schlingen der Dämonen herauszureißen, andererseits ist sie als φωτισμός doch wider nur die Einweihung in die Mysterien christlicher Erkenntnis, welche die Macht des Heidentums überwindet. Die πίστις ist darnach auch one spezifische Beziehung auf den Tod Christi, sondern sie wird wesentlich

intellektualistisch als Hinnahme der Offenbarung und des im Dogma sich bildenden Ausdrucks der Offenbarung gefasst, freilich so, dass dabei zugleich auch die ethischen Anforderungen als in der Offenbarung enthalten mitgedacht waren und die πίστις auch die Verpflichtung zur Erfüllung dieser Forderungen enthielt. Das Bedürfnis nach Heilsgewissheit war darnach durch die Taufe und die Anerkennung des eigenen Gehorsams unter die christlichen Lebensordnungen durch die Kirche gedeckt, one dass man sich behufs der Vergebung untergeordneter, die kirchliche Gemeinschaft nicht störender Sünden veranlasst gefült hätte, ausdrücklich auf die prinzipielle Gnadenzusicherung in der Taufe sich zu beziehen.

Die hierin zu Tage tretende Oberflächlichkeit in Schätzung der Sünde, wie sie die Eigentümlichkeit der griechischen Kirche wurde und gewissermaßen immer noch auf der sokratischen Voraussetzung, dass das Wissen unmittelbar auch Tugend sei, beruhte, wurde von der Gnosis ins Extrem getrieben und fürte in den Kreisen derselben zu dem sittlichen Libertinismus, wie er sein Vorbild schon in jener aus dem ersten Brief an die Korinther vom Apostel bekämpften Richtung hatte, welche in Analogie mit den griechischen Mysterien eine magische Wirkung der Sakramente mit einem unethischen Intellektualismus verband.

Im allgemeinen können wir die lateinische Auffassung der in Betracht kommenden Fragen als eine Reaktion gegen diese Oberflächlichkeit auffassen. Obgleich auch hier die Auffassung von der Macht der Dämonen herrschte, wurde die Sünde doch tiefer als eine den Menschen auch innerlich beherrschende Macht gefasst und die Frage, wie die Vergebung der auf die Taufe folgenden Sünden zu erlangen sei, beschäftigte schon den Pastor des Hermas. Nach der in der Taufe erteilten Sündenvergebung schien der Christ ja auf sein eigenes Tun angewiesen zu sein. Es ist bezeichnend, dass der Hirte nicht etwa die Buße als Korrelat und Konsequenz der Taufe ansieht, sondern in der Buße, die nun wesentlich mit gewissen asketischen Leistungen zusammengefasst wird, eine zweite Möglichkeit der Erlangung der Sündenvergebung erkennt. Noch konsequenter und der biblischen Auffassung angemessener war es, wenn Tertullian die Buße als Vorbedingung der Taufe forderte. Freilich wenn er die Taufe nur als Abschluss der Buße ansehen wollte und z. B. de poenit. c. 6 geradezu sagt, non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, so spricht sich darin auch wider die schärfste Abweichung nicht nur von der paulinischen, sondern von der gemeinapostolischen Lehre aus. Wenn in der Taufe die Kirche doch das Bewusstsein unbedingter Gottesgnade, unverdienter Sündenvergebung festgehalten hatte, so würde die Konsequenz eines solchen Wortes auch den Wert der Taufe als reiner Gnadenerweisung bedrohen. Zunächst freilich wollte Tertullian so weit nicht gehen, aber indem er der Buße doch jedenfalls keine besondere Wirkung nach der Taufe mehr zubilligte, musste er die Sündlosigkeit des Getauften fordern. Freilich dies letztere Verlangen kann nur gestellt werden, wenn eben eine Reihe von Sünden gar nicht mehr als Sünden im Vollsinne gewertet werden, wenn man mit Tertullian den Unterschied von Todsünden und läßlichen Sünden im objektiven Sinne fasst, wenn man mit ihm unter die Sünden cotidianae incursionis, welche freilich auch beim Getauften Vergebung finden, das irasci inique et ultra solis occasum, das manum immittere facile maledicere temere jurare u. s. w. rechnet de pud. 19 und dagegen als die schlechthin unvergeblichen Sünden nach der Taufe nur idololatria, negatio, homicidium, moechia, fornicatio u. s. w. aufzält. Wärend nun die Sünden der letzteren Art die Heilsgewissheit schlechthin aufheben, wird die Vergebung der ersteren zwar auf den exoratorem Patris Christum zurückgefürt, aber nicht als Konsequenz des Taufbundes, nicht als Gabe für den Glauben: dieser letztere, als Anerkennung geoffenbarter Warheit selbst ein verdienstliches Werk menschlicher Freiheit, hat keine spezifische Beziehung auf die Gnade der Vergebung. Wie die Taufe wesentlich als Verpflichtung in Betracht kommt, so ist auch die fides eigentlich nur Verpflichtung zur Enthaltung von der Sünde, und der Gläubige ist eigentlich schlimmer daran, als der Ungläubige, der die Taufe noch als Mittel der Vergebung vor sich hat — weßwegen ja Tertullian konsequent den Aufschub der Taufe empfiehlt: si qui pondus intelligant baptismi, magis time-

bunt consecutionem quam dilationem. Die scharfe Unterscheidung zwischen der Wirkung der Taufe nach rückwärts und ihrer Wirkungslosigkeit nach vorwärts ist für die weitere Entwicklung bedeutsam geworden.

Die römische Kirche hat freilich die Schlussfolgerung, dass die poenitentia nach der Taufe keine Gewissheit der Vergebung mehr bringe, nicht acceptirt, aber sie hat die Prämisse gebilligt, dass die Sündenvergebung in der Taufe keine Geltung behalte für das weitere Leben des Gläubigen, und auch da gebilligt, als die Kindertaufe den Wert der Vergebung für die Vergangenheit illusorisch zu machen drohte. Je weniger eine prinzipielle Tat Gottes an dem Menschen und die gläubige Annahme derselben die Basis der Heilsgewissheit bildete, desto mehr musste diese letztere in der Zugehörigkeit zur Kirche gesucht werden, desto mehr musste der Glaube statt in dem gekreuzigten Christus in der Kirche und deren dogmatischer und ethischer Autorität sein Objekt finden. Freilich, es kam nun sehr darauf an, in welcher Weise diese Vergebung der Sünden nach der Taufe durch die Kirche vermittelt gedacht wurde. Die dogmatische Entwicklung des Abendlandes schien mit einer Idealisirung dieses von dem Montanisten geltend gemachten Standpunktes von der Taufwirkung zum Abschluss kommen zu wollen, welche sich dem biblischen Standpunkt entschieden wider mehr annäherte.

Die Pelagianer hatten die Konseqenz der oberflächlichen Auffassung der Sünde bei den Vätern der griechischen Zunge, bei denen dieselbe durch einen Zug von gnostischer und mystischer Auffassung von dem Wesen der Erlösung verdeckt war, in einer Weise gezogen, dass kein Zweifel übrig blieb, von diesem Standpunkt aus sei eigentlich der Begriff der Erlösung überhaupt nicht mehr zu halten und für eine Lehre von der Rechtfertigung im Sinne des Apostels Paulus bleibe vollends keine Basis mehr übrig. Dagegen befand sich Augustin in vollem Recht, wenn er, den von Tertullian gebildeten Begriff des vitium originis aufnehmend, zum Apostel Paulus selbst zurückzukehren suchte, um die schlechthinige Unfähigkeit des Menschen zum Guten zu erweisen. Freilich wie die Krisis in seinem eigenen religiösen Leben nicht an das Bedürfnis nach Frieden mit Gott sich angeknüpft hatte, sondern an das Bedürfnis nach Befreiung von der unwürdigen Knechtschaft fleischlicher Begierden, so fehlte ihm auch das Verständnis für das, was der Apostel „Sein unter dem Gesetz“ nennt. Schon die Lehre von der Erbsünde zeigt, dass ihm das Wesen der ethischen Persönlichkeit doch nicht aufgegangen ist und dass in diesem Punkte selbst der oberflächliche Pelagianismus ein gewisses Recht ihm gegenüber behielt. Darum verschwindet ihm das Bedürfnis nach Herstellung der sittlichen Geltung vor Gott gegen das andere nach einer göttlichen Allmachtstat, durch welche der fleischliche Wille überwunden wird. Gerade dem Pelagianismus gegenüber hielt Augustin darauf, dass das Wesentliche bei der Taufe nicht sowol die remissio peccatorum sei, als vielmehr die regeneratio, durch welche die gratia als innerlich auf den Willen wirkende Macht beginnt. Wir bemerken hier, wie der Mangel an einem klaren Begriff der Persönlichkeit auch hindert, dass der Begriff der Widergeburt zu voller Geltung kommt. In Warheit ist der Unterschied zwischen der gratia operans und cooperans doch nur der zwischen dem ersten Moment und der diesem folgenden in der Wirkung derselben Kraft.

So kann denn Augustin auch die justificatio sich nicht anders ausdeuten, als dass sie mit der Sündenvergebung nach rückwärts zugleich die Herstellung der Kraft zur Erfüllung des Gesetzes nach vorwärts gebe, cf. de Spiritu et Litera c. 45. Durch ihn hat die mittelalterliche Kirche sich in ihrer Auffassung des Begriffes justificatio bestimmen lassen, und da die justitia der Natur der Sache nach wachstümlich sein muss, so deutet Augustin auch darauf hin, dass unsere justificatio noch nicht vollendet sei, Sermo 158, 4. Freilich ließe sich gerade an dieser Stelle das Wort auch im forensischen Sinne deuten — aber so, dass dann die justificatio von der Sündenvergebung in der Taufe unterschieden zu denken wäre und im Sinne der gerichtlichen Anerkennung unserer tatsächlichen Gerechtigkeit verstanden werden müßte. Daß im allgemeinen die justificatio bei Augustin nicht im forensischen Sinne genommen sein kann, das geht schon daraus hervor, daß auch der Glaube keine spezifische Beziehung auf den Tod Christi

hat. Die geschichtliche Heilserwerbung tritt bei Augustin gänzlich in den Hintergrund gegen das Prinzip der Gnade. Darum ist auch das Objekt des Glaubens Christus überhaupt als Träger der Gnade, nicht als Erwerber derselben. Der Glaube erscheint manchmal als Mittel einer mystischen Verbindung mit Christo, häufiger als kirchlicher Gehorsam aber idealisirt durch die Liebe. In diesem Sinne ist er selbst schon Wirkung der Gnade und tatsächlicher Anfang der justitia, sodaſs, wenn Augustin den Begriff der justitia näher durchfüren wollte, er eigentlich konsequent den Glauben als Produkt, nicht als Bedingung der justificatio ansehen müſste. Nur sofern allerdings immer auch die Sündenvergebung mit der Rechtfertigung zusammengenommen wird, kann die letztere als Lohn des göttlich gewirkten Glaubens gedacht werden, cf. epist. 194. 8. 9. Soferne nun die fides unmittelbar die charitas in sich schließt, kann sie dann nun auch die Heilsgewiſsheit in gewissem Sinne in sich schließen, denn die charitas treibt ja die Furcht vor Strafe aus — aber dieser mit der Liebe geeinigte Glaube findet auch insoweit das göttliche Wolgefallen, daſs wenigstens die Schwachheitssünden nicht schaden können, und da die charitas hauptsächlich in der Anhänglichkeit an die kirchliche unitas sich bewärt, so liegt auch darin eine gewisse Heilsgarantie. Freilich für gröbere Sünden kann auch nur die poenitentia und zwar als kirchlicher Akt aufkommen. Wie bei Augustin der ideale Begriff der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen noch in Einheit steht mit dem äußerlichen Begriff von der Kirche als einer hierarchischen Organisation, so ist ihm auch die Buße als innerliche Herzensstimmung in untrennbarer Einheit mit den Äußerungen derselben in gewissen asketischen Leistungen. Er geht gewissermaßen von einer prästabilirten Harmonie aus, die zwischen dem Äußeren und Inneren gesetzt ist. An sich scheint ja die Gnade als interna ihr Werk ganz one das Äußere tun zu können, aber es ist die göttliche Ordnung, daſs diese Allmacht der Gnade doch auch ihre äußere Darstellung findet. Soferne freilich der Mensch dieser Gnade gegenüber ganz passiv ist, kann auch alle Heilsgewiſsheit letztlich doch nur in dem Besitz dieser Gnade liegen und da deren Entschlüsse doch immer ein Geheimnis in sich tragen, so gibt es eigentlich auch keine volle Heilsgewiſsheit in Bezug auf die Zukunft. Jedenfalls bietet die justificatio eine solche nicht.

So weit Augustin der gesetzlichen Entwicklung der abendländischen Kirche entgegenkam, so ferne er von einem vollen Verständnis paulinischer Lehre war, dennoch konnte selbst das Ansehen seines Namens von seinem Dogma von der Gnade nicht den Verdacht einer Gefärdung kirchlicher Autorität abwehren. Der reine Augustinismus blieb das Eigentum einer Minorität in der mittelalterlichen Kirche, der Ausgangspunkt einer mystischen Richtung, welche dem Verdacht der Häresie nicht ganz entgehen konnte, wärend die mehr offizielle Theologie die Elemente seiner Theorie in ihrer Weise zugunsten der hierarchisch organisirten Kirche zu verwerten suchte. Bei dem Mangel an Verständnis für das Wesen der Persönlichkeit und ihre innere organische Entwicklung war Augustin auf dem besten Wege, die einzelnen Handlungen von ihrem Zusammenhang mit der von ihm geltend gemachten Quelle des inwendigen Lebens zu isoliren und als einzelne merita zur Basis für die schließliche Anerkennung der Gerechtigkeit durch Gott zu machen. Der drohenden pelagianischen Konsequenz hatte er sich schließlich doch nur zu entziehen gewuſst durch Behauptung der unbedingten Wirksamkeit der gratia. Je weniger diese letztere unmittelbares Element des religiösen Bewuſstseins werden konnte, desto mehr war allseitige Neigung vorhanden, auf diesem Punkte der augustinischen Konsequenz sich zu entziehen und in praxi ganz in das Farwasser des Verdienstes einzubiegen. War die Taufe nur in ihrer Bedeutung nach rückwärts gewürdigt auch von Augustin, so blieb bei der Kindertaufe auch dieser Moment, an welchem die Kirche doch immer das Bewuſstsein der freien Gottesgnade noch festgehalten hatte, eigentlich bedeutungslos. Ihre Wirkung nach vorwärts bestand schließlich nur noch in der Setzung der Zugehörigkeit der Kirche. Die letztere überkam damit die Aufgabe, die Heilsgewiſsheit, die nicht mehr aus der Taufe zu schöpfen war, zu garantiren. Je weniger ihr von Augustin betonter mystischer Charakter unmittelbar in das wirkliche Bewuſstsein fiel, desto na-

türlicher blieb das letztere bei der empirischen hierarchischen Gestalt der Kirche stehen, von ihr die Vermittelung der Gnade im einzelnen Falle erwartend. Der Gedanke des Verdienens der Gnade forderte naturgemäß eine rein magische Mitteilung derselben. Die längst in der Praxis herrschend gewordenen Anschauungen hat die Scholastik systematisirt.

Die justificatio ist freilich nach Thomas, den wir als den Höhepunkt der scholastischen Theologie betrachten dürfen, remissio culpae aber doch nur auf Grund der infusio gratiae, welche ihrerseits eine Bewegung des freien Willens zu Gott hin hervorbringt und eine Bewegung desselben gegen die Sünde Summa Pars II, 1, Qu. 113, und zwar umfaſst der Begriff der Rechtfertigung auch diese infusio. Da der Glaube auch wesentlich als Willensakt gefaſst wird, als gehorsame Annahme der kirchlichen Glaubenssätze und da er überdies erst in Verbindung mit der Liebe als fides formata Wert hat, so wird er auch als verdienstlich betrachtet, und die remissio peccatorum in der Rechtfertigung ist also der Lohn für den auf der infusio beruhenden Glauben. Diese justificatio ist nun mit der Taufe verbunden. Allein da die Sünde nach der Taufe in diese Vergebung nicht eingeschlossen ist, so bedarf jede einzelne Verfehlung auch wider eines besonderen Aktes der Vergebung, und da die Sünde als einzelner Akt betrachtet und als solcher gewertet wird, kann auch nicht der habitus des Glaubens und der Liebe die Vergebung herbeifüren, sondern es bedarf wider eines einzelnen Aktes, in welchem das Christenleben sich äußert, um diese Vergebung zu verdienen. Dieser Akt ruht allerdings auf der durch die Taufe gesetzten Stellung des Einzelnen, allein da von der Wirkung der Taufe nichts übrig ist als die Zugehörigkeit zur Kirche, so folgt daraus, daſs auch die einzelne Sünde nur vergeben werden kann durch die Pönitenz als kirchlichen Akt. Indem man nun die Buße selbst wider zersplitterte in verschiedene Akte und an der durch sie verdienten Vergebung widerum verschiedene Seiten, die Erlassung ewiger und zeitlicher Strafen unterschied, die Übernahme der letzteren dem Einzelnen aufbürdete, aber gleichzeitig auch die Möglichkeit zur Vertauschung und Ablösung derselben durch Vermittlung der Kirche in Aussicht stellte, war man glücklich, so weit, was man im Begriff der justificatio noch übrig gelassen hatte an freier göttlicher Gnadenwirkung, für die Praxis so ziemlich eludirt zu haben. Das Verhältnis des Einzelnen zu Gott muſste immer wider aufs neue durch Vermittelung der Kirche regulirt werden, welche ebenso die Mittel zur infusio gratiae in der Hand hielt, als sie die Kontrole über alles Tun ihrer Glieder ausüben und die göttliche Anerkennung, von der doch immer das Heil abhängig erscheinen muſste, verbürgte. Aber nur die Befolgung der kirchlichen Anordnungen, die unbedingte Unterwerfung unter sie konnte natürlich diese Verbürgung verdienen. Wenn Thomas noch die gratia als unbedingte Macht über den Willen festgehalten hatte, so muſste der reine Pelagianismus vollends zum Vorschein kommen, wenn man mit dem System des Duns die Freiheit des Willens zum Ausgangspunkt machte und die Gnade nur als mitwirkende Macht ansah, wenn die Zuwendung der Gnade irgendwie schon durch den freien Willen verdient sein sollte und der Eifer scholastischer Kunst des Distinguirens sich auch auf die Unterscheidung des meritum ex congruo und ex condigo auf die Unterscheidung von attritio und contritio richtete.

Neben dieser scholastischen Begründung der kirchlichen Praxis mit ihrem Atomismus ging nun freilich durch das ganze Mittelalter ein anderer Zug her, der die ideale Seite der augustinischen Theologie erneuerte und fortfürte, der entweder in seiner Prädestinationslehre das Gegengewicht zu finden bestrebt war gegen die vereinzelnde, atomisirende Anschauung vom Heilsleben oder der, in die Tiefen des inneren Lebens steigend, die unmittelbare Verbindung mit Gott und Christo erstrebte. Es war die mittelalterliche Mystik, welche hauptsächlich diesen Weg einschlug. Freilich gerade diese mystische Ader in Augustin hatte ihm auch das Verständnis für die Bedeutung der paulinischen Rechtfertigung verschlossen, und so finden wir auch, daſs die mittelalterliche Mystik am wenigsten Sinn für eine dialektische Scheidung der Sündenvergebung und der infusio gratia hat. Auch wo der pantheistische Zug nicht so deutlich wie in der deutschen Theologie oder

gar in Eckard hervortritt, zeigt die Mystik doch überall einen Mangel an klarer Scheidung des metaphysischen und ethischen Moments, den Versuch, die Heilsgewissheit in einer unmittelbaren Einheit mit Christo zu erreichen. Will sie den Begriff des Glaubens tiefer fassen als die Scholastik, so verschwimmt er ihr mit der Liebe und diese als Gottes- und Heilandsliebe erscheint wesentlich als Versuch der innerlichen Nachbildung des Lebens Jesu, bezw. einer das Selbstleben überbietenden Hingabe an Jesus. Deswegen erscheint dieser Teil der mittelalterlichen Theologie im ganzen kirchlich unfruchtbar. Entweder wird von diesem Subjektivismus aus das äußere kirchliche oder auch weltliche Leben überhaupt verworfen, es kommt zu häretischen Auswüchsen oder trägt diese Art der Theologie einen passiven Charakter an sich. Es haftet ihr ein aristokratischer Charakter an, der sich begnügt, die äußerlichen kirchlichen Lebensformen sich gewissermaßen allegorisch zu deuten und für sich selbst die Heilsgewissheit in dieser innerlichen Versenkung in Christum zu genießen, one die Vermittelung der Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen und auf dieselbe wirken zu wollen. Wie gerade die paulinische Rechtfertigungslehre auch bei solchen Männern zu vermissen ist, die eine weitgehende Kritik an der kirchlichen Praxis und ihrer theologischen Rechtfertigung übten und darum in genauer Beziehung zu der reformatorischen Theologie gesetzt zu werden pflegen, zeigt am deutlichsten Wessel, und ich darf in dieser Beziehung auf meinen diesen Mann betreffenden Artikel in der ersten Auflage dieser Encyklopädie verweisen. Die vom Standpunkt der ursprünglichen Reichspredigt aus wichtigste Frage nach der die Teilnahme an dem Reiche bedingenden prinzipiellen Sündenvergebung war für die ganze mittelalterliche Theologie zu einer kaum noch verständlichen geworden, weil die dem Anfang des bewussten Lebens vorangehende Einverleibung in die hierarchisch organisirte Kirche die Garantie dieser Teilnahme schon zu enthalten schien, und die Gewissheit, die Ansprüche dieser Kirche zu erfüllen, auch die Heilsgewissheit in sich schloss, und weil auch da, wo man eine unmittelbare Verbindung mit Gott anstrebte, umgekehrt wider die geschichtliche und kirchliche Vermittelung des Heils diesem unmittelbaren Wirken Christi und Gottes gegenüber gleichgültig wurde.

IV. Die Rechtfertigung als Losung der Reformation. Die kirchliche Praxis und die die letztere rechtfertigende scholastische Theorie war zu einem System ausgewachsen, das one Frage mit dem pharisäischen eine auffallende Ähnlichkeit hatte, zartere Gewissen mit der Menge von Einzelaufgaben, von deren Erfüllung die Heilsgewissheit abhängen sollte, ebenso unerträglich belastend als den oberflächlichen in der kirchlichen Heilsgarantie ein Ruhepolster gewärend. Diesem System gegenüber wurde zum erstenmale das volle Verständnis für die paulinische Lehre wider lebendig. Das große Pathos des Mannes, der selbst durch diesen neuen Pharisäismus hindurchgegangen war, Luthers, lag in der Erkenntnis, dass die Heilsgewissheit nur ruhen könne auf der Rechtfertigung aus dem Glauben. Der kirchlichen Heilsgarantie stellte er das im Herzen als Zeugnis des h. Geistes sich reflektirende Zeugnis des Wortes der Offenbarung gegenüber von der durch Christum erworbenen, dem Glauben zugeteilten Gerechtigkeit im Sinne einer Anerkennung des Rechtes des Sünders auf göttliches Wolgefallen. Im Begriff der Rechtfertigung hebt er vor Allem die remissio peccatorum hervor, ja identifizirt schließlich beide Begriffe miteinander, indem er mit steigender Klarheit den Gedanken der infusio von dem Begriff der justificatio ausscheidet (cf. Köstlin, Luthers Theol. II, S. 444 ff.). Aber das wichtigere ist, dass er eben nicht nur die Vergebung der vorangegangenen Sünden unter ihr versteht, sondern die prinzipielle Sündenvergebung, welche fortwirkt durch das ganze Leben hindurch und die Basis für das Heilsbewusstsein jeden Augenblick bildet, sodass eben weder das eigene Tun des Gerechtfertigten, noch die kirchlichen Heilsanstalten ergänzend eintreten. Der Wert der letzteren ist vielmehr nur nach dem Maße abzuschätzen, als sie dieses Bewusstsein der Rechtfertigung erhalten und fördern. Die Bedingung dieser Rechtfertigung kann nun nur und ausschließlich im Glauben liegen, und weil die Rechtfertigung ein bleibendes Gnadenverhältnis zwischen Gott und dem Menschen bezeichnet, so muss auch der Glaube die fort-

dauernde Bestimmtheit des christlichen Geisteslebens sein, und da die Buße unzertrennlich mit dem rechten Glauben verbunden ist, so kann dieselbe nicht in einzelnen Akten der Rechtfertigung folgen, sondern ist das bleibende Correlat der Rechtfertigung, der Untergrund, dem der Glaube immer wider entströmen muss. Denn der Glaube kann nicht ein bloß intellektueller Akt sein, eine bloße Hinnahme einer bestimmten Summe von Dogmen, noch bloßer Willensakt als Unterwerfung unter eine kirchliche Autorität, sondern der Glaube ist das Ergreifen Christi des Gekreuzigten, wobei freilich das theoretische und praktische Element eingeschlossen sind. Der Glaube ist das feste Vertrauen auf die in Christo dargebotene Gnade. Wie Köstlin a. a. O. S. 434 zeigt, sind freilich Luthers Aussagen über den Glauben so mannifaltiger Art, dass es schwer sein wird, einen dogmatisch fest abgegrenzten Begriff desselben bei ihm nachzuweisen. Daher auch das Schwanken über den Sinn, in welchem der Glaube der Grund der Rechtfertigung ist, ob um der in der Verbindung mit Christo prinzipiell gesetzten qualitativen Änderung des sittlichen Lebensbestandes willen, oder lediglich um der Zuversicht willen, mit welcher der Mensch, von sich selbst absehend, sein Heil in Christo garantirt sieht. Dass diese letztere Auffassung die überwiegende wurde im Laufe der Entwicklung, da nur bei ihr die Differenz zwischen justificatio und regeneratio gesichert und der Rückfall zur justitia infusa abgewehrt zu sein scheint, war durch das Bedürfnis dogmatischer Klarheit gefordert. Wie beim Apostel Paulus, so war auch in der kirchlichen Entwicklung die justificatio mit der Taufe verbunden, und Luther war nicht gemeint, diese Verbindung zu lösen. Freilich ergab sich unter Voraussetzung der Kindertaufe, dass die justificatio, welche doch durch den Glauben bedingt ist, hier dem Täufling, auch abgesehen vom Glauben zugeteilt werden zu müssen scheint. Dass die anfänglichen Versuche Luthers, durch die Annahme eines Kinderglaubens zu helfen, zu keinem befriedigenden Ausweg füren konnten, liegt auf der Hand, und es ist darum nicht zu verwundern, dass er selbst weiter ging und sich darauf stützte, dass der Glaube auch nach der Taufe kommen könne (Luthers WW. Erl. Ausg. 26, 274 ff.). Soferne auch der nachfolgende Glaube doch nur auf die Taufe sich stützen kann, bleibt der Satz, dass die justificatio Frucht der Taufe sei, bestehen. Man wird aus dieser Wendung aber nicht ein Argument für die Behauptung Ritschls hernehmen können, dass die Reformatoren darüber schwankend gewesen seien, ob die Rechtfertigung in Christo schon geschehen sei mit seinem Leiden und Sterben und der Glaube nur die schon geschehene Rechtfertigung anzunehmen habe, oder ob erst auf Grund des tatsächlich vorhandenen Glaubens dies Urteil ausgesprochen werde, da das Anerbieten der göttlichen Sündenvergebung von der tatsächlichen Zuteilung derselben immerhin unterschieden werden kann. Am wenigsten kann der Gedanke, dass der h. Geist erst auf Grund der Rechtfertigung zugeteilt werde, gegen ein dem Glauben erst nachfolgendes göttliches Rechtfertigungsurteil streiten, da der Glaube allerdings Werk des h. Geistes ist, aber nicht Werk des innerlich im Menschen schon zum Grund des neuen Lebens gewordenen Geistes, sondern des erst vorbereitend wirkenden (Ritschl, Rechtf. u. Vers. I, S. 185 f.). So gewiss die schweizerischen Reformatoren und namentlich Calvin den Gedanken der Kirche dem der Rechtfertigung übergeordnet haben, sodass hier das Urteil der Rechtfertigung erst die Konsequenz der Zugehörigkeit des Einzelnen zur ecclesia praedestinatorum ist (cf. z. B. Calvini Inst. lib. III, 24, 1, IV, 1, 20), so wenig darf daraus ein Vorzug der Schweizer an Klarheit und Konsequenz erschlossen werden, vielmehr bezeichnen die Konsequenzen, die sich hieraus ergeben, gerade den Unterschied des Dogmas der reformirten Kirche von dem der evangelischen, so gleichartig zunächst beiderseits die Aussagen über die Rechtfertigung lauten. Das ausdrückliche Zurückgehen von der Rechtfertigung auf das dahinter liegende Dekret musste doch praktisch die Bedeutung der Rechtfertigung abschwächen, und wenn die Doktrin der lutherischen Kirche dabei beharrte, die Rechtfertigung als einen auf den Einzelnen bezüglichen göttlichen Gerichtsakt zu betrachten, der wenn auch nicht dem Einzelnen immer sofort zum Bewusstsein komme, doch in einem bestimmten Moment geschehe, so dürfte sie doch der Intention Luthers eher entsprochen haben

als die reformirte Auffassung, welche doch in der Rechtfertigung nur die zeitliche Erfarung eines ewigen absoluten göttlichen Aktes sehen kann. Die Kirche ist ja freilich als Trägerin der Gnadenmittel auch nach der reformatorischen Auffassung die Vermittlerin der Rechtfertigung, aber eben nicht im Sinne der Schweizer, welche den Rechtfertigungsakt a parte Dei konsequent mit dem Akt der Erwälung zusammenfassen müssen. Auf die wichtigen Fragen über die Beziehung des neuen Glaubensgehorsams, den die Reformatoren als notwendige Konsequenz der auf die Adoption folgenden Ausrüstung mit dem Geiste betrachteten, bezw. psychologisch aus der Erfarung der Rechtfertigung ableiteten zur Heilsgewissheit, über den Charakter und Ursprung der Buße kann leider nicht weiter eingegangen werden.

Die spätere Entwicklung der lutherischen Dogmatik wurde wesentlich durch die Polemik gegen die tridentinischen Festsetzungen, wie sie in Sessio IV zur Annahme gelangten, bestimmt, durch welche die scholastische Lehre von der justificatio im wesentlichen zum Ausdruck gebracht wurde. Das Interesse der römischen Kirche sprach sich darin aus, dass sie vor Allem gegen den Gedanken einer von der Kirchengewalt unabhängigen Heilsgewissheit protestirte, darum die justificatio als eine fortgehende Eingießung göttlicher Gerechtigkeit angesehen wissen wollte, aber so, dass diese Eingießung von dem Maße, in welchem die schon gegebene Gnade gebraucht war, abhängig gemacht wurde, also verdient werden musste und insofern an die fides gebunden blieb, als diese im Sinne der Unterwerfung der Kirchengewalt gefasst wurde. Das Urteil über den persönlichen Stand des Einzelnen Gott gegenüber sollte im einzelnen der Kirche verbleiben, im ganzen aber erst das Resultat der Abrechnung der einzelnen vermöge der justitia infusa geschehenen guten Werke mit den gegenüberstehenden Sünden sein. Die lutherische Orthodoxie hatte dagegen nun um so entschiedener festzustellen, dass der Begriff justificatio lediglich im forensischen Sinne zu nehmen sei und auch die gratia nicht die innerlich den Willen bestimmende göttliche Macht, sondern lediglich die göttliche Liebesgesinnung bezeichne. In dieser Beziehung hatte sie sich gegen einen Angriff aus dem eigenen Lager, gegen die Lehre Andreas Osianders (s. d. Art. Bd. XI, S. 120) zu verteidigen, der die Einpflanzung der Gerechtigkeit Christi darunter verstanden wissen wollte, freilich so, dass die Heilsgewissheit nicht erst auf den Werken ruhen sollte, welche aus dieser Einpflanzung kommen, sondern auf dem Christus, mit dem diese Lebensverbindung eingegangen war. Allein nicht nur aus exegetischen Gründen, sondern auch um jeder möglichen Zurücklenkung zum meritum vorzubeugen, schien es nötig zu sein, festzustellen, dass Rechtfertigung lediglich Sündenvergebung sei. Dagegen wurde dieser negative Begriff ausdrücklich durch den Satz ergänzt, dass die Gerechtigkeit Christi uns zugerechnet werde, ein Satz, der keine direkte Schriftaussage, sondern höchstens die Analogie, dass der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werde, für sich hatte, aber nun die Möglichkeit gab, der justitia infusa die justitia imputata entgegenzustellen. Begründet wurde dieser Satz dadurch, dass man bei der causa meritoria die obedientia activa des Herrn von der passiva unterschied und gegen Parsimonius und Priscators Bedenken diese Unterscheidung als wesentliche festhielt.

Lag namentlich in diesem Gedanken der Zurechnung der positiven Lebensgerechtigkeit Christi eine Weiterbildung des reformatorischen Standpunktes, so wurde der bei Luther noch etwas weite Begriff des Glaubens als der causa instrumentalis der Rechtfertigung nun vollends mit ausnehmender Sorgfalt genauer zu umschreiben gesucht und die fides nun als notitia assensus und fiducia definirt und als Sache des Intellektes wie des durch das Herz repräsentirten Willens bezeichnet. Rechtfertigend sollte aber der Glaube eben nur als specialis sein, sofern er die im Evangelium um Christi willen dargebotene Rechtfertigung nach ihrer negativen und positiven Seite für sich ergreife. Am meisten Schwierigkeit machte hier der Nachweis des Unterschiedes zwischen dem mit Recht die Beziehung der Vergebung auf sich selbst festhaltenden Glauben und der inanis jactantia und es musste in dieser Beziehung auf die poenitentia als die Probe des rechten Glaubens zurückgegriffen werden. Wol hat die lutherische Theologie auch daran

festgehalten, dass die Konsequenz der Justifikation und Adoption die Ausgießung des Geistes sei und dass daher die Echtheit des Glaubens sich auch in den Werken erproben müsse, aber der Gerechtfertigte selbst sollte von dieser Probe keinen Gebrauch machen, da um der Unvollkommenheit dieser Werke willen der Trost der Rechtfertigung doch wider schwankend werden müsste.

So wertvoll die dialektische Sorgfalt ist, mit welcher diese einzelnen Gedanken durchgefürt wurden, so ist ja doch freilich nicht zu leugnen, dass die scharfe Abweisung des mystischen Elementes, wie es in der paulinischen Dogmatik zum Rechte kam, sich nicht ganz günstig erwies für die Anwendung dieser dogmatischen Ausfürungen auf das konkrete religiöse Leben. Noch mehr dürfte zu vermissen sein eine klare Darstellung des Verhältnisses der Rechtfertigung zur Kindertaufe und des Unterschiedes der Rechtfertigung von der nachfolgenden Sündenvergebung. Durch die Einfügung der Lehre in den Abschnitt vom ordo salutis drohte onehin die prinzipielle Bedeutung des Dogmas verloren zu gehen. Wenn das Schwergewicht ausschließlich auf den Nachweis fiel, dass die justitia imputata und nicht infusa unser Trost sei, so kam darüber der andere Nachweis zu kurz, dass die mit der Rechtfertigung gegebene Adoption die priesterliche Vermittlung ausschließt. Als die größte Schwierigkeit freilich empfand die lutherische Dogmatik doch immer die Aufgabe, die von dem subjektiven ethischen Faktor unabhängige Heilsgewissheit festzuhalten, one doch die Bedingtheit der Teilnahme an der Reichsvollendung durch die sittliche Erneuerung zu kompromittiren. Die Praxis rechtfertigte das unbedingte Vertrauen auf die one Weiteres und one Aussicht auf Gewinn an Heilstrost an die fides sich anschließenden guten Werke eben nicht. Die reformirte Kirche, welche von Anfang an auf die Prädestination zurückgegangen war, und sich darum auch mit der Heilsgewissheit nicht begnügen konnte, welche die Rechtfertigung zu bieten vermag, da im lutherischen Sinne die letztere doch so zu sagen nur für die Gegenwart das Kindschaftsverhältnis garantiren kann, nicht aber die Unverlierbarkeit des letzteren fülte von Anfang an das Bedürfnis, sich dessen, dass das Rechtfertigungsurteil Gottes ein unwiderrufliches sei, dadurch zu versichern, dass sie die Realität des Glaubens aus den Früchten desselben zu erkennen sich bestrebte. In anderer Weise versuchte es der Pietismus, die Gefar einer falschen Sicherheit abzuwehren; die Rechtfertigung war schon immer als ein einheitlicher und damit prinzipieller Akt aufgefasst worden. Je mehr aber die ältere Dogmatik noch geneigt war, die Rechtfertigung doch irgendwie noch mit der Taufe zusammenzufassen, desto mehr war sie auch zu der Voraussetzung gedrängt, dass dieser Akt zunächst ein transscendenter sei und erst durch das Zeugnis des h. Geistes, der dem Gerechtfertigten zu teil wird, auch dem menschlichen Bewusstsein sich offenbare, one dass er auch diesem als momentaner sich eindrücklich mache. Der Pietismus aber glaubte den psychologischen Wert der Rechtfertigung nur dadurch ausbeuten zu können, dass er den objektiven Vorgang im göttlichen forum herein verlegte in die Subjektivität. Der Mensch sollte die Rechtfertigung im Laufe seines bewussten Lebens erfaren, und da die fides salvifica und specialis nur aus der Buße erwachsen konnte, so musste auch die Buße als besonderer Vorgang, als einzelner Bußkampf, als Voraussetzung gefordert werden. Damit glaubte man denn die Garantie gewonnen zu haben, dass ein derartiger Buß- und Glaubensakt auch die Kraft zu einer neuen Lebenshaltung in sich schließen werde, wärend man umgekehrt in der gesetzlichen Lebenshaltung auch die Probe der Echtheit von Buße und Glauben zu gewinnen suchte. Die Anweisungen des Pietismus in dieser Richtung hat der Methodismus in unserer Zeit wo möglich noch zu überbieten gesucht, indem er die Heilsgewissheit an das bewusste Erleben der Bekehrung knüpfte und diesen Moment als eigentliche Geistestaufe der sakramentlichen entgegenstellte. Der Glaube wurde bei dieser pietistischen Auffassung ausschließlich nach seiner Bedeutung als Änderung der Herzensstellung beurteilt und damit musste sein Wert auch nicht mehr in erster Linie nach seinem Objekt bemessen werden, sondern nach seiner subjektiven ethischen Wirkung, und darnach konnte schließlich auch die Auffassung nicht abgewehrt werden, dass auch das göttliche Rechtfertigungsurteil sich auf die im Glauben prin-

zipiell und tatsächlich geschehene Änderung stütze. Dieser letzteren Abweichung gegenüber, welche sich naturgemäß an die Ausartung des Halleschen Pietismus anschloss, hat freilich der von Bengel ausgehende süddeutsche Pietismus die lutherische Tradition weiter zu bilden sich bemüht, namentlich in der noch heute beachtenswerten Schrift von Phil. Dav. Burk über Rechtfertigung, und Zinzendorf hat ja gerade die Freiheit und Unbedingtheit der Gnade zum eigentlichen Prinzip seiner Theologie zu machen gesucht. Allein gerade in der Ausschließlichkeit, mit welcher Zinzendorfs „Wundentheologie“ an diesem einen Punkte haften blieb, sowie die vorzugsweise Inanspruchnahme der Phantasie zum Behuf der Verwendung des Dogmas für das subjektive Leben, hinderte eine eigentlich theologische Fortbildung. Indes hatte dieses Interesse der Brüdergemeinde doch den unschätzbaren Wert, in der evangelischen Kirche durch trübe Zeiten hindurch die reformatorische Grundlehre hindurch zu retten.

Hatte sich im Pietismus die Neigung entwickelt, im Glauben nicht nur die Bedingung zu sehen, unter welcher die von Christo erworbene Sündenvergebung für den Einzelnen wirksam werde, sondern auch die causa impulsiva für Gott, so bedurfte es nur des Einbruchs einer vorzugsweise optimistischen Stimmung in das gemeinkirchliche Bewusstsein, um geradezu die reformatorische Lehre auf den Kopf zu stellen. Der als schwerste Häresie von der reformatorischen Kirche abgewiesene Socinianismus hielt in der Form der Aufklärung seinen Einzug in die Kirche. Die beiden Voraussetzungen der Lehre von der Rechtfertigung das Dogma von der Erbsünde und das von der Versönung wurden gleichmäßig verworfen und die Rechtfertigung aus dem Glauben nun nur in dem Sinne aufgefasst, dass die πίστις als gottwolgefällige Gesinnung, als Überzeugungstreue, ganz abgesehen von dem Objekt derselben, geeignet sei, Gott zur Erlassung etwaiger Mängel in der ethischen Lebenshaltung zu bestimmen. Die rechtfertigende πίστις sollte nur der Ausdruck für den Wert der Innerlichkeit sein, im Gegensatz zu äußeren Übungen der Frömmigkeit. Wol hat Kant dem Optimismus sich entgegengestellt, von dem die aufklärerische Anschauung ausgegangen war, allein da für Kant das Verhältnis des Menschen zu Gott doch nur Wert hatte als Mittel der ethischen Selbstbestimmung, so konnte von ihm auch das spezifische Bedürfnis der Rechtfertigung nicht gewürdigt werden. Auf der einen Seite musste die Möglichkeit der Sündenvergebung überhaupt zweifelhaft werden, wenn Gott doch nur der Repräsentant des schlechthinigen moralischen Gesetzes wurde, andererseits musste sie als überflüssig erscheinen da, wo die moralische Revolution, die Erhebung des überempirischen Ich über das empirische stattgefunden hatte. So hat denn auch die Kantsche Philosophie auf theologischem Boden nur eine etwas tiefere Form des Pelagianismus geweckt.

Erst die religiöse Reaktion gegen den Moralismus, wie sie in unserem Jarhundert sich geltend machte, weckte auch den Gedanken der Rechtfertigung zu neuem Leben, im Gegensatz zu der ärmlichen Selbstrechtfertigung des Rationalismus im Lichte der eigenen Tugend und Pflichterfüllung. Von der Brüdergemeinde fand das alte Dogma seinen Weg wider in die kirchliche Predigt und schließlich auch die kirchliche Dogmatik. Freilich auch die letztere suchte nun vor Allem den lebendigen Zusammenhang zwischen der Erneuerung unseres Rechtsverhältnisses zu Gott und unseres tatsächlichen ethisch-religiösen Lebens dadurch zu gewinnen, dass sie statt des gewissermaßen von der Person abgelösten Verdienstes Christi, welches die lutherische Orthodoxie dem Glauben vorwies, diese seine Person selbst zu dem die Gerechtsprechung bedingenden Objekt machte. Dies tritt uns zunächst schon bei Schleiermacher entgegen, der in § 107 u. 109 seiner Glaubenslehre die Rechtfertigung als die andere Seite der Bekehrung darstellt. Da freilich bei ihm überhaupt nur von Vorgängen des immanenten Bewusstseins die Rede sein kann, so versteht sich eigentlich von selbst, dass diese Veränderung des Bewusstseins nur der Reflex sein kann des neuen Verhältnisses, in welches der Einzelne tatsächlich zu Gott getreten ist. Wärend dieser Subjektivismus Schleiermachers seine Fortsetzung in der modernen rationalistischen Schule fand, welche in der Rechtfertigung nur den psychologisch vermittelten Prozess des Übergangs vom Schuld- zum Gna-

denbewußtsein sehen kann, soferne der Glaube sich darauf stützt, daß der durch Christum geoffenbarte Gott die Liebe sei, suchte die positive Dogmatik sich enger an die altkirchliche Auffassung anzuschließen und wirklich den „Christus für uns“ wider zu gewinnen, doch so, daß sie im Glauben die mystische Verbindung mit Christo, den „Christus in uns“ zugleich ins Auge faßt. Wie leicht freilich auf diese Weise der Glaube selbst so zu sagen zur causa meritoria wird neben der objektiven Versönung, hat am deutlichsten ein Mann gezeigt, der am wenigsten eine Abweichung von der evangelischen Heilslehre sich zu schulden kommen zu lassen beabsichtigte, Hengstenberg, der trotz seiner orthodoxen Tendenz unleugbar in das tridentinische Farwasser zurücklenkte. Dorner glaubte die Objektivität in Begründung der Rechtfertigung nur festhalten zu können durch die Annahme, daß der Glaube lediglich als ὄργανον ληπτικὸν für die a parte Dei schon vollzogene Rechtfertigung zu betrachten sei. Dagegen hat v. Zezschwitz in dieser Annahme den Sauerteig der reformirten Erwälungslehre zu erkennen geglaubt und den Glauben als causa sine qua non nicht nur unseres Bewußtseins von der Rechtfertigung, sondern auch des göttlichen Aktes selbst geltend gemacht, und man wird in der Tat doch auch fordern müssen, daß, da die faktische Beteiligung an dem durch Christum hergestellten Gnadenwillen Gottes auch nach Dorner vom Glauben abhängig ist, die Anerkennung dieses tatsächlichen Eintritts auf Gottes Seite einen Akt hervorrufe, der durch das Zeugnis des h. Geistes sich in unserem Bewußtsein reflektirt. — Am entschiedensten hat Ritschl in einer Hinsicht die lutherische Lehre geltend zu machen gesucht in dem nach Schneckenburgers Vorgang gebildeten Satze, daß die Rechtfertigung ein synthetisches Urteil sei, das den Menschen als Sünder treffe. Allein indem er dieses Urteil doch zunächst nur auf die Gemeinde bezogen wissen will, sodaß der Einzelne nur, sofern er sich dieser Gemeinde zugehörig weiß, daran Teil hat, trennt er die Heilsgewißheit von der Rechtfertigung, und indem er den Heilserwerb durch Christus in die Stiftung einer Gemeinde umsetzt, welche sich der Gnade Gottes teilhaftig weiß, geht dem rechtfertigenden Glauben sein eigentümliches Objekt verloren. Durch ihn ist das Problem recht deutlich geworden, das für die Dogmatik unserer Zeit vorliegt, die Rechtfertigung in ihrem Verhältnis zur Versönung schärfer zu fassen. Außerdem dürften es noch eine Reihe von Fragen sein, welche die Rechtfertigungslehre zu erledigen hat, und welche bisher eine abschließende Behandlung noch nicht erfaren haben. Einmal die alte Frage nach dem Verhältnis der für den Eintritt in das Gottesreich notwendig vorauszusetzenden Sicherheit unserer religiösen Stellung zu Gott, d. h. eben der Rechtfertigung als abgeschlossenen Aktes zu der ethischen noch ungelösten Aufgabe, die uns hier erwartet und die wir nur als Glieder dieses Reiches lösen können; dann aber bedarf die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung zur Taufe, im Sinn der Kindertaufe, und der prinzipiellen Sündenvergebung zu der fortgehenden einer gründlichen Erörterung. Ebenso wäre die Konsequenz der Rechtfertigung für die Lehre von der Kirche und damit die Stellung der Rechtfertigung im System einer besonderen Erörterung bedürftig. Der Begriff des Glaubens müßte bei Erledigung des Verhältnisses der Rechtfertigung zur Versönung zur Sprache kommen.

Eine Monographie über die Rechtfertigung, welche das dogmengeschichtliche Material in vollem Umfang verarbeitet, fehlt, da Leonhard Heubners, Historia antiquior de modo salutis tenendae et justificationis seu veniae peccatorum a Deo impetrandae instrumentis, Viteb. 1805, nicht nur unvollständig, sondern auch veraltet ist. So reich der erste Band von Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl., 1882, an neuen Gesichtspunkten ist, so beginnt die geschichtliche Betrachtung doch erst mit der Scholastik und der rein geschichtliche Zweck tritt mannigfach hinter den dogmatisch kritischen zurück. — Baurs Lehre von der Versönung nimmt doch nur teilweise auf unser Dogma Rücksicht — wie auch Dorners Christologie nur gelegentlich Hergehöriges behandelt. Gerade weil die Lehre von der Rechtfertigung nicht einen fortlaufenden Titel in der sich entwickelnden Kirchenlehre bildet, bieten auch die dogmenhistorischen Lehrbücher, die überdies naturgemäß nur die ältere vorreformatorische Theologie eingehender behandeln,

kaum Befriedigendes. Dorners Geschichte der protestantischen Theologie verfolgt die Lehre eingehender nur noch in der Zeit der protestantischen Orthodoxie. — Fein und anregend bleiben für das geschichtliche und dogmatische Verständnis unseres Dogmas immer noch die beiden Schriften Schneckenburgers: Die Lehre vom doppelten Stand Christi, 2. Aufl. 1861, und die vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, Stuttg. 1855. Außer dem großen Ritschlschen Werke hat die Lehre von der Rechtfertigung auch eine umfänglichere dogmatische Monographie innerhalb der deutschen Kirche unserer Zeit nicht hervorgebracht. Aus älterer Zeit ist wol die bedeutendste die 1854 neu herausgegebene von Phil. David Burk: Rechtfertigung und Versönung. Hengstenberg hat seine Lehrabweichungen in seiner Ev. Kirchenzeitung 1866 Nr. 93. 94, und 1867 Nr. 23—26 vorgetragen. Gegen ihn: Preuß, Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott, Berlin 1871. Dorner hat seine Fassung schon vor seiner Dogmatik vorgetragen in: Die Rechtfertigung durch Glauben. Zwei Vorträge gehalten zu Kiel, Hamburg 1867. v. Zezschwitz hat mit Rücksicht auf Dorner seine Gedanken ausgefürt in dem Vortrag: Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott in ihrem Verhältnis zur Gnadenwirkung und ewigen Erwählung, 1868. Dazu Koopmann, Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, Kiel 1870. Am reichlichsten ist die biblische Lehre von der Rechtfertigung in den Werken über biblische Theologie und über paulinische insbesondere behandelt. Soweit die Synoptiker in Betracht kommen, siehe H. Weiß, Studien und Kritiken, 1869, I. Monographisch hat des Paulus' Rechtfertigungslehre behandelt Lipsius 1853.

H. Schmidt.

Recollecten, Recollectionen, von recolligere, Benennung verschiedener Mönchskongregationen innerhalb bestimmter Orden; die Benennung will soviel besagen, dass die Mitglieder dieser Orden zur ursprünglichen Strenge der Ordensregel zurückgefürt werden sollen. So entstanden seit den letzten Zeiten des 17. Jarhunderts in Spanien die Recollecten der Augustiner-Eremiten. Auch im Franziskaner-Orden gab es Recollecten beiderlei Geschlechts, als Abart der Observanten. S. Bd. IV, S. 663 und 665. **Herzog †.**

Redemptoristen, s. Liguorianer Bd. VIII, S. 680.

Refuge, églises du: ist die Kollektivbezeichnung für die Kirchen der französischen Reformirten im Auslande.

Die Auswanderung Evangelischgesinnter aus Frankreich begann schon seit den ersten Regungen der Reformation in diesem Lande. Calvin, Farel, Beza, Froment sind französische Flüchtlinge. Ihnen folgten noch im Reformationszeitalter viele Tausende, und später immer wider kleinere Scharen. Aber die zalreichste und folgenreichste Emigration fand statt, seitdem König Ludwig XIV., hingerissen vom Wane, die religiöse Einheit seines Reiches herzustellen und folgsam den Eingebungen des Klerus *), seine reformirten Untertanen zu bedrücken anfing (s. den Art. „Nantes, das Edikt von“ Bd. X, S. 417), und diese Auswanderung dauerte mit Unterbrechungen von 1662, wo der König die ersten bedrückenden Maßregeln ergriff, bis 1752.

Um die Zeit der Aufhebung des Edikts von Nantes zälte man auf ungefär 20 Millionen Franzosen eine Million Reformirte. Man berechnet, dass von 1685 bis 1700 etwa 250,000 bis 300,000 das Land verließen. Wenn wir die Zeit von 1662 bis 1685 einerseits, die von 1700 bis 1752, wo die letzte Auswanderung erfolgte, andererseits dazu nehmen, wenn wir überdies bedenken, dass die Beamten ein natürliches Interesse hatten, die Zal der Auswanderer geringer, als sie in Warheit war, anzugeben, so ergibt sich als sichere Tatsache, dass im Laufe eines Jarhunderts wenigstens 300,000 Franzosen wegen der Religion ihr Vaterland verlassen haben.

---

*) Siehe A. Lièvre, du rôle que le clergé catholique a joué dans la révocation de l'édit de Nantes, Strassb. 1853.

Es ist von den französischen Statsmännern selbst, schon im 17. und 18. Jarhundert, und von den französischen Historikern viel über den Schaden verhandelt worden, den die Auswanderung der Reformirten in national-ökonomischer Hinsicht für Frankreich anrichtete. Schon im Jare 1688 bedauerte Vauban in einem an Louvois gerichteten mémoire, das berühmt geworden, den großen Verlust, den die französische Armee und Marine durch die Auswanderung vieler zum teil höchst ausgezeichneter Offiziere und Generale, vieler vortrefflicher Krieger und Matrosen erlitten hätten. Die Reformirten waren auch die redlichsten und geschicktesten Generalpächter, Advokaten, Notarien, Ärzte u. s. w., und bald musten die katholischen Franzosen die durch die Auswanderung in diesen Kreisen verursachten Lücken auf die für ihren Leib wie für ihr Vermögen empfindlichste, schmerzlichste Weise fülen. Noch in der Mitte des 18. Jarhunderts war der Mangel an guten Ärzten so fülbar, dass selbst Nonnenklöster verkappte Protestanten, die man als solche wol kannte, als Ärzte annahmen. Ein Beispiel davon gibt Coquerel in seiner Geschichte von Jean Calas. Ungeheuer war auch die Einbuße, die der Handel und alle möglichen Gewerbe erlitten und die den allgemeinen Wolstand des Landels herabdrückte; denn ein großer Teil des franz. Handels, unzälig viele lukrative Gewerbe, waren in den Händen der Reformirten, die nun durch die Ansiedelung im Auslande die Ausfur aus Frankreich außerordentlich schmälerten und in Frankreich viele Arbeiter mit ihren Familien one Brot ließen*).

Weit bedeutender, aber in Frankreich viel weniger beachtet, war der moralisch-religiöse Schaden, der die Frucht des schändlichen Glaubenszwangs war. Die furchtbare Herabwürdigung der Religion, die entsetzlichen Dinge, die im Namen des Christentums verübt wurden, waren ganz und gar dazu angetan, alle Religion im Volke zu ersticken und jenes Geschlecht von frechen Ungläubigen und Gottesleugnern heranzuziehen, welches in den Orgien der französischen Revolution seine Triumphe gefeiert hat. Bayle sagte es dem über die Aufhebung des Edikts von Nantes jubelnden Klerus Frankreichs: „Euere Triumphe sind eher die Siege des Deismus, als die des waren Glaubens; diejenigen, welche nur die natürliche Religion kennen, finden in Eurem Benehmen einen unwiderleglichen Beweis für ihre Sache. Ihr habt das Christentum stinkend gemacht, um mit dem Evangelium zu reden" (Weiß a. a. O. II, 107. 108). Aber auch die königliche Autorität selbst, von der ein so entsetzlicher Missbrauch gemacht worden, sowie die Heiligkeit der Gesetze überhaupt, wurden damals in ihren Grundfesten erschüttert. Treffend bemerkte Claude, der berühmte Prediger von Charenton, in seinen plaintes des protestants de France, 1686, dass, nachdem der König auf so flagrante Weise sein Wort — sein feierlich gegebenes Wort, das Edikt von Nantes aufrecht erhalten zu wollen, gebrochen, nichts mehr feststehe im State (s. Weiß a. a. O. II, 80: l'état se trouve percé d'outre en outre par le même coup, qui traverse les protestants). Bedenkt man überdies, dass die Gesetze und Verordnungen gegen die Reformirten eben wegen ihrer Scheußlichkeit nicht konnten mit ganzer Strenge durchgefürt werden, dass man sich nach und nach, besonders im Laufe des 18. Jarhunderts, gewönte, sie zu umgehen, zu verachten, dass ein Mann um seine Ehre gekommen wäre, wenn er den königlichen Befehlen Gehorsam geleistet hätte; erwägen wir ferner, dass auch der militärische Gehorsam auf diese Weise gelockert wurde, dass man sich gewönte, die Sache der Regierung, des Königs, von der Sache, welche die öffentliche Meinung vertrat, von der Sache des Volkes zu trennen, so wird deutlich, dass die Aufhebung des Edikts von Nantes zu den nicht genug erkannten, aber wesentlichen Ursachen der französischen Revolution gezält werden muss.

Unter denjenigen Ländern, wohin die Flüchtlinge aus Frankreich sich wen-

---

*) Weiß a. a. O. I, 111 gibt darüber in sehr beredten Zalenangaben Aufschluss. In Touraine waren im Jare 1698 von 400 Gerbereien 54, von 8000 Webstülen für Seide 1200, von 700 Mülen 70, von 40,000 Seidenarbeitern 4000 übrig geblieben.

deten, nimmt **Brandenburg** eine der vorzüglichsten Stellen ein. Der große Kurfürst hatte bei dem Antritte der Regierung 1640 sein Land durch den Krieg erschöpft gefunden, die Bevölkerung stark vermindert, Ackerbau, Handel und Industrie im kläglichsten Zustande. Daher suchte er von allen Seiten Fremde herbeizuziehen. Sein statsökonomischer Scharfblick erkannte sogleich, welch einen großen Nutzen er von dem Fehler Ludwigs XIV. ziehen könnte, indem er zugleich die Pflicht der christlichen Liebe gegen bedrückte Glaubensgenossen erfüllte. Sobald die ersten Bedrückungen erfolgten, bewog der brandenburgische Gesandte in Versailles die Reformirten, sich in Brandenburg niederzulassen. Schon 1661 siedelten sich mehrere Familien in Berlin an, welche 1672, zur Gemeinde angewachsen, eine eigene Kirche erhielten. In unmittelbarem Anschlusse an die Aufhebung des Ediktes von Nantes erfolgte schon am 29. Okt. 1685 das Edikt von Potsdam, wodurch der Kurfürst den Flüchtlingen seine Staten unter den günstigsten Bedingungen öffnete. Trotz energischer Anstrengungen der französischen Behörden wurde das Edikt in ganz Frankreich rasch bekannt, und die Zal derer, welche ihm Folge leisteten und in den Jaren 1685—1705 nach den preußischen Staten auswanderten, wird auf 25—30,000 berechnet werden dürfen. Als adoptirte Untertanen eines mächtigen deutschen Fürsten sahen sich die Refugianten sofort jenseits der Grenze ihrer alten Heimat überall aufs rücksichtsvollste aufgenommen und unterstützt. An ihren Bestimmungsorten angekommen, fanden sie Ländereien, Häuser oder Baumaterialien, Rechte und Privilegien zu ihrer Verfügung. Zur Deckung der namhaften Kosten, die aus alledem erwuchsen, griff Friedrich Wilhelm one Bedenken in seinen Privatschatz. Doch zog er auch die Vermöglichen der Eingewanderten zu entsprechenden Leistungen heran. Dabei stieß er um so weniger auf Schwierigkeiten, als er die gesamte Organisation der Ansiedelung vier französischen Reformirten übertrug, welche schon früher nach Berlin übergesiedelt waren und am brandenburgischen Hofe angesehene Stellungen bekleideten, den Adeligen de Beauveau, du Bellay, de Briquemault und de St. Blancard. Immer mehr für die französischen Flüchtlinge zu tun, dazu wurde der große Kurfürst und seine Nachfolger, die beiden ersten preußischen Könige, sowie deren Gemalinnen, Sophie Charlotte und Sophie Dorothea, wesentlich bewogen durch die hervorragenden Dienste, welche eine ganze Reihe derselben auf den verschiedensten Gebieten des öffentlichen Lebens der Macht und Wolfart ihres neuen Vaterlandes leisteten. Französische Genieoffiziere aus der Schule Vaubans leiteten den Bau neuer Befestigungen und Kanäle, französische Ärzte, an ihrer Spitze der berühmte Charpentier, bildeten die Zierden medizinischer Kollegien, französische Manufakturisten trugen zur Hebung des Wolstandes der großen Städte wesentlich bei. Besondere Erwänung verdienen an dieser Stelle die französischen Theologen und Gelehrten Ancillon, Basnage, Beausobre und Lenfant, welche zum großen Teil neben Leibnitz in den ersten leitenden Ausschuss der Akademie der Wissenschaften und der Künste in Berlin berufen wurden, und über welche die betreffenden biographischen Artikel dieser Encyklopädie bereits das Nähere gebracht haben.

Dass die Franzosen unter Friedrich II. in Preußen gute Tage hatten, ist bekannt. Zunächst kam das freilich denen des sogenannten refuge philosophique zu statten: Voltaire und Konsorten, dann aber auch den Sönen der wirklichen Réfugiés, welche im allgemeinen dem Glauben ihrer Väter treu, dem König in seinen langen und vielen Kriegen wesentliche Dienste leisteten; nicht weniger als neun Generale von französischem Ursprunge dienten unter König Friedrichs II. Fanen. Aus der Neuzeit braucht man nur die Namen Ancillon, Savigny, Theremin, Chamisso, Michelet, Henry, Blanc, Buttmann (Verdeutschung von Boutemont), Wiese (Verdeutschung von Dupré) zu nennen, um bemerklich zu machen, welche geistige Kräfte das refuge seinem Adoptivvaterlande noch immer zufürt. Als Napoleon nach seinem Siege bei Jena im Jare 1806 nach Berlin kam, waren die französischen Pastoren auch unter denen, die sich ihm vorstellen mussten. Der ehrwürdige alte Pastor Erman, der zwei Jare vorher sein fünfzigjäriges Amtsjubiläum gefeiert hatte, ergriff bei dieser Gelegenheit den Arm des

Kaisers und sagte: „Dieser Arm ist siegreich, er möge auch gütig sein; tasten Sie den Ruf der Königin nicht an, sie ist eine vortreffliche Fürstin.“ Napoleon nahm das Wort nicht ungnädig auf; „einer Eurer Geistlichen hat mir die Wahrheit gesagt“, so äußerte er sich an demselben Tage gegen andere Reformirte. Die Berliner Kolonie (das ist der stehende Ausdruck) umfaſst noch ungefär 7000 Mitglieder mit 7 Pastoren und 3 Kirchen, worin zum teil deutsch gepredigt wird. Ihr hat im Jare 1819 in einer Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften eines der angesehensten Mitglieder derselben das schöne Zeugnis gegeben: „Es existirt in Berlin ein französisches Volk als zalreiche und solide Trümmer des refuge, welches im vorigen Jarhundert durch große und charakterfeste Frömmigkeit den sonst überall wankenden oder umgestürzten religiösen Glauben aufrecht hielt.“ Wir verweisen hier auf die Memoiren von Erman und Reclam, wovon in neuester Zeit ein Auszug, versehen mit Details über die neuesten Zustände der Kolonie, erschienen ist. Siehe überdies den Sermon prononcé à la réouverture du temple de la Friedrichstadt le 22. déc. 1861, par J. F. D. Andrié, l'un des pasteurs de l'église française du refuge à Berlin. Berlin 1862, mit erläuternden Anmerkungen.

In den anderen Staten des protestantischen Deutschlands fanden die französischen Auswanderer auch Aufnahme, doch nicht so günstige als in Brandenburg, hauptsächlich infolge der damals noch sehr stark grassirenden lutherischen Intoleranz gegen die Reformirten. Wenn die lutherischen Landesfürsten ihnen den Eingang in das Land nicht geradezu verweigerten, so geschah es doch unter erschwerenden Bedingungen. Die Reformirten wurden von öffentlichen Ämtern und von den Zünften ausgeschlossen; an einigen Orten durften sie nicht einmal liegende Güter besitzen. Was Kursachsen betrifft, so durften die Reformirten von Leipzig erst im Jare 1701 einen Geistlichen berufen; vorher musſten sie in Halle zur Kommunion gehen. Durch Frankfurt zogen im Jare 1685 bis 1705 97,816 Flüchtlinge aus Frankreich, reichlich unterstützt von der dortigen wallonischen Gemeinde, mehre blieben zurück und siedelten sich in der Stadt und Umgegend an. Die Erlaubnis zur öffentlichen Ausübung des Kultus wurde erst im Jare 1787 gegeben, und erst in der napoleonischen Zeit, unter der Regierung Dalbergs, wurde ihnen völlige Gleichberechtigung mit den übrigen Bürgern zuerkannt.

In den Hansestädten fanden die Réfugiés ebenfalls keine günstige Aufnahme; so durfte z. B. die kleine Hamburger Kolonie, deren Anfänge bis in die Zeit des Herzogs von Alba hinaufreichen, und die am Ende des 17. Jarh.'s neuen Zufluſs bekam, erst seit 1761 ihren Gottesdienst frei ausüben. Besser wurden die Flüchtlinge aufgenommen in den Staten des Hauses Braunschweig, obschon dieses Haus auch der lutherischen Kirche angehörte. Der dortige Herzog Ernst August gewärte unter dem Einflusse seiner reformirten Gemalin, einer Tochter Friedrichs V. von der Pfalz, schon am 1. Dezember 1685, also sechs Wochen nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes, durch einen dem Potsdamer Edikt verwandten Erlaſs den franz. Flüchtlingen alle möglichen Erleichterungen: den Zutritt zu allen bürgerlichen, kirchlichen und militärischen Stellen und auf die Dauer von zehn Jaren völlige Abgabenfreiheit.

Besonders aber fand die weise Politik des großen Kurfürsten Nachamung bei den übrigen Fürsten des brandenburgischen Hauses. In dieser Hinsicht zeichnete sich vor allen der fromme, wolgesinnte Markgraf von Bayreuth, Christian Ernst, aus, und es ist dies um so höher anzuschlagen, als er für seine Person dem lutherischen Bekenntnisse aufrichtig zugetan war und, um die Pflicht christlicher Mildtätigkeit zu üben, sich über die widerholte Weigerung seines exklusiv lutherisch gesinnten Konsistoriums hinwegsetzen musste. Am 27. November 1685 gab er den Refugianten die Erlaubnis, sich an verschiedenen Orten des Fürstentums niederzulassen, Kirchen, Schulen und Häuser zu erbauen, Lehrer anzunehmen, Grundstücke sich zu erwerben und Fabriken anzulegen, mit dem Versprechen, sie mit Baumaterial und Geld zu unterstützen. So wurde in Erlangen ein neuer Stadtteil gegründet und zu Ehren des Fürsten Christian-Erlangen ge-

nannt. Die dortige französisch-reformirte Gemeinde besteht noch jetzt. Auch der Markgraf von Ansbach, Johann Friedrich, nahm die französischen Exulanten auf, aber, teils wegen der Bedenken des lutherischen Konsistoriums, teils aus Besorgnis eines Aufstandes, nicht in Ansbach, sondern in Schwabach. Aus dem Archiv dieser jetzt mit der Nürnbergischen vereinigten Gemeinde hat die evangelisch-reformirte Kirchenzeitung vom Jare 1862, S. 49. 65 interessante Aktenstücke mitgeteilt; es sind Briefe von Glaubensbrüdern, die im Schlosse If bei Marseille gefangen waren und auf den Galeeren dienten, an ihren ausgewanderten Pfarrer.

Nach Preußen hat kein deutsches Land so viele französische Exulanten aufgenommen und ihnen so günstige Bedingungen gewärt, als Hessen-Kassel. Der Landgraf Karl I., jung, tätig, ehrgeizig, übrigens von Haus aus reformirt, bereits in Verbindung stehend mit den französischen Protestanten, erkannte alsobald, welch einen Vorteil die Gründung einer französischen Kolonie seinem Lande bringen könnte. Er wartete die Aufhebung des Edikts von Nantes, die er kommen sah, nicht ab, um den Bedrückten und Verfolgten eine Zuflucht zu eröffnen. Schon sechs Monate vorher erließ er an dieselben einen Aufruf, worin er die Gunstbezeugungen und Freiheiten aufzälte, die er ihnen zu gewären willens war; sie durften sich nicht nur in Hessen niederlassen, sondern ihren speziellen Aufenthaltsort selbst wälen. Die ausgedehnteste Handels-, Gewerbe- und Steuerfreiheit wurde ihnen zugesagt. Der Landgraf verpflichtete sich sogar, ihnen an allen den Orten, wo sich eine hinlängliche Zal niederlassen würde, Kirchen und Schulen zu bauen und zu erhalten. So kam es, dass bis zum Ende des 17. Jarhunderts 5000 Exulanten in Hessen-Kassel einwanderten. Die Wolhabendsten siedelten sich in Kassel und in Hanau an. Auch hier fürten die Franzosen viele neue Industriezweige ein und wussten sich auch sonst sehr nützlich zu machen; eine Architektenfamilie du Ry ist es z. B. gewesen, welche den Bau der Neustadt Kassel, der Wilhelmshöhe sowie der meisten öffentlichen Gebäude von Kassel geleitet hat. Die Landbebauer und völlig Mittellosen unter den Exulanten erhielten in verschiedenen Gegenden von Niederhessen unbebaute Ländereien, wo sie bis zum Jare 1722 achtzehn Ackerbaukolonieen stifteten. Sie trugen wesentlich zur Hebung des Landbaues bei, trockneten Sümpfe aus, verbesserten die Viehzucht, pflegten die Gartenkunst, fürten die Kartoffeln ein und fingen an, die im Lande vorhandenen Steinkolengruben auszubeuten. Die bedeutendste dieser kleinen Kolonieen ist Friedrichsdorf bei Frankfurt.

Auch Holland, von altersher eine Zufluchtsstätte der um des Glaubens willen Verfolgten, gewärte den französischen Flüchtlingen schon vor der Aufhebung des Ediktes von Nantes gastliche Aufnahme; vgl. die Artikel Du Moulin Bd. III, S. 729 und Rivet. Von 1681 an wanderten järlich Hunderte nach Holland aus. In diesem Jare versprach nämlich der Magistrat von Amsterdam den Flüchtigen das Bürgerrecht, die Erlaubnis, ihr Gewerbe fortzubetreiben und Abgabenfreiheit auf drei Jare. Zugleich wurden ihnen Geldanleihen angeboten zum Ankauf der für ihre Gewerbe nötigen Werkzeuge; ja es ward sogar gesagt, dass die Stadt die Produkte der Manufakturen der Einwanderer so lange kaufen würde, als diese der öffentlichen Unterstützung bedürften. Die Generalstaten amten das Beispiel der Stadt Amsterdam nach. Durch eine Erklärung vom 25. September 1681 befreiten sie alle Flüchtigen, die sich in der Provinz Holland niederlassen würden, von allen Abgaben, und am 3. Dezember 1682 beschlossen sie eine allgemeine Kollekte für die bereits Eingewanderten und noch ferner Einwandernden zu veranstalten; sogleich wurde die Sache ins Werk gesetzt. Die Aufhebung des Edikts von Nantes gab das Zeichen zu neuer Tätigkeit zu Gunsten der Schlachtopfer des Religionshasses. Überall wurden Kollekten veranstaltet, um den Armen unter den Flüchtigen beizustehen. Die Repräsentanten der sieben Staten der vereinigten Niederlande verordneten die Abhaltung eines Fast- und Bußtages auf den 21. November 1685, wobei Gott für die Gnade der freien Übung des Gottesdienstes gedankt, und er gebeten wurde, das Herz des Königs, der die Gläubigen so grausam verfolge, zu erweichen. In jeder

Kirche wurden an diesem Tage, an welchem alle Geschäfte ruhten, drei Predigten gehalten. Noch im Jare 1685 wurden über 250 französische Geistliche aufgenommen und gebürend unterstützt. Der Prinz von Oranien nahm zwei derselben in seine Dienste. Mit besonderer Sorgfalt nahm er sich der Militärs an, deren Tapferkeit und Kriegserfarung er kannte und die er bald im Kampfe gegen Frankreich anzuwenden gedachte. Die Auswanderung nahm in den folgenden Jaren auf überraschende Weise zu. Die Städte, die am meisten aufnahmen, waren Amsterdam, Rotterdam und der Haag. In Amsterdam waren schon 1684 4000, in Rotterdam 1685 5000 und gegen das Ende des 17. Jarhunderts war die Kolonie in Amsterdam zu 14 bis 15,000 Seelen angewachsen; in änlichem Maße hoben sich die Kolonieen von Rotterdam und dem Haag. Im Jare 1688 zälte man in den vereinigten Niederlanden 62 Kirchen, von den Réfugiés gestiftet oder beträchtlich vermehrt, d. h. zum Teil wallonische Kirchen, an welche sich die Franzosen angeschlossen hatten. Im Jare 1698 ersuchten die Generalstaten den König von Schweden, Karl XII., die Réfugiés fortan aufzunehmen, da in den Niederlanden derer so viele seien, daſs das Land sie nicht mehr zu ernären vermöge. Übrigens war es vielen der Flüchtlinge gelungen, fast ihr ganzes Vermögen mitzubringen. Bis zum Ende des Jares 1685 waren, wie der Graf von Avaux an Ludwig XIV. berichtete, über 20,000,000 Livres aus Frankreich in die Niederlande importirt worden. Auch ein großer geistiger Reichtum war aus Frankreich nach Holland übergesiedelt, dans cette grande arche des fugitifs, wie Bayle sich ausdrückt; vgl. die Art. Basnage Bd. II, S. 127, Benoit Bd. II, S. 213, Claude Bd. III, S. 239, Dubosc Bd. III, S. 725, Jureiu Bd. VII, S. 315, Martin Bd. IX, S. 371, Saurin. Lange Zeit hindurch närten alle Ausgewanderten die Hoffnung, in ihr Vaterland zurückkehren zu können. Sie erwarteten, daſs die protestantischen Mächte zu ihren Gunsten sich verwenden würden. Wilhelm von Oranien und die Generalstaten von Holland, auf die dringenden Vorstellungen der Auswanderer, taten zwar einige Schritte bei Ludwig XIV. wärend der Friedensverhandlungen zu Ryswick; aber Ludwig wies alle solche Zumutungen mit Stolz und Härte zurück. Die Auswanderer taten neue Schritte am Ende des spanischen Erbfolgekrieges, aber widerum one eigentlichen Erfolg; im Frieden von Utrecht wurde der Sache nicht gedacht. Dagegen beschlossen 1715 die Generalstaten „in Betracht dessen, daſs der Reichtum dieser Länder durch jene vermehrt worden ist, daſs sie übrigens vermöge ihres ganzen Betragens die beste Behandlung verdienen, sie in allen Beziehungen den anderen Bürgern völlig gleichzustellen“. Die besonderen Privilegien, welche ihnen anfänglich gewärt worden, Abgabenfreiheit u. dgl., hörten damit natürlich auf. In der Gegenwart finden wir die Abkömmlinge der damals Eingewanderten nach Sprache und Sitte völlig mit den Eingeborenen verschmolzen, und selbst ihre Namen ins Holländische übersetzt. Aus Leblanc ist de Witt, aus Deschamps: van de Velde, aus Chevalier: Rujter, aus le Grand: de Groot, aus Dumoulin: van der Meulen geworden. Von den französischen Gemeinden werden nur noch die von Amsterdam, Rotterdam, Haag, Leyden und Gröningen vom State unterhalten.

In England finden wir französische Gemeinden schon vor der Bartholomäusnacht; in London 1550 (s. d. A. Lasko Bd. VII, S. 427) zu Canterbury 1561, zu Sandwich und Norwich 1564. Diese Ansiedler hatten England zur Aufnahme derjenigen vorbereitet, welche die Verfolgung unter Ludwig ihnen noch zufüren sollte. Die Engländer ermaßen den statsökonomischen Nutzen, den sie davon ziehen konnten, so gut, daſs, als die Dragonnaden begannen, selbst der frivole Karl II. nicht umhin konnte, zu Gunsten der Verfolgten Maßregeln zu treffen. Im Edikt von Hamptoncourt (28. Juli 1681) erklärte er seine Bereitwilligkeit, den um des Glaubens willen Verfolgten hilfreich beizustehen, versprach ihnen die Naturalisation mit allen zum Betreiben ihres Handels und ihrer Gewerbe nötigen Privilegien, soweit sie mit den Interessen des Königreiches vereinbar wären. Ihre Kinder sollten die öffentlichen Schulen und die Universitäten besuchen dürfen. Er befahl allen Civil- und Militärbehörden, ihnen unentgeltlich Pässe zu geben und außerdem Geldunterstützungen, um dahin zu reisen, wohin sie wollten. Der Erz-

bischof von Canterbury und der Bischof von London wurden beauftragt, ihre Bittschreiben in Empfang zu nehmen und sie dem Könige vorzulegen. Jakob II., obschon eifriger Katholik, befolgte das Beispiel seines Bruders. Nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes erließ er, der allgemeinen Stimmung der Nation nachgebend, ein für die Flüchtlinge sehr günstiges Edikt, im Sinne des von Karl II. gegebenen. Man berechnet, dass im ganzen bis 1695 an 80,000 Franzosen in England einwanderten. Der dritte Teil siedelte sich in London an, wo sofort eine Anzal Kirchen für Réfugiés erbaut werden mussten.

Indessen bewog der Umstand, dass England einen streng katholischen Monarchen hatte, Ludwig XIV. fortwärend, Versuche zu machen, die, wie er sagte „par un caprice de religion", aus seinem Lande Weggezogenen durch allerlei Vorspiegelungen in die Heimat zurückzulocken. Und Jakob II. begünstigte in der Tat alle bezüglichen Manöver des bei ihm akkreditirten französischen Gesandten, ließ auch das über Ludwigs ware Haltung gegen den Protestantismus aufklärende Werk von Claude (s. d. Art.) „les plaintes des protestants cruellement persécutés dans le royaume de France" öffentlich durch Henkershand verbrennen. Doch richtete er damit nichts aus, als dass seine Untertanen noch mehr gegen ihn eingenommen wurden. Wie sehr dieselben mit den französischen Flüchtlingen sympathisirten, beweist am besten der Umstand, dass die 1687 zu ihren Gunsten veranstaltete neue allgemeine Kollekte ungefär 200,000 Pfd. Sterling einbrachte. Aus diesem Gelde konnten viele Bedürftige unterstützt und mehrere neue Kirchen erbaut werden. Dass die Refugianten 1688 beim Sturze der Stuarts und bei der Eroberung Irlands für Wilhelm von Oranien sich aufs lebhafteste beteiligten, ist selbstverständlich; denn für sie war hier wie in den Niederlanden das Emporkommen einer alle katholisch-französischen Einflüsse zurückweisenden Regierungsgewalt Existenzfrage. Größer noch als auf dem politischen war die Wirkung der französischen Einwanderer auch in England auf dem nationalökonomischen Gebiete. Industriezweige, die man vorher in Großbritannien gar nicht gekannt hatte, die Seidenstoff- und Leinwandweberei, wurden durch die Réfugiés eingefürt; andere, wie die Hut- und Papierfabrikation, wesentlich vervollkommnet. Der Import aus Frankreich nahm immer ab, wurde auch für einzelne Artikel geradezu verboten.

Auch in wissenschaftlicher Hinsicht war der Einfluss der Réfugiés in England von Bedeutung. Außer dem Physiker Papin und dem Historiker Thoyras verdient hier besonders hervorgehoben zu werden der um die französische Refugiantengemeinde in London hochverdiente Rechtsgelehrte Graverol. Als Ludwig XIV. stets erneute Versuche machte, die Flüchtlinge durch Pensionen, Ehrenstellen, Orden u. dgl. in ihr Vaterland und ihre Mutterkirche zurückzulocken, da erließ Graverol ein offenes Sendschreiben an die Réfugiés in London, worin unter anderem die schönen Worte vorkommen: „Wir, die wir bloß um des Wortes Gottes und des Zeugnisses von Jesu Christi willen in einem von dem unserigen so weit entferntem Lande wonen, wir wollen uns bestreben, unserem Bekenntnisse und unserem Glauben Ehre zu machen durch ein weises und bescheidenes Betragen, durch ein musterhaftes Leben und durch eine volle Hingebung an den Dienst Gottes. Wir wollen daher eingedenk bleiben, dass wir die Söne sowie die Väter von Märtyrern sind. Vergessen wir niemals diesen Ruhm, streben wir, denselben auf unsere Nachkommen zu übertragen". Vgl. ferner die Artikel Abbadie Bd. I, S. 18 und Allix ebendas. S. 303. Auch in Irland gaben die Réfugiés geistige Anregung. Das erste litterarische Journal, welches in Dublin erschien, wurde durch den französischen Pfarrer Droz gestiftet. Im Laufe der Zeit verschmolzen sich die Nachkommen der Réfugiés mit der Nation, die ihre Väter aufgenommen hatte. Man kann die Fortschritte dieser Verschmelzung verfolgen, indem man die französischen Gemeinden allmählich verschwinden sieht. Unter Wilhelm III. gab es deren 31 allein in London, schon 1731 bloß 21, 1782 nur 11, und gegenwärtig gibt es nur noch eine. Die sonst in England, auch in Schottland, Irland gestifteten Gemeinden haben im Laufe des 18. Jarhunderts fast alle den anglikanischen Ritus angenommen, und mit dem altreformir-

ten Ritus ist auch die französische Sprache verschwunden. Die Kolonie von Portarlington hat ausnahmsweise bis 1827 den Gottesdienst in französischer Sprache beibehalten. Die Kriege Englands mit Frankreich am Anfange des 19. Jarhunderts beschleunigten die Vollendung des Verschmelzungsprozesses, die sich darin kundgab, dass die Nachkommen der Réfugiés wie in Holland ihre Namen in die Landessprache übersetzten, so nannten sich die Le Maitre: Masters, — die Leroy: King, die Tonnelier: Kooper: die Lejeune: Young, die Leblanc: White, die Lenoir: Black.

Unter den Ländern, in denen wir von den französischen Reformirten gestiftete Gemeinden finden, muss auch Dänemark genannt werden. Trotz streng lutherischer Traditionen und reicher französischer Subsidien erließ Christian V. schon 1681, als die Nachricht von den ersten Dragonnaden ankam, von herzlichem Mitleid bewogen, eine Deklaration, wodurch er diejenigen, die in seinem State Zuflucht suchen würden, zu schützen versprach und ihnen freie, ungehinderte Ausübung ihres Gottesdienstes gestattete. Er versprach ihnen noch mehr Erleichterungen, namentlich Abgabenfreiheit für acht Jahre, wenn sie ihm nur Treue schwören und sich dazu verständen, ihre Kinder in der lutherischen Religion auferziehen zu lassen. Von dieser letzten Verpflichtung wurden sie jedoch 1685 befreit, infolge der Fürsprache der Königin Charlotte Amalie, einer Tochter Wilhelms IV., Landgrafen von Hessen, reformirter Konfession. Auf die Bitten dieser frommen Fürstin erließ der König 1685 ein neues Edikt zu Gunsten der Réfugiés. Er versprach Alle aufzunehmen, die nach Dänemark sich wenden würden; er versprach den Militärs dieselben Grade zu erteilen, die sie in Frankreich gehabt hatten, die jungen Adeligen unter seine Trabanten und Garde aufzunehmen, solchen, die Manufakturen gründen wollten, Häuser zu geben und Geld vorzustrecken. So kam es, dass bald eine französische Gemeinde in Kopenhagen entstand. Die Königin selbst legte 1688 den Grundstein und stiftete einen Fond, dessen Zinsen zum Unterhalt der die Kirche bedienenden Geistlichen bestimmt war. Doch konnte sie die junge Gemeinde nicht immer gegen die Antipathie der lutherischen Geistlichen schützen. Auf die dringenden Vorstellungen des Bischofs von Seeland und des Hofpredigers erschien 1690 ein Edikt, laut welchem die in gemischten Ehen (so nannte man auch die Ehen zwischen Lutheranern und Reformirten) erzeugten Kinder in der Statsreligion erzogen werden sollten, und den Reformirten der Gebrauch der Glocken untersagt wurde. Eine zweite französische Kolonie wurde in Altona gestiftet. Schon 1582 war diese Stadt Zuflucht von Wallonen gewesen, welche durch die Gewalttätigkeiten des Herzogs von Alba aus den Niederlanden vertrieben wurden. Im Jare 1603 erlaubte ihnen der Graf Ernst von Schaumburg, als Landesherr eines Teiles von Holstein, den Bau einer Kirche und dazu freie Übung des Gottesdienstes. Da die Gemeinde aus Holländern, Deutschen und wallonischen Franzosen bestand, so wurde hier in drei Sprachen gepredigt. Als nun der französische Teil durch die Einwanderung der Franzosen seit 1686 bedeutend vermehrt wurde, erfolgte eine Trennung, es bildeten sich zwei Gemeinden, eine französische und eine deutsch-holländische. Zur ersten gehörten auch die in Hamburg angesiedelten Réfugiés, welche dort keine freie Übung des Kultus erhalten konnten. Unter den Geistlichen dieser Gemeinde war der bedeutendste Isaak de Beausobre, später in Berlin. Auch in Friedericia und Glückstadt entstanden églises du refuge. Friedericia verdankte seine Blüte im vorigen Jarhundert den französischen Ackerbauern.

Auch nach Schweden kamen wenigstens einige Réfugiés. Karl XI. nahm einige Manufakturisten und Handelsleute auf, erteilte ihnen Privilegien und gestattete ihnen insbesondere freie Religionsübung. Aber der Befehl, die Kinder in der lutherischen Kirche taufen zu lassen, hatte die Folge, dass wenig neue sich denen anschlossen, die zuerst gekommen. Gegenwärtig besteht noch eine kleine französische Gemeinde in Stockholm; einer ihrer letzten Geistlichen war der leider zu früh verstorbene, durch mehrere wissenschaftliche Arbeiten vorteilhaft bekannte Trottet.

Als eine Ironie der Geschichte haben es schon die Zeitgenossen angesehen,

dass von den aus dem „gebildeten" Frankreich Verstoßenen Manche Aufnahme fanden in dem „barbarischen" Rußland. Schon 1688 erließ Zar Peter, offenbar unter dem Einflusse seines Erziehers, des Genfers Lefort, einen Ukas, wodurch ganz Rußland den Flüchtlingen geöffnet und den Militärs entsprechende Anstellung in der russischen Armee zugesichert wurde. Auch die freie Religionsübung hat Peter den Eingewanderten ausdrücklich garantirt. Ein Manifest vom April 1702 erklärt: „bei der uns von dem Allerhöchsten verliehenen Gewalt maßen wir uns keinen Zwang über die Gewissen der Menschen an und lassen gerne zu, dass ein jeder Christ auf seine eigene Verantwortung sich die Sorge seiner Seligkeit lasse angelegen sein". So finden wir die spätere Statsraison Friedrichs II. und Josephs II. schon bei Peter dem Großen. In der neuen Residenz des Zarenreiches standen anfänglich die Réfugiés mit den Reformirten anderer Nationen in Einem kirchlichen Gemeindeverbande. Erst 1723 gründeten die Franzosen in Verbindung mit zwei in Petersburg lebenden hessischen Prinzen, mit der preußischen Gesandtschaft und mit den schweizerischen Mitgliedern der Akademie eine selbständige Pfarrei unter dem Namen les Réformés français ou se servant de la langue française und mit spezifisch genferischem Gepräge. Als später der Elsässer Jeremias Risler Pfarrer war, kam eine vorübergehende Widervereinigung mit der deutsch-reformirten Gemeinde zustande; allein dieselbe hörte als eine Personalunion mit Rislers Weggang wider auf, und seither bestehen die beiden Gemeinden in vollster gegenseitiger Unabhängigkeit. In anderen Städten schlossen sich die Réfugiés einfach an die bestehenden reformirten Gemeinden an; auch in Moskau reichte ihre Zal nur vorübergehend zur Anstellung eines besonderen französischen Predigers.

Wärend in Deutschland, Holland und England nationalökonomische und politische Gründe für die Aufnahme der Réfugiés sprachen, war in der Schweiz, namentlich in Betreff der Politik, das Gegenteil der Fall. Dem kleinen Lande muſste viel daran liegen, den Frieden mit dem großen Frankreich ungestört zu bewaren. In der Schweiz waren es also ungleich mehr als in den bisher genannten Ländern rein religiöse Sympathieen, welche den Flüchtlingen die Tore öffneten. Vollständig dem entsprechend ist auch der Einfluss, den diese in der Schweiz ausgeübt haben, ungleich bemerkbarer auf dem kirchlichen als auf dem statlichen oder volkswirtschaftlichen Gebiete. Und wie tiefgreifend dieser Einfluss von den ersten Anfängen der Reformation an war, zeigen die drei Namen Farel, Calvin und Beza zur Genüge. Zu den schweizerischen Gebieten französischer Zunge mussten sich die in ihrer Heimat um des Glaubens willen nicht mehr Geduldeten schon wegen der Sprache hingezogen fülen. Hier vollzog sich auf Grund der gemeinsamen Sprache auch die Verschmelzung der Eingewanderten mit den Eingeborenen rasch und gänzlich. Namentlich in Genf, wohin überzusiedeln Calvin die bedrängten Glaubensgenossen in Frankreich stets aufs Neue ermunterte, bekleideten frühe schon Refugianten die höchsten Ehrenstellen der kleinen Republik. Auch als infolge der Bartholomäusnacht mehr als 2000 französische Familien nach Genf kamen, siedelte sich die große Mehrzal derselben bleibend dort an, unter diesen der große Rechtsgelehrte Franz Hotman. Von hervorragenden Hugenotten, welche im Anfange des 17. Jarhunderts in Genf Ruhe suchten, verdienen namhaft gemacht zu werden: der ritterliche Agrippa d'Aubigné und der heldenmütige Herzog von Rohan. Auch nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes wälzten sich die großen Fluten der Auswanderung nach Genf, und dieses zeigte eine Opferwilligkeit one Grenzen. Um die fortwärend zuströmenden Flüchtlinge ausgiebig unterstützen zu können, wurde ein besonderer Fond, die bourse française, gegründet und durch reiche Stiftungen stets aufs Neue vermehrt. Noch heute zält Genf französische Flüchtlingsnamen zu den besten seiner Bürgerschaft: Colladon, de Candolle, Eynard, Claparède, Mallet, Naville, Odier u. a. Genfs Beispiel aber in der Fürsorge für die bedrängten Glaubensgenossen fand bei allen evangelischen Ständen der Eidgenossenschaft energische Nachamung. Überall fanden die Réfugiés Unterstützung, Niederlassungsrecht und wenigstens relative Gewerbefreiheit, unter den französisch redenden Schweizern,

also außer Genf namentlich in Lausanne und Neuenburg, auch ein reges Interesse für die in Frankreich als églises du désert fortlebenden reformirten Gemeinden und deren Pastoration; s. den Art. Court Bd. III, S. 379. Bern, wo schon 1623 eine französische Gemeinde gegründet worden war, veranstaltete allgemeine Kollekten und war mit großer Umsicht darauf bedacht, einzelne der französischen Fabrikanten („marchands manufacturiers") zur Niederlassung in den kleinen Städten der Waadt zu veranlassen. In Zürich wurde im Frühling 1685 durch den Refugiantenprediger Paul Reboulet ein regelmäßiger französischer Gottesdienst begonnen und bald darauf eine eigentliche Gemeinde mit besonderem Konsistorium organisirt. Um die Mittel für diese église du refuge zu gewinnen, verfügte der Rat, dass am Schlusse des Jares 1685 die üblichen „Ergötzlichkeiten auf Zünften und an anderen Orten" unterbleiben sollten und das so ersparte Geld als Liebessteuer für die Flüchtlinge zusammengelegt werde. In Basel war sofort nach der Bluthochzeit in einem Privathause für die französische Kolonie ein Gottesdienst eingerichtet worden, und schon 1591 finden wir eine wolorganisirte Gemeinde von 300 Mitgliedern. 1614 wurde der Gemeinde die Dominikanerkirche eingeräumt, und in dieser hat sie mehr als 250 Jare ihre Gottesdienste gehalten. In der neuesten Zeit ist sie in eine eigene, schmucke, kleine Kirche übergesiedelt. Der Umstand, dass die Gemeinde zeitweise sehr hervorragende Geistliche besaß (Toussaint, Jean de la Faye, Lobstein, Grandpierre, in neuester Zeit O. Valette), hat in früherer Zeit viel dazu beigetragen, dass angesehene Familien der französischen Flüchtlinge sich in Basel niederließen. Unter denen, die sich gänzlich in Basel einbürgerten und der Stadt auf den verschiedenen Gebieten des öffentlichen Lebens zu hoher Ehre gereichen, seien genannt die Bernoulli, Sarasin, Le Grand, Christ, Miville, Raillard, Lachenal, Forcart.

Nachdem wir die églises du refuge in den verschiedenen Ländern Europas betrachtet, bleibt uns noch ein Blick auf die außereuropäischen Niederlassungen der reformirten französischen Emigranten übrig. Was zunächst Amerika betrifft, so waren schon im Reformationszeitalter mehrere Versuche der Ansiedelung französischer Protestanten auf dem Boden des neu entdeckten Weltteiles gemacht worden. Nach dem verunglückten Versuche unter Villegaignon (s. den Artikel) folgten noch mehrere, die aber ebenso erfolglos blieben als der erste. Schon vor der Aufhebung des Edikts von Nantes, besonders seit der Einnahme von La Rochelle im Jare 1628, hatten viele evangelische Franzosen im englischen Amerika eine Zuflucht gefunden. Im Jare 1662 wurden einige Schiffherren von La Rochelle, weil sie viele Franzosen nach Amerika gefürt hatten, hart bestraft. Auch von England aus begaben sich manche nach Amerika, namentlich zur Zeit der Stuarts, welchen die französischen Gäste bei der Durchfürung der Gegenreformation hinderlich waren, und welche deshalb zu widerholtenmalen für größere Abteilungen von Refugianten die Überfartskosten aus der Statskasse bestritten. So finden wir schon im 17. Jarhundert zalreiche französische Ansiedelungen in Massachusets, in Maryland, in Virginien, in Pennsylvanien, in den beiden Carolinen, im State New-York. Nach einer Nachricht aus dem Jare 1706 bildeten die Réfugiés in New-York nächst den Holländern den zalreichsten und begütertsten Teil der Bevölkerung. 16 Meilen von New-York siedelten sich Franzosen aus La Rochelle an und gründeten daselbst die Stadt New-La Rochelle. Da sie anfänglich zu arm waren, um eine eigene Kirche zu bauen, so wanderten sie am Samstag in der Nacht zu Fuß nach New-York, und nachdem sie dem Gottesdienste daselbst beigewont, kehrten sie in der Nacht vom Sonntag auf Montag zu ihren Wonungen zurück, um am Montag Morgen ihre harten Arbeiten wider vorzunehmen; ihre Briefe nach Frankreich an die Ihrigen rühmten die Gnade, die ihnen der Herr habe widerfaren lassen, und enthielten die Aufforderung, auch nach Amerika zu kommen. Süd-Carolina wurde so stark von Réfugiés bevölkert, dass man es bald die Heimat der Hugenotten (the home of the huguenots) nannte. Ein englischer Reisender fand dort 1701, durch die französischen Flüchtlinge eingefürt, den Weinbau, die Ölbaumkultur und die Seidenzucht

in schönster Blüte. Was aber noch schöner, er konnte von den Ansiedlern berichten: „sie leben wie Ein Stamm, wie Eine Familie. Jeder macht es sich zum Gesetz, seinem Nächsten in seinen Nöten beizustehen und über des Nächsten Gut und Ruf zu wachen wie über das eigene. Das Unglück, das dem Einen widerfärt, wird von Allen getragen, und Jeder freut sich über die Fortschritte der Brüder".

Die französischen Ansiedler nahmen am Unabhängigkeitskampfe (1766 bis 1781) sehr lebhaften Anteil. Im Hause eines derselben zu Boston wurde im Jare 1766 der Beschluss gefasst, allen Verkehr mit dem Mutterlande abzubrechen; dieses Haus heißt noch jetzt bei den Amerikanern die „Wiege der Freiheit". Mehrere zeichneten sich auch im Kriege aus; drei Söne von Réfugiés waren wärend des Krieges Präsidenten des Kongresses, Jay, Laurens, Boudinot. Alle drei waren allgemein verehrte Männer.

Gegenwärtig sind die Refugianten ganz verschmolzen mit der englisch-redenden Bevölkerung; selbst ihre Namen sind ins Englische übersetzt oder anglisirt, daher schwer zu erkennen. In kirchlicher Hinsicht schlossen sie sich nach und nach teils an die Presbyterianer, teils an die Episkopalen, teils an die holländisch-reformirte Kirche an. Auch ihre Sprache verlor sich. Bloß in Charlestown (Süd-Carolina) ist sie bis jetzt im Gottesdienste im Gebrauche geblieben.

Auch die holländischen Kolonieen nahmen mehrere tausend Reformirte auf, sodass wir diesen auch auf anderen Punkten Amerikas und in Afrika begegnen. In Surinam wurde einige Jare vor der Aufhebung des Edikts von Nantes eine Kolonie von Réfugiés gestiftet, die bald Zuwachs erhielt und sich so fleißig zeigte, dass vom Jare 1683 bis 1686 die Zal der Zuckerplantagen von 50 auf 130 stieg. Aber interessanter ist dieses, dass die dortigen Pastoren auch den Indianern das Evangelium verkündigten. Im Jare 1684 erklärte die ostindische Gesellschaft der Niederlande, dass sie bereit sei, unentgeltlich nach dem Vorgebirge der guten Hoffnung diejenigen zu füren, welche sich daselbst dem Ackerbau oder irgend einem Gewerbe widmen wollten. Jeder sollte so viel Land erhalten, als er bebauen könnte, nebst den ersten Samen und Werkzeugen des Ackerbaues. Ungefär 80 der in den Niederlanden eingewanderten Familien meldeten sich. Sie schifften sich ein unter der Leitung eines Neffen des berühmten französischen Admirals Duquesne; sie siedelten sich im Distrikte von Drachenstein an und wuchsen bis zum Ende des 17. Jarhunderts zu 3000 heran, 12 Meilen von der Kapstadt entfernt, inmitten eines fruchtbaren Tales, noch jetzt „das Tal der Franzosen" genannt, wo sie vier Dörfer erbauten und auf patriarchalische Weise sich selbst regierten. Sie betrieben Korn-, Obst- und Weinbau. Im Jare 1739 wurde von der holländischen Regierung der Gebrauch der französischen Sprache verboten, sodass der Reisende Le Vaillant, als er im Jare 1780 die Gegend besuchte, nur noch einen Greis fand, der des Französischen mächtig war. Doch die reinen Sitten und die Frömmigkeit der Altvorderen haben sie beibehalten.

Litteratur: Ch. Weiss, Histoire des réfugiés protestants de France depuis la révocation de l'édit de Nantes jusqu' à nos jours 1853, u. Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français; ferner Olry, La persécution de l'église de Metz, 2. éd. 1860; Kraußold, Gesch. der evangelischen Kirche im ehemaligen Fürstenthum Bayreuth, 1860; Haag, La France protestante, 1846 bis 1858; Claparède, Histoire des églises réformées du pays de Gex, 1856; Chavannes, Les réfugiés français dans le pays de Vaud, 1874; Gaberel, les suisses Romands et les réfugiés de l'édit de Nantes, 1860; Godet, Histoire de la réformation et du refuge dans le pays de Neufchatel, 1859; Junod, l'église française de Bâle; Dalton, Geschichte der reformirten Kirche in Rußland, 1865; Baird, religion in America, 1856; Mörikofer, Geschichte der evangelischen Flüchtlinge in der Schweiz, 1876.

(Herzog †) Bernhard Riggenbach.

Regalie (jus regaliae, régale) und Streit darüber in Frankreich. Die ältere kirchliche Gesetzgebung bestimmte, dass die von den Bischöfen und Klerikern aus den kirchlichen Einnahmen gemachten Ersparnisse für die Kirche selbst verwendet werden sollten, und verboten den Missbrauch, den Nachlass des Klerus zu rauben (spolium). Ebenso wurde verordnet, dass die wärend der Vacanz der bischöflichen Stelle gezogenen Früchte zu Gunsten der Kirche aufbewahrt würden. (Concil. Chalcedon. a. 451. c. 25. bei Gratian c. 2. dist. LXXV. — Concil. Ilerden. a. 546. c. 76. in cap. 38. Can. XII. qu. II. u. a. m. bei Gratian in der Can. XII. qu. II. Petr. de Marca de concordia sacerdotii et imperii lib. VIII. cap. 17.). Da nun aber die Kirche im Mittelalter dem Staate besondere Verleihungen zu danken hatte, so bot sich für denselben die Behauptung eines Rechtstitels, im Falle eintretender Vacanz, ähnlich wie bei einem apert gewordenen Lehn, die Früchte zu ziehen und Rechte zu üben, welche dem Inhaber der Stelle gebürten (Petr. de Marca l. c. cap. 22.). In Frankreich geschah dies seit Mitte des 12. Jarh., in England schon früher. Wärend sich das Regalienrecht zunächst auf die vom Könige lehenrürigen Güter bezog, sah man im Anfang des 13. Jarhunderts alle weltlichen Güter der Bistümer one Rücksicht auf ihre Herkunft als regalia an (Phillips S. 32). Nach dem Vorgange der Könige eigneten sich auch bald die mächtigeren Vasallen dieses Recht an (de Marca l. c. cap. 25), welches nun von Seiten der Kirche für unstatthaft erklärt wurde. Nicht betroffen wurden von der Regalie die Bistümer der Kirchenprovinzen Bordeaux, Auch, Narbonne und der ursprünglich zum Reiche gehörigen Länder Provence und Dauphiné (Phillips S. 60 f.). Die Päpste erkannten das Recht der französischen Könige auf die Regalie an. Erst als Bonifacius VIII. die von Gregor VII. nicht durchgefürten Grundsätze auf's Neue in's Leben zu rufen suchte, erhob er auch die Forderung der Abschaffung der regalia. Philipp der Schöne hielt an derselben als ihm gebührend fest und traf in der Verordnung vom 23. März 1302 die nötige Verfügung. Ueber das Fundament seines Rechts erklärte sich der König in dem Erlasse an den Erzbischof von Sens und den Bischof von Auxerre in Betreff der Kirche von Chartres also: Sicut feodus (d. i. feudum, Lehn) vassallo vacans, interim cum suis reditibus a domino licite occupatur, et propter defectum hominis, ut vulgari nostrae patriae verbo utamur, de jure et generali consuetudine regni nostri per dominum, quousque superveniat persona, quae illi serviat, licite detineatur, sic nos et nostri antecessores vacante Ecclesia Carnotensi, et temporalem jurisdictionem et bona temporalia accipimus, et nostros facimus omnes fructus, qui proveniunt ex eisdem. Non solum autem nostram potestatem in bonis episcopalibus exercemus; imo bona temporalia praebendorum et dignitatum, sive sit jurisdictio temporalis, sive alia bona temporalia, quae possint ad aliquem pertinere, cum vacante praebenda vel dignitate concedimus, et de eis, praedicto tamen modo, disponimus nostro jure" (de Marca l. c. cap. 22. §. 6. verbunden mit anderen derartigen Dokumenten bei Du Fresne im Glossar. s. v. Regalia. Vgl. Phillips S. 62 f. 83 ff.) Clemens V. und Gregor XI. erkannten hierauf das königliche Recht wieder an, und dieses wurde durch spätere Verordnungen aufrecht erhalten (von 1331, 1334 u. v. a. s. de Marca l. c. cap. 24. Sugenheim S. 295. Warnkönig u. Stein fr. St. u. R. Gesch. I, 415. 458, Phillips S. 92 ff.) Durch besondere Privilegien verzichteten später die Könige auf die Regalie zu Gunsten einzelner Bistümer oder überwiesen auf Zeit die Einkünfte der Fabrik der heiligen Kapelle in Paris. Dies geschah im Jare 1364 durch Karl V., 1488 durch Karl VII. auf drei Jare und dauernd durch Karl IX. 1566 (s. Warnkönig u. Stein a. a. O. I, 459. 630, Phillips S. 126 f.). Zu neuen Conflikten kam es, seitdem der Versuch gemacht wurde, das Regalienrecht auf alle Bistümer Frankreichs auszudehnen. Dies geschah seit dem Ende des 16. Jarhunderts und zwar zuerst vielmehr von Seiten des Parlaments als von Seiten der Krone. Man verstand unter regalia jetzt etwas anderes als vordem. Handelte es sich im Mittelalter um ein auf das Lehensverhältnis gegründetes Recht, das nur einzelnen Bistümern gegenüber galt, so sah man nun in dem droit de

régale einen Ausfluſs des Souveränetätsrechtes der Krone und muſste also seine Geltung für alle Bistümer behaupten. Ludwig XIV. eignete sich durch seine Verordnung vom 10. Februar 1673 die Anschauung des Parlaments an. Die Bischöfe Pavillon von Alet und Caulet von Pamiers weigerten sich, die Rechtmäßigkeit der Verordnung anzuerkennen und kamen dadurch in Konflikt mit dem König. Der Streit wurde heftiger, als auch Innocenz XI. in denselben hereingezogen wurde und von dem Könige die Zurücknahme der Verordnung von 1673 forderte (1678). Der französische Klerus stellte sich auf Seite des Königs; er erblickte in dem Vorgehen des Papstes einen Eingriff in die Freiheiten der gallikanischen Kirche. Auf Antrag einer Prälatenversammlung berief der König eine assemblée général des französischen Klerus; sie trat am 1. Oktober 1681 zusammen und erklärte, nachdem der König ihre Beschwerden über die Handhabung des Regalienrechts abgestellt hatte, ihre Zustimmung zur Ausdehnung desselben auf sämmtliche französische Bistümer (3. Febr. 1682). Über die damit in Zusammenhang stehende Deklaration der Freiheiten der gallikanischen Kirche s. d. Art. Gallikanismus Bd. IV S. 740. Der König bestätigte die Deklaration durch ein Edikt v. 20. März 1682. Dagegen erklärte Innocenz XI. den Beschluſs vom 3. Febr. für nichtig, wagte aber keine weiteren Schritte. Die gegenseitige Abneigung wurde noch durch andere Streitpunkte vermehrt und eine Annäherung erfolgte erst unter Alexander VIII. (seit 1689), der aber doch noch am Tage vor seinem Tode, am 31. Januar 1691, eine neue Verdammungsbulle gegen die Artikel von J. 1682 publiciren ließ. Endlich kam es unter Innocenz XII. zur Versönung. Die Päpste hatten nämlich beharrlich den von Ludwig XIV. neu ernannten Bischöfen die Bestätigung verweigert und dadurch in die kirchliche Verwaltung des Landes große Verwirrung gebracht. Dem Könige nicht minder wie den Bischöfen lag daher daran, eine Verständigung herbeizuführen. Ludwig hinderte deshalb nicht, daſs jeder der 16 nominirten Bischöfe dem Pabste die Erklärung abgab: „me vehementer quidem et supra omne id quod dici potest ex corde dolere de rebus gestis in comitiis praedictis (Versammlung von 1681/2), quae sanctitati vestrae et eiusdem praedecessoribus summopere displicuerunt, ac proinde quidquid in iisdem comitiis circa ecclesiasticam potestatem et pontificiam auctoritatem decretum censere potuit, pro non decreto habeo et habendum esse declaro. Praeterea pro non deliberato habeo illud, quod in praejudicium jurium ecclesiarum deliberatum censeri potuit; mens nempe mea non fuit quidquam decernere et ecclesiis praedictis praejudicium inferre (über den Sinn der Erklärung vgl. Phillips S. 425 ff.). Er selbst hob das Edikt v. 20. März 1682 auf; aber die Ausdehnung des droit de régale auf alle Bistümer Frankreichs blieb bestehen. Die französische Revolution fürte zur Beseitigung des Regalienrechtes. Napoleon I. suchte es wieder herzustellen. Das Dekret vom 6. Nov. 1813 sur la conservation et administration de biens, que possède le clergé dans plusieurs parties de l'Empire spricht demgemäß noch folgende Grundsätze aus: Art. 33. Le droit de régale continuera d'être exercé dans l'Empire, ainsi qu'il l'a été tout temps par les souverains nos prédécesseurs. Art. 34. Au décès de chaque archevêque ou évêque, il sera nommé, par notre ministre des cultes, un commissaire pour l'administration des biens de la mense épiscopale pendant la vacance. Art. 45. Le commissaire régira depuis le jour du décès jusqu'au temps où le successeur nommé par Sa Majesté se sera mis en possession. Les revenus de la mense sont au profit de successeur, à compter du jour de sa nomination. Der Sturz Napoleons hinderte die Ausfürung.

Ueber die Regalie überhaupt vergleiche man außer der bereits citirten Literatur: Traité de l'origine de la Régale et des causes de son établissement, par Mr. Gaspard Andoul. Paris 1708. 4. — Schröckh, christliche Kirchengeschichte seit der Reformation. Th. VI. S. 337 f. — Sugenheim, d. Rechtsleben d. Klerus 2c. S. 267 f. — Dupin, manuel du droit public ecclésiastique français, Paris 1845, p. XIV. 71 sq. 357 sq. und die von diesem Schrift-

steller angegebenen Werke. — Phillips, das Regalienrecht in Frankreich, 1873. Vgl. auch den Art. „Gallicanismus" Bd. IV. S. 647 f. **H. F. Jacobson † (Hauck).**

Regensburger Religionsgespräch. Dasselbe stellt sich als der Abschluss der Versuche dar, welche Carl V. unternahm, um one blutige Waffenentscheidung die religiösen Wirren in Deutschland in einer Weise zu lösen, die ihn den beiden feindlichen Parteien gegenüber zum Herrn der Situation gemacht hätte. Unmittelbar an das Religionsgespräch in Worms von 1540 sich anschließend, trägt dasselbe doch einen eigentümlichen Charakter, ist viel mehr als das Wormser unverfälschter Ausdruck der kaiserlichen Politik und bildet so auch das Vorspiel der Plane, welche der Kaiser, als ihn der Ausgang des schmalkaldischen Krieges zum Herrn Deutschlands gemacht zu haben schien, zur Durchfürung zu bringen bestrebt war. Der Verlauf, den die Dinge in Hagenau und Worms genommen hatten, entsprach offenbar den Zielen des Kaisers, die er bei Anregung des Gedankens eines Religionsgespräches im Auge hatte, nicht ganz. Bei der Zusammensetzung der ständischen Deputation, welcher die schiedsgerichtliche Entscheidung übertragen war, schien das Uebergewicht der protestantischen Sache gesichert. Der Kaiser musste fürchten, dass diese letztere eine Macht gewinne, durch welche sie vollends von ihm unabhängig werde und ihre Ziele auch wider ihn durchsetzen könne. Der jähe Abbruch des Wormser Colloquiums durch das kaiserliche Schreiben vom 15. Jan. 1541 dürfte doch nicht so ausschließlich auf die Einwirkung des päpstlichen Nuntius zurückzuführen sein, wie es nach der Darstellung Rankes (Deutsche Gesch. im Zeitalter der Ref. IV S. 160) scheinen könnte. Das kaiserliche Interesse selbst drängte eben dahin. Freilich war es nicht die Absicht des Kaisers, das Unternehmen eines unter seiner Autorität herzustellenden Vergleichs in Religionssachen ganz aufzugeben, vielmehr enthält ja das erwähnte Schreiben (Corp. Ref. IV S. 28) schon die Aufforderung zur Fortsetzung der Religionshandlung auf dem nach Regensburg berufenen Reichstage. Der Kaiser wollte seinen persönlichen Einfluss geltend machen und schon mochte der Plan bei ihm nähere Gestalt gewonnen haben, von sich aus eine Vergleichsformel vorzulegen, um welche sich die gemäßigten Elemente beider Parteien sammeln könnten, eine Vergleichsformel, welche die rechtliche und gottesdienstliche Continuität mit der seitherigen Kirche festhaltend auf dogmatischem Gebiet gewisse Milderungen zulassen, in noch weiterem Umfang die Uebergriffe der Hierarchie auf sittlichem und politischem Boden abschneiden sollte. Wenn schon unter dem 4. Februar Kurfürst Joachim von Brandenburg in höchstem Vertrauen an Luther ein Schriftstück zur Begutachtung sendet, das offenbar identisch mit dem in Regensburg vom Kaiser vorgelegten Entwurf ist (Corp. Ref. IV S. 92), so liegt doch die Vermutung nahe, dass der Kaiser es schon kannte, als er das Wormser Gespräch abbrach, und dass er seine Pläne darauf baute. Die Stellung der Kurfürsten von Brandenburg und der Pfalz schien eine so vermittelnde, Philipp von Hessen aus anderen Gründen einem Vergleich zugänglich, dass es dem Kaiser keineswegs unmöglich vorkommen mochte, Sachsen zu isoliren und ebenso auch bei der in katholischen Kreisen unverkennbaren Strömung einen guten Teil derselben von der extrem curialistischen Partei zu trennen. Wer der Verf. jenes Entwurfs, mit dem wir uns noch etwas näher werden zu beschäftigen haben, gewesen, wird kaum ganz sicher zu ermitteln sein. Man riet auf Gropper und Witzel. Melanchthon nennt (Corp. Ref. IV 578 f.) ganz bestimmt den ersteren und als Mitverfasser Gerhard Velcruck, einen jungen Mann, warscheinlich mit Veltryck identisch (Ranke a. a. O. S. 163), und da Butzer Melanchthon wenigstens seine Mitwissenschaft um die Sache zugestand, so ist anzunehmen, dass die Mittheilung Melanchthons auf der in diesem Falle zuverlässigen Angabe Butzers beruht, der freilich nicht nur Mitwisser, sondern auch Mitarbeiter gewesen sein dürfte in höherem Maße, als er zuzugeben geneigt war. Der Kaiser konnte glauben, in dieser gemeinsamen Arbeit zweier Männer, die äußerlich verschiedenen Parteien angehörten, ein annehmliches Henotikon zu haben, das die Zustimmung eines größeren Teils beider Parteien verbürge. Es war dem Kaiser überdies gelungen, den Papst zur Absendung eines Legaten zu bestimmen, von welchem mehr als

von vielen anderen eine Einwirkung im Sinne der Mäßigung zu erwarten war, des Cardinals Contarini, eines Mannes, der bei persönlicher auf ein besonderes Maß sittlicher und wissenschaftlicher Bildung sich gründender Würde eine Hinneigung zu lutherischer Dogmatik verrieth und entschieden zu der päpstlichen Reformpartei gehörte. Am sächsischen Hofe und in Wittenberg hatte man freilich den Abbruch des Wormser Gesprächs mit großem Misstrauen aufgenommen und jene Mitteilung eines Vergleichsentwurfs durch den Kurfürsten Joachim an Luther konnte nur dazu dienen, dasselbe zu verstärken. Der sächsische Kurfürst wollte darum auch nicht persönlich nach Regensburg reisen. Kurfürst Johann Friedrich begnügte sich, unter Fürung des Fürsten Wolfgang von Anhalt eine Gesandtschaft abgehen zu lassen, der als Theologen Melanchthon und Cruciger beigegeben waren. Luther wagte man nicht zu senden und war deshalb nicht ohne Furcht wegen Melanchthons bekannter Nachgiebigkeit (s. die interessante Instruktion des Kurfürsten Corp. Ref. a. a. O. S. 131). Nicht minder waren auch die Heißsporne auf katholischer Seite, Herzog Heinrich v. Braunschweig und der bairische Herzog, von dem Vorgehen des Kaisers wenig erbaut. Der letztere war schon am 23. Februar in Regensburg angekommen, am 21. März war die sächsische Gesandtschaft angelangt. Contarini traf am 12. März ein, am 5. April erfolgte die Eröffnung des Reichstages mit einer kaiserlichen Proposition, welche den Versuch der Herstellung des kirchlichen Friedens als Prinzipalpunkt aufstellt und in welcher der Kaiser sich erbietet, eine Auswahl von Vertretern beider Parteien zu treffen, welche in freundlichem Austausch den Versuch einer Einigung der streitigen Fragen machen und dann an ihn und die Stände berichten, auch mit dem Legaten kommunizieren sollten (C. R. a. a. O. S. 151 ff.). Obgleich die Protestanten in erster Linie um Weiterfürung des Wormser Gespräches baten, weiterhin dann die Auswal ihrer Vertreter für sich in Anspruch nahmen, ließen sie sich doch leichter zum Eingehen auf des Kaisers Verlangen, der unparteiliche Auswal in Aussicht stellte, bestimmen, als die katholische Partei, die eigentlich von nichts hören wollte als von der Durchfürung des Augsburger Abschieds, im Uebrigen sich das Recht der Ablehnung der gewälten Collokutoren vorbehielt. In dem Verlangen, dass das Ergebnis der Verhandlungen unverbindlich sein solle, stimmten beide Parteien überein. Das Misstrauen der katholischen Heißsporne war geeignet, den Kaiser in seinen irenischen Tendenzen zu bestärken. Unter dem 20. April konnte der letztere endlich zur Ernennung der Collokutoren schreiten. Die Wal fiel außer auf Gropper einer- Butzer andererseits noch auf Jul. Pflug und Dr. Eck als Vertreter der katholischen, auf Melanchthon und den hessischen Pastor Pistorius als Vertreter der evangelischen Partei. Mit Ausnahme Ecks konnten alle diese Namen als Vertreter einer vermittelnden Richtung gelten. Eck konnte natürlich nicht umgangen werden, one dass die katholische Partei auf's Tiefste wäre verletzt worden; aber die kaiserlichen Pläne schienen noch durch den Zufall begünstigt zu werden, da Eck kurz nach Eröffnung der Verhandlungen erkrankte und sich zunächst nicht weiter beteiligen konnte. Auf Bitten der Protestanten, welche auf die Oeffentlichkeit ungerne verzichteten, wurden vom Kaiser außer den zum Präsidenten ernannten Pfalzgraf Friedrich und Granvella noch 6 weitere Zeugen berufen, darunter auch der bekannte Straßburger Jakob Sturm.

Am 27. April konnte endlich die Verhandlung beginnen und hier kam nun das oben besprochene sog. Regensburger Buch zum Vorschein. Statt an der Hand der Augustana, wie in Hagenau verabredet war, sollte die Unterredung an der Hand dieser Schrift weitergehen oder vielmehr dieselbe sollte womöglich so wie sie vorlag oder mit geringen Aenderungen angenommen werden. Dabei wurde dieselbe den Collokutoren nicht in die Hand gegeben, sondern Granvella las Artikel um Artikel vor, wie es ja auch für die Eingeweihten unter den Collokutoren genug war. Daneben sollte so wenig als möglich namentlich von Melanchthon mit seinen Comittenten conferirt werden, man hoffte offenbar, ihn durch möglichste Isolirung nachgiebig zu machen. Freilich wurde dadurch das Misstrauen auf protestantischer Seite, auf der man diese Absicht nur zu wol warnahm, auch um so mehr rege, da Contarini seinerseits, wie sich bald zeigte, einen Einblick in das Buch hatte

und in der Lage war, auf den Gang der Unterredung genügenden Einfluss zu nehmen.

Indes schien doch wirklich die Absicht des Kaisers, im Anfang auf Erfolg hoffen zu dürfen. Dieses sog. Regensburger Buch hatte unter seinen 22 Artikeln, die über den Urstand des Menschen, über Freiheit des Menschen, über Ursache der Sünde und über Erbsünde vorangestellt und dieselben in einer Weise gefasst, welche es den Evangelischen leicht machte, sich dieselben gefallen zu lassen. Es war vielmehr Eck, der sich mit seinem Widerspruch isolirt sah. Die augustinische Strömung war ja bis zum Tridentinum hin noch stark genug in der Kirche vertreten, um sich gerade an diesen Punkten den scholastischen Bestimmungen gegenüber geltend zu machen, welche Eck noch in Worms gegen Melanchthon mit allem Eifer festgehalten hatte. Aber selbst der fünfte Artikel, die Lehre von der Rechtfertigung, sollte zur Vergleichung füren. Zwar der ursprüngliche, uns nicht mehr erhaltene Text soll nach Melanchthons Aussage viele ungereimte Dinge zusammengerafft haben (C. Ref. IV 581), allein die Vorlage wurde ganz bei Seite gelassen und eine neue Formel aufgestellt und gerade bei dieser Gelegenheit versuchte auch Contarini in das Gespräch einzugreifen, da er offenbar gerade in der Rechtfertigungslehre eine Anschauung vertrat, welche der reformatorischen nahe kam. Gegen Eck's Widerspruch wurde der evangelische Begriff von justificatio als Sündenvergebung concedirt, auch der Glaube als wesentliche und ausschließliche Bedingung derselben festgesetzt. Nur sollte dieser Glaube nicht nur viva, sondern auch efficax sein, und wenn auch der Empfang der Sündenvergebung nicht von dieser efficacia abhänge, die letztere vielmehr durch den gleichzeitig mit der Sündenvergebung mitgeteilten h. Geist ermöglicht sei, so wurde ein Gewicht darauf gelegt, dass an dieser efficacia auch die Warheit des Glaubens erprobt werde, und deswegen gefordert, dass auch das Volk belehrt werde, wie sich der Christ um das Wachstum der von der justitia imputata zu unterscheidenden justitia inhaerens bemühen müsse durch gute Werke innere und äußere, wie sie von Gott vorgeschrieben seien und dass das sola fide nicht gepredigt werde, one die nötige Belehrung über Buße, Furcht Gottes, Gericht Gottes und gute Werke. —

Je mehr von evangelischer Seite aus die Lehre von der Rechtfertigung als die Grundlage betrachtet worden war, von der aus von selbst gewissermaßen alle Missbräuche des kirchlichen Lebens hinfällig werden mussten, desto mehr konnte man glauben, mit einer Vereinigung über diesen Punkt erreicht zu haben, desto natürlicher aber war es auch, dass, wenn in den übrigen Artikeln die Consequenzen aus dieser gegen Ecks Widerspruch durchgesetzten Formel nicht gezogen werden wollten, man in den Cautelen, mit denen darin immerhin das sola fide umgeben war, Hintergedanken vermutete, welche die Concessionen wieder illusorisch machen könnten und dass man insonderheit den Ausdruck efficax für verdächtig ansah.

Schon bei Behandlung des folgenden Artikels von der Kirche, ihren Zeichen, auch Gewalt und Ansehen kam das Gespräch etwas in's Stocken. Unverkennbar war auch hier in der dogmatischen Definition das Entgegenkommen gegen die Aufstellung der Augustana, aber indem schließlich doch als wesentliches signum der Kirche ihre Katholizität im Sinne äußerlicher allgemeiner Verbreitung angegeben wurde, war das Majoritätsprinzip in einer Weise geltend gemacht, welche die dogmatische Concession illusorisch machen musste. Und wenn in Art 7 und 9 die Consequenz der Lehrautorität der Kirche und in ob auch etwas limitirter Weise die schließliche Infallibilität der Generalconcilien behauptet wurde, so war es nur natürlich, dass man protestantischerseits sich auf die Hinterbeine stellte. Es blieb nichts übrig, als schließlich den Artikel zurückzustellen; allein die Anstöße mehrten sich, als man nun an die Sakramente kam. Zwar bezüglich der Ordination, der Confirmation und letzten Oelung, erweisen sich die protestantischen Collokutoren nachgiebig; trotz des Bedenkens gegen die Übertragung des Sakramentsbegriffs auf diese Handlungen wollten sie sich der Einwendungen gegen diese Artikel enthalten. Butzer behielt dabei vor, dass unter den episcopi

in Art. 11 auch Diener der Lokalgemeinde zu befassen seien. Dagegen bot der one Zweifel durch Contarini erst eingeflickte, dem ursprünglichen Aufsatz fremde Begriff der Transsubstantiation einen unüberwindlichen Anstoß ebenso wie im folg. Artikel 15 von der Beicht die Forderung der Aufzählung wenigstens der Todsünden und die Rechtfertigung der Satisfaktionen. Man muſste einen Artikel um den anderen zurückstellen, Melanchthon fühlte sich immer unbehaglicher: von Seiten des sächsischen Hofes und Luther's wuſste er sich miſstrauisch beobachtet, in Amsdorf, den man nach Regensburg abgeordnet hatte, fühlte er die Controle in unmittelbarster Nähe, auf der anderen Seite war Butzer's Neigung zu weiteren Concessionen in den Augen Granvella's eine üble Folie. Er muſste sich vom Kaiser sagen lassen, daſs er durch seine Hartnäckigkeit die Concordie hindere und unter Luther's Einfluſs stehe. Unter dem 19. Mai sah sich Melanchthon veranlaſst, durch ausdrückliches Anschreiben an den Kaiser den Verdacht in dieser Richtung abzulehnen (C. Ref. IV 318). Unterdeſs war man an den Artikel von der Hierarchie gekommen, der von Melanchthon angefochten, um so entschiedener von dem Vorsitzenden Granvella festgehalten wurde, vergeblich suchte Kurfürst Joachim zu vermitteln. Auch die Cautelen, mit welchen der Aufsatz die Heiligenanrufung, das Meſsopfer, die communio sub una, den Cölibat und das Mönchstum zu umgeben und namentlich auch nach der Seite hin zu rechtfertigen suchte, daſs die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht dadurch beeinträchtigt werde, konnten den definitiven Widerspruch Melanchthons nicht hintanhalten. Es war in Bezug auf Messe und communio sub utraque die Gleichberechtigung der verschiedenen Arten der Behandlung vorgeschlagen, bezüglich des Cölibats eine Aenderung der kirchlichen Gesetzgebung in Aussicht genommen. Aber gerade in diesen Dingen zeigte sich, wie tief der Riß zwischen den Parteien geworden war, dadurch, daſs man evangelischerseits die Consequenzen der theologischen Differenz auch auf dem Gebiete kirchlicher Praxis durchgefürt hatte.

Am 25. Mai wurden endlich die Verhandlungen geschlossen zur großen Erleichterung Melanchthons (cf. C. Ref. IV S. 338). Mit dem auf Grund der Vereinbarungen emendirten Entwurf wurden dem Kaiser am 31sten Mai ausfürliche, von Melanchthon verfaſste Erklärungen über diejenigen Artikel übergeben, in welchen die protestantischen Collokutoren ihren Widerspruch gegen die von ihnen verworfenen Artikel festhalten und begründen (a. a. O. S. 350). Die Erklärungen waren schon wärend des Gesprächs zu den einzelnen Artikeln abgefaſst und zu den Akten gegeben worden. Unter dem 8. Juni überreichte der Kaiser den Ständen das bisher sorgfältig geheim gehaltene Buch sammt Beilagen mit der Aufforderung, nun ihrerseits über die weitere Behandlung der Sache schlüssig zu werden (a. a. O. S. 389). So wenig der Kaiser und Granvella befriedigt sein mochten von dem doch nur teilweisen Erfolg des theologischen Unionsversuchs, so schien derselbe immerhin eine Basis für die politische Tätigkeit zur Herbeifürung einer solchen zu bieten. Hatte auch der Landgraf Philipp, von seinem sächsischen Verbündeten mit einigem Argwon überwacht, nicht so entschieden, wie der Kaiser gewünscht hatte, der vermittelnden Richtung sich zugewendet, so fand die letztere dagegen in den Kurfürsten von Brandenburg und Köln entschiedene Vertreter. One Zweifel auf Anregung des erstgenannten ließ der Kaiser eine eigene Abordnung unter Fürung des Fürsten Johann von Anhalt an Luther abgehen, um ihn für eine Union zu gewinnen, bei welcher unter Festhaltung der vereinbarten Artikel die Differenzen im Übrigen tolerirt werden sollten (a. a. O. S. 379). Allein das Miſstrauen war zu groß; wenn auch Luther prinzipiell an dem Satze festhielt, daſs, wo die evangelische Lehre sicher gestellt sei, die Differenzen auf dem Gebiet der Verfassung und des Gottesdienstes geduldet werden können, sofern sie doch schließlich dem Prinzip gemäß geordnet werden müssen, wenn dieses in der Lehre anerkannt sei, so glaubte er doch in concreto mit den Vereinbarungen bezüglich der Doktrin nicht zufrieden sein zu können. Von Sachsen her war ein Eingehen auf die Unionspläne nicht zu erwarten, dort witterte man in dem kaiserlichen Entgegenkommen nichts als bedenkliche Hintergedanken. In Regensburg selbst hatte am 25. Juni der Land-

graf eine Versammlung der evangelischen Partei veranstaltet, bei welcher Melanchthon die von ihm gemachten Concessionen im Artikel der Rechtfertigung selbst wieder gewissermaßen retraktirte, wenigstens nur als Erläuterung der Augustana für den katholischen Teil angesehen wissen wollte, wärend Butzer anfänglich im Sinne weitergehender Union plädirte (a. a. O. S. 438 f.).

Die Hauptschwierigkeiten freilich kamen von der anderen Seite her. Eck hatte nur durch sehr energisches Auftreten Granvellas zur Unterschrift des Buches gebracht werden können. Er säumte nun aber nicht, gegen die Vereinbarungen zu intriguiren, seine Collegen Pflug und Gropper zu verdächtigen, daſs diese sich zu der Forderung einer eigenen Ehrenerklärung veranlaſst sahen. Contarinis friedlichere Dispositionen muſsten der Rücksicht auf seinen Mandatar weichen. In Rom war er wegen seiner Nachgiebigkeit verdächtigt worden (cf. Raynaldi Annales 1541, 38). Wie er deswegen schon auf dem Begriff der Transsubstantiation beharrt hatte, so suchte er jetzt gegen die Gefahr der „Toleranz" und des Eingreifens der Laien in die kirchlichen Dinge sich ernstlich zu wehren. Er versammelte die deutschen Bischöfe um sich, um ihnen seine Ideen von Reformation auseinanderzusetzen und sie zu veranlassen, daſs sie durch Abstellung der gröbsten Miſsbräuche auf dem Gebiet der Disziplin sich um so größeres Recht zur Unterdrückung der Lutheraner erwerben, und die letzteren wurden nicht wenig dadurch verletzt, daſs sich Contarini des Ausdrucks bediente, die Bischöfe sollen Vorsorge treffen, ne quid hujus labis, quae grassatur per Germaniam, obrepserit (Rayn. a. a. O. S. 29). Die katholische Partei im Reichstag, der Kardinal Albrecht von Mainz und der Herzog Wilhelm von Bayern an ihrer Spitze, war von Anfang an mit dem Colloquium unzufrieden, Contarini hatte Mühe, ihnen ihr Verlangen nach Gewaltmaſsregeln gegen die Protestanten einigermaßen auszureden. Sie waren gegen die friedlichen Tendenzen des Kaisers, den man bereits als lutherisch affizirt ansah, so aufgebracht, daſs sie offen vom Abfall und von einem Bündnis mit Frankreich redeten. Der Kaiser seinerseits war voll von Verdacht gegen Bayern und die französischen Verbindungen.

Unter diesen Umständen muſste freilich der Kaiser auf seine Hoffnungen verzichten. Nachdem von katholischer und protestantischer Seite die Einwendungen gegen das Regensburger Buch vorgetragen waren, von ersterer Seite zum Teil ein fast leidenschaftliches Verwerfungsurteil gefällt war (Corp. Ref. a. a. O. S. 450 f.), von der letzteren so, daſs doch auch die vereinbarten Artikel wieder etwas zweifelhaft gemacht wurden, unterbreitete am 12. Juli der Kaiser dem Reichstag den Vorschlag, die verglichenen Artikel mindestens bis zum bevorstehenden Concil in Geltung zu setzen, wofür er sich zum Schrecken für Contarini auf die Ansicht desselben berief. Weiterhin sollte, falls der Zusammentritt eines Concils nicht in naher Zeit sich ermöglichen lasse, der endliche Abschluſs der Religionswirren auf einem Reichstag versucht, bis dahin aber der Nürnbergische Friedstand aufrecht erhalten und dem Kaiser die Deklaration desselben vorbehalten werden, „des Augsburgischen Recesses unbegeben" (a. a. O. S. 150 ff.). Im Collegium der Kurfürsten gewann die gemäßigte Anschauung das Uebergewicht. Ihre Antwort ging dahin, daſs sie sich die verglichenen Artikel gefallen lassen wollen, im Uebrigen, woferne nicht andere Mittel zur Vergleichung der noch streitigen Artikel sich finden sollten, bitten sie den Kaiser um seine Vermittlung zur Berufung eines allgem. Concils auf deutschem Boden, eventuell um eine Nationalversammlung, der höchste Schrecken für den römischen Hof, in dritter Linie um Anberaumung eines Reichstages (a. a. O. S. 524). Dagegen überwog im Kreise der Fürsten der Einfluß der bairischen Herzoge und der Bischöfe, zwar in Beziehung auf die Forderung eines Concils in Deutschland eventuell eines Nationalconcils stimmen sie dem Kaiser zu, aber von der Toleranz wollen sie nichts wissen, sondern dringen auf Durchfürung des Regensburger Abschieds und gegen eine Annahme der verglichenen Artikel sprechen sie sich ganz entschieden aus (a. a. O. 526 f.). Bei diesem Zwiespalt der Stände bedurfte es langer Unterhandlungen bis der Reichstagsabschied endlich zustande kam und auch nach allen Unterhandlungen muſste noch eine gewisse Eigenmächtigkeit des Kaisers zu

Hilfe kommen. Er bequemte sich, den im Sinne des Fürstenkollegiums gefaßten Abschied, in welchem namentlich der Augsburger Rezeß bestätigt wurde, durch eine feierliche den Protestanten gegebene Deklaration gewissermaßen zu entleeren. Der Versuch, durch den Abschied die Protestanten in ihrer Gewissensfreiheit auf die verglichenen Artikel zu reduziren, wurde dadurch zu der ungefärlichen Forderung herabgesetzt, daß sie nicht über die bei dem Kolloquium angegebenen Erklärungen der Augsburgischen Konfession hinausgehen und auch die übrigen mehr praktischen Fragen, wie sie sich aus einer Durchfürung des augsburgischen Rezesses ergeben mußten, fanden ihre Erledigung im Sinne der Protestanten (a. a. O. S. 625). Den Passus in Betreff des Konzils nahmen die letzteren nur mit ausdrücklicher Verwarung gegen eine päpstliche Leitung desselben an. Der Gefar, daß durch Einsprache der katholischen Partei gegen die ausdrückliche Bezugnahme der Protestanten auf die kaiserliche Deklaration neue Weiterungen entstehen konnten, entzog sich der Kaiser durch raschen Abbruch nach der Verlesung des Abschieds vom 29. Juli.

Das Regensburger Religionsgespräch bezeichnet one Zweifel einen Höhepunkt in der reformatorischen Bewegung. So weit hatte der Kaiser, hatte die Kurie sogar auf dogmatischem Gebiet die Hand den Protestanten weder vor- noch nachher entgegengestreckt, als damals durch Granvella und Contarini, und Planck glaubt in dem Verhalten der Protestanten nur eine ungerechtfertigte Rechthaberei sehen zu können (Gesch. des protest. Lehrbegriffs III, 2, 134). Man gab in Rom Deutschland so gut wie verloren und fürchtete ernstlich für die Nachfolge der Niederlande und Frankreichs. In Warheit hatte sich nur herausgestellt, daß Gegensätze mit einander rangen, welche nicht durch eine dogmatische Formel auszugleichen waren, ja welche auch nicht durch die Gewalt eines siegreichen Kaisers, der sich zum Schiedsrichter der Parteien machen und mit dem Schwerte sie unter eine Eintrachtsformel beugen wollte, auszugleichen waren. Das kaiserliche Entgegenkommen vermochte den schmalkaldischen Krieg nicht zu hindern, zu dem die päpstliche Politik troß Contarini drängte.

Die Geschichte des Religionsgesprächs ist lateinisch und deutsch aktenmäßig von Butzer und von Melanchthon dargestellt worden. Die beiden Schriften des ersteren sind dem Kurfürsten von Brandenburg und dem Kämmerer des Kaisers Herrn de Prat gewidmet. Eck beantwortete die Butzersche Schrift: Apologia — super actis Comitiorum Ratisponae 1542. Eine reichhaltige Aktensammlung gibt das Corpus Reformatorum, Band IV, S. 118—637. — Ergänzt werden die hier mitgeteilten Akten nicht nur durch Raynald, Annales ad annum 1541, M. 1—38, sondern auch durch Dittrich, Regesten und Briefe des Kardinals Gasparo Contarini, Braunsberg 1881, und durch die von Pastor in dem historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft I, 3 u. 4 und durch Brieger teils in seiner Schrift: Contarini und das Regensburger Concordienwerk 1870, teils in seiner histor. Zeitschrift 1882, V, veröffentlichten Aktenstücke. Ältere Bearbeitungen in den bekannten Werken von Sleidan, Seckendorf, Sarpi, Pallavicini, Hortleder, Salig, dann Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs III, 2; Monographie von Hergang, Das Religionsgespräch zu Regensburg, Cassel 1858; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 4, S. 161 ff., und Geschichte der Päpste, I, 96 ff.; Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten, 1865.

Dr. H. Schmidt.

Regino, nach späteren Nachrichten geboren zu Altrip am Rhein, nicht weit von Speier, von edler Abkunft, wurde Mönch im Kloster Prüm am südlichen Abhang der Schnee-Eifel. Im Jar 892 verheerten die Normannen die Anstalt, Abt Farabert trat darauf zurück und Regino wurde an seine Stelle gewält. Doch schon 899 sah er sich zur Abdankung genötigt, wie er selbst sagt widerrechtlich verdrängt durch den Neid seiner Feinde. Die Folge war seine Übersiedlung nach Trier, wo ihn Erzbischof Ratbod mit der Verwaltung des Kl. S. Martin betraute, und wo er 915 starb. Er war ein nach damaligem Maßstab hochgebildeter Mann, hat sich mit seinem lateinischen Stil alle Mühe gegeben, blieb nicht unbekannt mit klassischer Litteratur, und verstand wol auch etwas Griechisch. An

die Trierer Zeit knüpfen sich seine litterarischen Leistungen. Eine Schrift von ihm war früher bekannt unter dem Titel: Libri duo de ecclesiasticis disciplinis et religione christiana, eine Sammlung von kirchlichen Gesetzen, unternommen auf Veranlassung Ratbods um 906, bestimmt insbesondere, wie es scheint, bei den Visitationen einer Diözese und zum gerichtlichen Gebrauch zu dienen; beste Ausgabe von Wasserschleben als Libri duo de synodall. causis et discipll. eccll., Lips, 1840, 8°. Auch ein Werkchen über die Theorie der kirchlichen Musik, de harmonica institutione, hat er hinterlassen, in Form eines Briefes an Ratbod, gedruckt bei Gerbert SS. eccl. de musica sacra 1, 230—247, neue Ausgabe bei Coussemaker SS. de musica medii aevi 2,1—73, Paris 1867. Seine bedeutendste Leistung ist aber das Chronicon, das er 908 mit einer Zuschrift an Bischof Adalbero von Augsburg schickte, die erste in Deutschland selbst verfasste Weltgeschichte, die aber im ganzen ein größeres Interesse für die westfränkischen Dinge zeigt. Das erste Buch geht von Christi Geburt bis zum Tode Karl Martells, das zweite von 741 bis 906. Von 814 beruht die Erzälung meist auf mündlicher Tradition und auf Selbsterlebnis. Die Chronologie ist wenig zuverlässig. Neben seiner Warheitsliebe zeigt er doch Zurückhaltung aus Furcht vor den Machthabern. Fortgesetzt bis 967 hat ihn ein unbekannter Mönch von S. Maximin. Beste Ausg. in Mon. Germ. SS. 1, 536—612, aber auch noch kritisch mangelhaft. Übersetzt von E. L. Dümmler in Geschichtschr. d. D. Vorz. 9 Jahrh. 14. Bd., 30. Lfg., Berlin 1857.

Man sehe: Dümmler, l. c. Einl.; W. Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen, 4. Aufl., 1, 211—214 und 297 f., Berlin 1877; Hubert Ermisch, Die Chronik des Regino bis 813, eine Quellenuntersuchung, Göttingen 1872.

Julius Weizsäcker.

Regionarius ist der Beiname verschiedener kirchlicher Beamten, welche zur Stadt Rom, deren Regionen und dem apostolischen Stul gewisse Beziehungen haben. So gibt es Regionardiakonen, Subdiakonen, Notare, Defensoren u. s. w. (vgl. Du Fresne, Glossar. s. v. regionarius). Aus den Diakonen der sieben Regionen Roms gingen die Kardinaldiakonen hervor, deren Zal zuletzt auf vierzehn festgestellt wurde. Die Regionarnotare wurden später Protonotare.

H. F. Jacobson †.

Regius Urban, s. Rhegius.

Rehabeam, רְחַבְעָם (eigentlich so viel als „der Erweiterer des Volkes“, Mehrer des Reichs, ein Name, dessen Omen bei diesem Fürsten nicht in Erfüllung ging!), LXX Ῥοβοάμ, war der, wie es scheint — denn es wird wenigstens kein anderer erwänt — einzige Son Salomos von der ammonitischen Prinzessin Naama (1 Kön. 14, 21. 31) und folgte als bereits 41järiger Mann seinem Vater in der Regierung, die er 17 Jare lang fürte (ebendas. V. 21. 43). Aber nicht mehr war es das ganze Israel, über welches dieser Enkel Davids das Scepter fürte, der Druck und die tolle, gewissenlose Verschwendung der letzten Zeiten Salomos waren allmählich dem Volke unerträglich geworden und hatten das Reich zerrüttet, die Torheit und der Tyrannentrotz seines Sones zerrissen es vollends und brachten die davidische Dynastie um die größere und mächtigere Hälfte ihres Reiches und stürzten in unaufhaltsamem Verfalle Israel von der erst erstiegenen Höhe des Glanzes und der Macht wider herunter. Nach Salomos Tode nämlich versammelten sich die Israeliten in Sichem, der uralten Stadt heiliger Erinnerungen und Hauptstadt Ephraims, — ein bedeutsamer Wink, wenn ihn Rehabeam gehörig verstanden hätte! Ehe sie den neuen König anerkannten, legten sie demselben, der von Jerusalem hergekommen war, ihre gegründeten Beschwerden vor mit der bestimmten Bitte um Abhilfe derselben und Erleichterung des Joches als die Bedingung ihres ferneren Gehorsams. Da aber Rehabeam, statt den bejarten Ratgebern seines Vaters zu folgen, welche ihm weislich zur Nachgiebigkeit rieten als dem sichersten Mittel, des Volkes Herzen zu gewinnen, vielmehr den von ihm eingesetzten, ihm gleichalterigen und gleichgesinnten Kronräten folgend, nach drei Tagen dem harrenden Volke den berühmt gewordenen trotzigen Bescheid gab:

„mein Vater hat euch mit Geißeln gezüchtigt, ich aber werde euch mit Skorpionen (Stachelpeitschen) züchtigen", da war der Bruch entschieden. Vergeblich machte Rehabeam noch einen Versuch durch den Oberfronvogt Adoram, das Volk zum Gehorsam zurückzubringen, dieser selber wurde gesteinigt, und Rehabeam muſste froh sein, auf seinem Wagen nach Jerusalem zu entkommen. Nur Juda hielt treu zu Davids Geschlecht und mit ihm ein Teil von Benjamin, in dessen Gebiet ja die Hauptstadt und Residenz des davidischen Königshauses lag, die übrigen zehn Stämme aber fielen ab und wälten den Son Nebats, den Ephraimiten Jerobeam (s. d. Art. Bd. VI, S. 534), der schon zu Salomos Lebzeiten sich an einem Aufstand wider diesen König, welcher hauptsächlich von dem stets auf das emporstrebende Juda eifersüchtigen Stamme Ephraim ausgegangen war, beteiligt hatte und darob nach Ägypten flüchtig geworden, sofort auf die Nachricht von Salomos Tode aber in seine Vaterstadt Zareda heimgekehrt und jetzt von den Reichsständen hergerufen worden war, zum Könige des fortan „Reich Israel" sich nennenden Zehnstämmereiches. Zwar beabsichtigte Rehabeam anfänglich, mit Waffengewalt die abtrünnigen Stämme sich wider zu unterwerfen, doch stand er auf die Vorstellungen eines Propheten, Namens Semaja, welcher diesen Abfall als Gottes Willen darstellte, und abriet, Bruderblut zu vergießen, von seinem Vorhaben ab. Freilich, wie man leicht denken kann, war damit noch kein freundliches Verhältnis zwischen beiden Bruderstaten hergestellt, und, wenn es auch nicht offene Fehden gab, so wird es an gegenseitigen Neckereien und gelegentlichen Streifzügen nicht gefehlt haben, weshalb 1 Kön. 14, 30 mit Recht gesagt sein kann, „es sei Streit gewesen zwischen Rehabeam und Jerobeam die ganze Zeit", — (vgl. 1 Kön. 11, 26 ff.; 12, 1 ff.; 2 Chron. 10; Joseph. Antt. 3, 7, 7 f. 8, 8. 8, 10, 4). Rehabeam traf nun zwar sehr zweckmäßige Anstalten zur Sicherung seines Reiches, indem er namentlich 15 Städte im Westen und Süden seines Gebietes — also besonders gegen Ägypten hin — befestigte. Die Furcht vor dem ägyptischen Nachbar war in der Tat sehr begründet, aber jene Festungen erwiesen sich als eine unzulängliche Wehr gegen denselben. Im fünften Jare der Regierung Rehabeams fiel nämlich der ägyptische König Sisak, d. h. Sesonchis, der erste König der 22. (bubastischen) Dynastie, bei dem einst Jerobeam Zuflucht gefunden hatte, mit gewaltiger Heeresmacht in Juda ein, eroberte — was aus dem ganzen Zusammenhang, auch one des Jos. Antt. 8, 10, 3 ausdrückliches Zeugnis, sich ergibt — sogar Jerusalem und fürte die Schätze des Tempels und des königlichen Palastes als Beute fort, machte sich auch wol das Land auf einige Zeit zinsbar (2 Chron. 12, 8). Es liegt wol auf der Hand, daſs der neue König von Israel die Ägypter zu diesem Einfall wird angestiftet haben, wenn auch Jerobeam nicht gerade mit Sisak verschwägert gewesen wäre, wie die Umarbeitung des Lebens Rehabeams angibt, welche jetzt in den LXX edit. Vatic. bei 1 Kön. 12, 24 steht und noch mehrere andere Nachrichten ungleichen Wertes enthält, z. B. die, als wäre Rehabeam erst 16 Jare alt gewesen bei seiner Thronbesteigung und hätte er nur 12 Jare regiert u. a. m. *). Von diesem wichtigen Ereignisse haben wir one Zweifel eine bildliche Darstellung zu Karnak in Ägypten, wo an der äußeren Südseite des großen Tempels der Gott Ammon dargestellt ist, wie er dem Könige Scheschenk eine große Anzal personifizirter überwundener Städte und Landschaften zufürt und darunter einen Asiaten mit unverkennbar jüdischer Physiognomie, dessen Name Juth-malk zu lauten scheint, wie auch noch einige andere Örtlichkeiten Kanaans genannt sind (s. Lepsius in der R.-E. I, 174 und die Abbildung in dem großen Prachtwerke von Lepsius Abth. III, Blatt 252; Champollion, Briefe aus Äg. und Nub., S. 657, und dazu Taf. 5; Rosellini, Monum. stor. II, 79 sq. IV, 158 sqq.; Bunsen, Äg. Stelle in d. Weltgesch., Bd. IV, 267 ff. mit Abbildg.; Wilkinson, Manners and cust. of anc. Eg. vol. I, p. 135 sq. ed. 3, Lond. 1847; Zündel in d. Stud. u. Krit. 1860, S. 769 ff., und für die Ent-

*) An diese Darstellung hält sich auch Georg Synkell. chronogr. p. 177. 184. 186 ed. Paris.

zifferung der Namen besonders Brugsch, Geogr. Inschr. II, S. 56 ff., und Blau in der Zeitschr. der DMG. XV, 233 ff.). Der König Scheschenk I. war übrigens libyscher oder äthiopischer Herkunft, aber vermält mit einer ägyptischen Prinzessin, s. Brugsch, Gesch. Äg. unter den Pharaonen (1877) S. 650 ff. (er regierte nach ihm von 966—934 a. C.) und Maspero, Gesch. der morgenländischen Völker im Altert. (Leipz. 1877), S. 333 f. Nicht mit Unrecht wurde von den Propheten dieser schwere Schlag dargestellt als ein Strafgericht Gottes dafür, dass wie schon gegen das Ende von Salomos so auch unter Rehabeams Regierung trotz der in Masse aus dem Reich Israel nach Juda und Jerusalem übersiedelnden Priester und Leviten nach einigen Jaren ungesetzlicher Höhenkultus nicht nur, sondern auch eigentlicher Götzendienst, unzüchtiger Aschérenkultus, mehr und mehr einriss, woran wol auch der König selbst neben dem offiziellen Tempeldienste teilnahm (vgl. 1 Kön. 14, 23 ff.; 1 Chron. 11, 13 ff.; 12; Jos. Antt. 8, 10, 2). In den späteren Jaren lebte zwar der gedemütigte Rehabeam nach Außen ziemlich im Frieden, fürte aber im Inneren eine änliche, heillose Haremswirtschaft wie sein Vater Salomo; er hatte 18 Weiber und 60 Kebsweiber und zeugte 28 Söne, die er mit kluger Vorsicht zu Statthaltern und Befehlshabern der Festungen einsetzte und denen er einen anständigen Heihalt verschaffte. Sein Nachfolger aber wurde Abia, der erstgeborene Son seiner Favoritgemalin Maacha, einer Tochter, d. h. wol Enkelin (Jos. Antt. 8, 10, 1) Absaloms (vgl. 1 Kön. 15, 1 f.; 1 Chr. 11, 5 ff.). — Was endlich die Chronologie betrifft, so setzt man gewönlich (so z. B. Winer, Wilkinson u. a.) Rehabeams Regierung in die Jare 975—957 v. Chr., wogegen sie Ewald 985—968, Thenius 977—960 ansetzen. Leider ist die ägyptische Chronologie noch nicht sicher genug festgestellt, um an obiger Gleichzeitigkeit einen sicheren Anhaltpunkt zu bekommen. Zwar erklärt Bunsen a. a. O. III, 122 f. 146 jenes Ereignis für einen Kardinalpunkt der biblischen Chronologie, allein er selbst schwankt in der chronologischen Fixirung desselben und setzt es a. a. O. ins Jar 962, dagegen Bd. IV, S. 386 u. Bd. V, 2, S. 495 ins Jar 974 v. Chr. (vgl. Wolff in den theol. Studien und Krit. 1858, S. 632 f.); Movers will vollends (Phönik. II, 1, S. 141 ff. 161) jenen Zug Sisaks erst ins Jar 928 v. Chr. verlegen, worin ihm aber schwerlich wird beigepflichtet werden können. Ebers nimmt das Jar 949, Maspero 925 an, s. Kautzsch in der Realencyklopädie VI, 537.

Vgl. Winer, RWB.; Dunker, Gesch. d. Alterth. I, S. 337 ff. (1. Ausg.), und Ewald, Gesch. Isr. III, S. 108 ff. 175 ff. (1. Ausg.). **Rüetschi.**

Reich Gottes. Als Übersetzung von ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ versteht man diesen Begriff als die gegenseitige Beziehung zwischen Gott und den Menschen, welche in der christlichen Religion das höchste Gut und zugleich die Aufgabe des Lebens bildet. Genau übersetzt bedeutet die griechische Wortverbindung die Königsherrschaft Gottes. Dazu aber bildet jene Auslegung das unumgängliche Correlat, da Königsherrschaft Gottes als wirklich nur vorgestellt wird, indem sie sich auf Untertanen richtet, welche durch gehorsames Verhalten sie anerkennen oder ihr entgegenkommen. Der Gedanke, welcher den Mittelpunkt der Verkündigung Jesu bildet (Mk. 1, 15), beherrscht schon die Religion des A. T.'s; ja er ist ein Besitz, welcher dieser Religion und den Religionen der den Israeliten benachbarten Völker gemeinsam ist. Diese Stufe der Vorstellung hat den Sinn, dass die Selbständigkeit und Ordnung des nationalen States das höchste Gut ist, und dass der Volkskönig die Auktorität des Volksgottes vertritt. Diese Kombination bildet den Rahmen der israelitischen Religion. Innerhalb desselben bewegt sich freilich eine von den Moabitern u. s. w. erheblich abweichende Weltanschauung, weil die Israeliten in ihrem Gott und König den einzig wirklichen Gott, den Schöpfer der Welt kennen, dem sie selbst durch freie Erwälung desselben angehören. Eine direkte Folgerung aus dem elementaren Begriff der Königsherrschaft Jahves tritt jedoch in der Vorstellung hervor, dass Jahve der eigentliche Kriegsherr ist, indem der israelitische König Krieg fürt (Richter 5, 23; 1 Sam. 25, 28). Dass die universelle Gottesidee in der israelitischen Welt- und Lebensanschauung höher

greifende Ziele einprägt, als in den Religionen der benachbarten Völker an die Idee des Gott-Königs geknüpft werden, ist geschichtlich dadurch bedingt, dass dort ursprünglich nicht ein König, sondern Propheten als Vermittler des Königtums Jahves anerkannt sind, und dass, als ein menschliches Königtum über die Israeliten zustande kam, die Propheten den Anspruch erheben, dasselbe im Namen Jahves zu beraten oder zu leiten. Dadurch ist das ideale Übergewicht der Herrschaft Gottes über die menschliche Statsleitung gesichert und dem vorgebeugt, dass jede Maßregel des nationalen Königs mit den Verfügungen des Gott-Königs identifizirt würde. Wenn in empirischer Weise alle Taten des menschlichen Königs mit der Auktorität Gottes zusammenfielen, so würde dessen universeller Charakter Not leiden. Aber indem die Propheten die idealen Zwecke des Königtums Jahves dem irdischen Königtum in der politisch gespaltenen Nation vorhalten, werden sie gerade durch die dauernden oder stets widerkehrenden Übelstände desselben dazu provozirt, die wirkliche Vollziehung des Königtums Jahves über das israelitische Volk und über die anderen Völker als eigentümlich bedingte Erfarung der Zukunft dem Elend der Gegenwart entgegenzusetzen. Die Hoffnung der Propheten des 8. und 7. Jarhunderts richtet sich auf das Eintreten der Königsherrschaft Gottes nur unter der Bedingung, dass das Volk durch Gottes Gericht gesichtet, durch Bekehrung oder durch Gottes Geist oder durch einen neuen Bund sittlich erneuert und befestigt werde. Dann, wenn durch einen Eingriff der göttlichen Macht in den gewönlichen Gang der Geschichte ein anderer Lebensbestand des Volkes hergestellt und die anderen Völker durch dessen gottesdienstliche Vollkommenheit zur Verehrung des einzigen Gottes herangezogen sein werden, soll die Königsherrschaft Jahves an der Gerechtigkeit der Menschen zur Ausfürung kommen. Je nach den politischen Wechselfällen, in welchen die Propheten sich zur Verkündigung dieser Zukunftshoffnungen erheben, denken sie die Königsherrschaft Gottes teilweise auch vermittelt durch die Widerherstellung der davidischen Dynastie, oder einen bestimmten mit Gottes Kraft ausgestatteten einzelnen gesalbten König davidischer Abstammung. Aber in dieser ersehnten Gestalt liegt auch die Bürgschaft dafür, dass die Statsordnung des Volkes und die politische Herrschaft desselben über die anderen Völker als das Ziel festgehalten und dass das wirtschaftliche Wol zu den Gütern gerechnet wird, welche die Israeliten unter der vollendeten Herrschaft Gottes genießen sollen. Die politische Selbständigkeit des Volkes, welche immer wider verloren ging, und die Herrschaft über die anderen Völker, welche bei der Erweiterung des politischen Gesichtskreises immer unwarscheinlicher werden musste, sind die hervorragenden Merkmale der Hoffnung auf die Herstellung der Gottesherrschaft, welche innerhalb der Gemeinde des neuen Tempels sich fortpflanzte, und von den gesetztreuen Leitern des israelitischen Volkes um so leidenschaftlicher gehegt wurde, je stärker die Herrschaft fremder Völker auf demselben lastete. An jene Hoffnung, in welche nicht immer die Aufrichtung der davidischen Dynastie durch den Gesalbten eingerechnet worden ist, knüpft Jesus seine Reden, deren Inhalt Mk. 1, 15 in die Formel gebracht wird: Die Zeit ist erfüllt, die Gottesherrschaft ist nahe gekommen, ändert euren Sinn und glaubet der frohen Botschaft. Diese Sätze bilden auch den Rahmen, in welchem alle übrigen speziellen Reden Jesu ihren Ort und ihre Ordnung finden. Allein, wie es bei jeder wirksamen Reformation im Gebiete der Religion der Fall ist, schließen diese Sätze neben der Anerkennung der Kontinuität mit dem, was gegeben ist, die Umdeutung des Hauptbegriffes in sich, auf den Alles ankommt. Jesus bleibt nicht dabei stehen, wie die übrigen Propheten, nur die Nähe des Gottesreiches zu verkünden; er ist vielmehr der Prophet, welcher in seinem eigentümlichen Wirken die Herrschaft Gottes endlich zur Ausfürung bringt (Luk. 4, 17—21; Matth. 11, 2—6; 12, 28). Er ist deshalb darauf gerichtet, dass zunächst seine nächsten Jünger, aber auch die anderen, in ihm den Gesalbten, den menschlichen König aus Davids Geschlecht erkennen (Mark. 8, 29; 12, 35—37); nur ist er dieser Träger der Gottesherrschaft gerade in seiner prophetischen Tätigkeit (Mark. 1, 22) und er steht in seiner eigentümlichen Wechselbeziehung mit Gott seinem Vater auch über David als dessen Herr (12, 35—37). Denn er versteht die

Herrschaft Gottes überhaupt nicht mehr im politischen Sinn, als die Herstellung eines unabhängigen States der Israeliten (12, 17), da er den Gehorsam gegen den röm. Stat, als etwas, das Gott nicht direkt angeht, einschärft. Er behält den vorzüglichen Anspruch der Israeliten auf die Verwirklichung der rein sittlichen Gottesherrschaft vor (Mark. 7, 27), auch indem er sein Evangelium für alle Völker bestimmt; aber er verschließt sich nicht der Ahnung, dass die anderen Völker an die Stelle Israels treten werden (Matth. 8, 11. 12). Zur Erfüllung seiner Aufgabe aber gehört es wesentlich, dass er in der Sammlung der zwölf Jünger die spezielle Gemeinde bildet und ausbildet, welche in ihrer Unterscheidung von der israelitischen Volks- und Religionsgemeinde als die Söne Gottes an seiner bevorzugten Stellung zu Gott teilnehmen (Matth. 17, 25. 26). In dem Evangelium des Markus ist der Abschnitt 3, 33—9, 50 darauf angelegt, diese Bedeutung der Jüngergemeinde zur Anschauung zu bringen, one welche die von den übrigen Propheten verschiedene Wirksamkeit des Propheten-Königs und seine effektive Ausfürung der Gottesherrschaft unverständlich bliebe. Was die beiden anderen Evangelisten in ihrer Aneignung der Schrift des Markus nicht beachtet haben, dass Jesus die Zwölf zuerst dazu bestimmt, um ihn zu sein, und darnach sie mit seiner eigenen Verkündigung betrauen will, ist der entscheidende Punkt, von dem es abhängt, dass er nachher erklären kann, das Gottesreich bestehe inmitten der fragenden Pharisäer, d. h. in demselben Raum, in welchem auch die israelitische Volksgemeinde sich befindet (Luk. 17, 21). Die Zwölf nämlich, indem sie angeleitet werden, den Willen Gottes zu tun, ersetzen für Jesus die Familie (Mark. 3, 34. 35). Ihnen wird das Geheimnis des Reiches Gottes durch die Erklärung der Gleichnisse aufgeschlossen, welche den Anderen unverständlich bleiben sollen; die Probe in dem Gleichnis vom Säemann macht es aber deutlich, dass das Evangelium Jesu auf die reiche Frucht der Gerechtigkeit Gottes, d. h. des sittlichen Handelns, das Gott als Gerechtigkeit anerkennt, als das Correlat der Gottesherrschaft abzielt (4, 11—20; Matth. 6, 33). Demgemäß werden die Jünger zu selbständiger Ausbreitung des Evangeliums in Galiläa geeignet befunden (Mark. 6, 7), und, indem sie inzwischen mit den Urteilen der Menschen über Jesus ihre eigene Erfarung an ihm vergleichen gelernt haben, schließen sie sich zu dem Bekenntnis auf, er sei der Christus (8, 29), um alsbald durch die Voraussagung des gewaltsamen Todes und der folgenden Auferweckung von Jesus vor der Abirrung in politische Erwartungen von ihm gewarnt zu werden. In einer anderen Gruppe von Aussprüchen werden die Bedeutungen des Reiches Gottes auseinander gesetzt, nämlich in solchen Parabeln, welche für eine Arbeit im Dienste Gottes das Gottesreich als Lon verheißen (Matth. 20, 1; 24, 45; 25, 14; Mark. 9, 41. 42). Allein es liegt in der Sache notwendig begründet, dass die Übung der Gerechtigkeit das höchste Gut und die Seligkeit erreicht. Dass hier der Rechtsbegriff des Lones eintritt, gehört zur bildlichen Einkleidung. Denn in der genaueren Ausfürung dieses Gedankens hält Jesus niemals das Merkmal der rechtlichen Äquivalenz fest, sondern ordnet die ausgesprochene Kombination deutlich der Initiative der Gnade Gottes unter, in deren Kraft er dieselbe vorschreibt. Endlich entfernen sich diese praktischen Aufforderungen so wenig von der Geltung seiner Person als des Gründers des Gottesreiches, als nur die Leistungen und Aufopferungen des Lones der Seligkeit würdig geachtet werden, welche um seinetwillen erfolgen (Mark. 10, 17—21. 28—31; 8, 34. 35; Matth. 10, 37—39; 5, 10. 11). In dem prophetischen Entwurf der Zukunftshoffnung steht vor dem Eintritt der Herrschaft Gottes über das gesichtete und gereinigte Volk das Gericht als ein sinnenfälliger Akt Gottes. Indem Jesus diese Kombination im allgemeinen aufrecht erhält, deutet er doch auch das Gericht, das er gegenwärtig zu üben erklärt (Joh. 3, 17. 18; 5, 22—24. 26. 27. 30), in die Scheidung der Menschen um, welche, von seinem Wirken angezogen oder abgestoßen, durch den Glauben an ihn selig werden, durch den Ungehorsam ins Verderben geraten. Sachlich stimmen mit diesem Gedanken Aussprüche bei den Synoptikern überein (Mark. 4, 11. 12, vgl. Joh. 9, 39; Matth. 10, 34. 35). Als sittliche Ordnung und Gemeinschaft der an Christus Glaubenden hat das von ihm für

die Gegenwart gegründete Reich Gottes eine Geschichte. Wie kurz oder wie lang dieselbe gedacht sein mag, so rechnet Jesus einmal auf allerlei Fehlschläge seiner Wirksamkeit, dann aber auch auf eine Vermischung entgegengesetzter Wirkungen auf die Gemeinde des Gottesreiches (Mark. 4, 15—19; Matth. 13, 24—30). Deshalb stellt er das Eintreten der bestimmungsgemäßen Gestalt des Gottesreiches an das Ende des geschichtlichen Verlaufes, der durch seine eigene Widererscheinung und durch das offenbare Endgericht Gottes bezeichnet ist (Mark. 8, 38; 9, 1). Hierin wird der Schluss der Erwartung der Propheten wider zur Geltung gebracht. Als unumgängliche Folgerung aus dem Zusammenhang der Weltanschauung Jesu ergibt sich endlich, was freilich nicht direkt ausgesprochen wird, dass das Reich Gottes, welches für die Menschen den höchsten Wert behauptet (Matth. 13, 44—46), der Zweck Gottes selbst ist, welcher zugleich für die Welt gesetzt und die Bürgschaft der vollendeten Offenbarung Gottes ist. Insofern ist es als überweltliche Größe gemeint, sowie der Glaube an Gott als den Vater und die sittliche Gerechtigkeit, welche dazu gehört, nur aus übernatürlichem Motive entspringen. — Das Reich Gottes als die Stiftung Christi ist laut der Apg. 8, 12; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31 der Inhalt der apostolischen Verkündigung gewesen. Um so überraschender ist es, dass in den Briefen des N. T.'s dieser Gedanke nicht das entsprechende Gewicht hat. Nur Paulus bezeichnet in seltenen Fällen das Reich Gottes als den gegenwärtigen Bestand der Übung der Gerechtigkeit und des Friedens und der begleitenden gemeinschaftlichen Seligkeit (1 Kor. 4, 20; Röm. 14, 17. 18; Kol. 1, 13; 4, 11). Übrigens wird die Bezeichnung auf den zukünftigen jenseitigen Bestand der gemeinsamen Seligkeit, also auf den Begriff des höchsten Gutes beschränkt (Jak. 2, 5; 1 Thess. 2, 12; 2 Thess. 1, 5; Gal. 5, 21; 1 Kor. 6, 9. 10; 15, 50; Eph. 5, 5; 2 Tim. 4, 1. 18; Hebr. 12, 28; Apg. 14, 22; Apok. 12, 10; 2 Petr. 1, 11); die sittlichen Aufgaben der Christen werden durch andere Begriffe bestimmt, welche sich auf die Vorstellungen von Tugend und Pflicht reduziren lassen. Als solche fallen die apostolischen Paränesen, wie wir erkennen können, nicht aus dem Rahmen des Begriffes vom Reiche Gottes hinaus. Indessen erklärt sich die Veränderung des Gesichtskreises, den die apostolischen Briefe einnehmen, dadurch, dass die Erziehung der christlichen, gottesdienstlichen Gemeinden die Vorschiebung von mehr elementaren und individuellen Gesichtspunkten erforderte. Man kann diesen Abstand gegen die Ansicht Christi selbst daran messen, dass der Herr die Liebe zu den Brüdern, verglichen mit der zu den Feinden, als etwas Natürliches, Selbstverständliches beurteilt (Matth. 5, 46. 47), die Apostel aber die Bruderliebe als eine Aufgabe stellen, welche für die Leser ihrer Briefe sich gar nicht von selbst versteht (1 Petr. 1, 22; 3, 8; 1 Thess. 4, 9; Röm. 12, 10; Hebr. 13, 1). Nun brachte ferner die Stellung der christlichen Religion zu Judentum und Hellenismus es mit sich, dass die *ἐκκλησίαι* nicht bloß gottesdienstliche Gemeinschaften bleiben konnten, sondern zugleich auf eigentümliche Sitte und deshalb darauf angewiesen waren, auch Rechtsinstitute an sich herauszubilden, durch welche ihre allgemeine sociale Selbständigkeit gegen die umgebende nicht christliche Gesellschaft gesichert wurde. In der Voraussicht dieses Ganges der Geschichte hat der Verfasser des Briefes an die Epheser die *Ἐκκλησία*, deren Haupt Christus ist, die von ihm erfüllt ist, welcher in allen Beziehungen sich mit allen Dingen erfüllt, die in ihrer Bestimmung zur Verehrung Gottes in ihm vor der Weltschöpfung von Gott erwält ist, zugleich mit Christus in die Stellung als Zweck der Welt aufgenommen. Er hat also die gottesdienstliche Gemeinde, in welcher die Ordnung und Einheit namentlich auch durch die von Gott verliehenen Beamten erwirkt wird, in welcher es aber auch auf alle Formen sittlicher Vereinigung ankommt, im wesentlichen auf die Bestimmung zurückgefürt, in welcher Jesus seine Jünger als die Gemeinde gedacht hat, welche gottesdienstlich in der Anbetung Gottes als ihres Vaters, sittlich in der gegenseitigen Übung der Gerechtigkeit sich vereinigen, welche in jener Hinsicht kahal, *ἐκκλησία*, in dieser *βασιλεία τοῦ θεοῦ* werden sollte. Die Verschlingung beider Beziehungen in dem Idealbilde der *ἐκκλησία*, das der Epheserbrief entwirft, one dass der Begriff des Gottesreiches anders als eschatologisch

vorkommt (5, 5), ist der Anlaſs für eine spezifische Miſsdeutung dieses Begriffes in der Geschichte des Christentums. — Denn die Unentbehrlichkeit der Auktorität Christi für die nach ihm sich nennende Gemeinde wird durch nichts mehr eingeschärft als durch die Erfarungen, welche wir an deren Geschichte machen. Indem die griechisch-römische Menschheit in die Kirche einging, welche um ihrer Weltstellung willen schon seit dem Ende des 2. Jarh. zu einem Stat im State wurde, ist ihr Streben nach sittlicher Erneuerung durch nichts weniger geleitet gewesen als durch die Aufgabe des Reiches Gottes in dem bestimmten übernatürlichen Sinne Christi. Die Bruderliebe, welche man als das Eigentum der neuen Religionsgemeinde der alten Gesellschaft gegenüberstellen konnte, verstand man als die Vorschrift Christi, des neuen Gesetzgebers, aber zugleich als die Weisung des Naturgesetzes, welches vorgeblich von Christus nur statutarisch ausgesprochen wäre; und in der Selbst- und Weltverleugnung, die man um der verheißenen Seligkeit willen übte, fallen die Härten der stoischen Gleichgültigkeit und die Schiefheiten heidnischer Askese in die Augen. Das Reich Gottes galt freilich als der Ausdruck des höchsten Gutes, aber nur in der Projektion auf das Jenseits, und mit verkürztem oder verschobenem Inhalt. Denn die bloße persönliche Unvergänglichkeit, welche als der Erwerb der Erlösung und Vollendung durch Christus den Inhalt der jenseitigen Seligkeit nach den Satzungen der griechischen Kirche bildet, ist ein dürftiges Surrogat des Reiches Gottes; und was als Chiliasmus in der heidenchristlichen Kirche vorkommt, ist Reproduktion der partikularen und sinnlichen Bedingtheit, in welcher das von Christus hinter sich gelassene Judentum die Herrschaft Gottes zu genießen meinte. Dagegen macht Augustin Epoche, indem er die Stadt oder den Stat Gottes als den Inbegriff der gottgemäßen Gerechtigkeit, als das Gegenteil der den weltlichen Stat erfüllenden Sünde in der Geschichte seit dem Sündenfalle nachwies, gemäß der Hebr. 11 angedeuteten Geschichtsbetrachtung. Man kann diese Erneuerung des praktischen Hauptgedankens Christi und seine Bedeutung für die Abgrenzung der lateinischen Christenheit gegen die griechische nicht hoch genug schätzen, wenn auch Augustins Gedanke schließlich mit einer neuen Verkümmerung der Warheit behaftet ist. Nämlich der Gottesstat, dessen stille Wanderung durch die Weltgeschichte Augustin in dem A. T. verfolgt, und dessen volle Entfaltung er in der Stiftung Christi erkennt, erscheint ihm gegenwärtig in der von den Bischöfen geleiteten Kirche, deren Weisungen zu befolgen auch dem weltlichen State zum Heil gereichen wird. Wir verdanken demgemäß Augustin die begriffliche Unterscheidung der Kirche und des States, auch wenn wir nicht mehr mit ihm den Stat als das Gemeinwesen aus der Sünde verstehen. Der Byzantinismus ist das System, in dessen Spitze Kirche und Stat identisch sind, welches deshalb, trotz der Getrenntheit der unteren Organe, keine deutliche Unterscheidung von Stat und Kirche zuläſst. In diesem System ist die Kombination wider erneuert, welche in dem alten römischen Stat obwaltete. Dem gegenüber ist die Unterscheidung von Kirche und Stat, welche Augustin ausgeprägt hat, in der Wurzel durchaus christlich, und ist der Grundtrieb für die reiche und kulturmäßige Geschichte der abendländischen Christenheit. Allein zunächst ist die Identifizirung des Gottesstates mit der rechtlich verfaſsten Kirche wider eine Einschränkung der gefundenen Warheit. Denn keine Rechtsordnung, weder an der Kirche noch am Stat, ist derart göttlichen Ursprungs und Wertes, wie die Offenbarung des Heils. Deshalb ist die von Augustin begründete Geschichte der abendländischen Christenheit unter der Obhut der römischen Kirche nicht in allen Beziehungen durch die ware gottgemäße Gerechtigkeit bezeichnet, sondern die Änlichkeit dieser Kirche mit dem Universalstat der Römer fürt zu einer Menge von Erscheinungen Gott zuwiderlaufender Ungerechtigkeit, und zwar in direkter Abfolge davon, daſs die römischen Päpste sich als Statthalter Gottes und Stellvertreter Christi geriren. Der römische Katholik findet freilich an seiner Kirche den Gesamtausdruck der Aufgabe, der er mit seinen sittlichen Kräften obliegen soll; aber Augustins Lehre von der Kirche als dem Gottesstat findet ihre Schranke noch darin, wie er das höchste Gut in dem jenseitigen Leben bestimmt. Denn dahin erstreckt sich das Gefüge des gegenwärtigen Gottesstates nicht; Päpste und

Bischöfe haben jenseits keine Funktion; nach Möhler sind ihrer viele in die Hölle gekommen. Das jenseitige ewige Leben oder die Seligkeit hat nach Augustin einen ganz andersartigen Inhalt, nämlich die Erkenntnis der Warheit, d. i. Gottes, in welcher jeder einzelne für sich aktiv sein wird. Das jedoch ist ebenso ein aus dem Hellenismus abstammendes Ideal, wie die in der griechischen Kirche herrschende Schätzung der Unsterblichkeit. Nur stammt Augustins Ansicht von der Seligkeit aus dem philosophischen Bildungskreise, wärend die andere Hoffnung dem in den Mysterienkulten gepflegten populären hellenischen Interesse entspricht. In Augustin, dem Neuplatoniker, dem Gönner des Mönchtums und dem Kirchenfürsten, ist das System des römischen Kirchentums vorgebildet. Denn der Mönch, welcher die Kontemplation und die Spekulation, die zugleich praktische und theoretische Erkenntnis von Gott auf Grund der asketischen Weltflucht übt, um eben Gott abgesehen von der Welt zu erkennen und darin die Seligkeit zu finden, ist die Fortsetzung des neuplatonischen Theoretikers. Im Sinne der römischen Kirche sind nun gerade Männer solcher Bildung geeignet, den Gottesstat zu regieren, und die widerstrebende Welt, Stat, Kunst und Wissenschaft unter die Herrschaft Gottes zu beugen, so wie man dieselbe versteht. Aber in der Aussicht auf die Seligkeit in der Gotteserkenntnis, welche der asketische Spekulant schon gegenwärtig vorübergehend in der mystischen Schauung und Vereinigung mit Gott erfaren kann, zeigt sich der Überschuss und das Übergewicht eines unterchristlichen Ideals über den christlich begründeten, aber politisch verschrobenen Gedanken vom Reiche Gottes in dem römischen System. Und weil hier heterogene Strebungen mit einander verflochten sind, so konnte ein Mystiker, dem die politische Seite der Kirche fremd blieb, Tauler, eine Umdeutung des Reiches Gottes begehen, indem er gerade die individuelle Selbstbearbeitung durch asketische Selbstverleugnung und Disposition zur Schauung Gottes als das Reich Gottes bezeichnete, welches nach der falschen Auslegung von Luc. 17, 21 im Innern jedes Menschen zu suchen und aufzurichten wäre. Diese Ansicht hat den Sinn, dass das christliche Ideal dem neuplatonischen aufgeopfert wird. Denn welche Änlichkeit hat die praktische Verbindung aller Christen zu der universellen Gemeinschaft in dem höchsten denkbaren Gut, welches Gott als Zweck der Welt durchfürt, mit der Isolirung der Frommen gegen einander, wie gegen die Welt, die vorgeschrieben wird, indem jeder durch seine schauende Erkenntnis Gottes sich in Gott als das allgemeine Sein verlieren soll. Eine Tendenz auf den richtigen Begriff des Reiches Gottes wont der Reformbewegung bei, welche in mannigfachen Erscheinungen sich in der zweiten Hälfte des Mittelalters kund tut, und welche Franz von Assisi zum Urheber hat. Die Aufgabe des evangelischen Lebens nach dem evangelischen Gesetz, d. i. den Vorschriften der Bergpredigt, welche nicht bloß dem Franziskanerorden, sondern durch ihn der Kirche gestellt wurde, ist die direkte Aufgabe des Reiches Gottes im Sinne Christi. Freilich wird dieselbe unmittelbar wider beeinträchtigt durch die Beimischung abergläubischer Strebungen und mönchischer Capricen, wie die Auffassung der vorgeblichen Armut Christi. Allein der Kampf, den die Spiritualen gegen die verweltlichte Gottesherrschaft der Päpste fürten, ist doch durch die sittliche Bedeutung des Reiches Gottes motivirt. Der Glaube daran rettete sich in die Erwartung des ewigen Evangeliums, welches die Kirche auf den Stand des richtigen Gottesreiches füren sollte. Aber als diese Erregungen verflogen waren, haben die großen Bußprediger unter den Spiritualen im 15. Jarh. in Italien immer auf die Erweckung allgemeiner Versönung hingehalten, um den hauptsächlichsten Zug des durch das evangelische Gesetz vorgeschriebenen Lebens durchzusetzen. Andererseits wird diese Tendenz des Franziskanerordens mit der Aufgabe des States in Verbindung gesetzt, da die Kirche für ihre Durchfürung keinen Platz bot. Wiklif und Hus wollten das evangelische Gesetz Christi als das Gesetz des States geltend machen, und Hus motivirt das damit, dass das civile wie das kanonische Recht nur als Mittel für die Wirksamkeit der Liebe unter den Menschen zu verstehen sei. Es ist demgemäß auch nur der franziskanische Geist, welcher den Dominikaner Savonarola dazu antrieb, den Stat Florenz nach dem evangelischen Gesetze, also als Gottesreich, einzurichten. Er ist daran ge-

scheitert. Mehr mit Savonarola als mit Luther gehört auf diesem Punkte Zwingli zusammen. Denn indem er für Kirche und für Stat nur Einen Zweck kennt, spricht er den Grundsatz aus: Regnum Christi est externum (ep. ad Blaurerum; Opp. VIII, p. 171), d. h. der Stat ist ebenso das Organ für die Durchfürung der christlichen Sittlichkeit, wie er Vertreter der gottesdienstlichen Gemeinde ist. Zwingli hat sich so erklärt im direkten Widerspruch gegen Luthers Satz: Regnum dei s. Christi est spirituale. Darunter versteht derselbe teils die jenseitige Seligkeit, teils das Gefüge der Gnade Gottes in Christus und der Gnadenmittel, sofern es wirksam ist zur Erzeugung und Erhaltung von Gemeinde der Gläubigen und zur Gewärleistung der Seligkeit. Dieser Begriff fällt also zusammen mit dem allgemeinen religiösen Begriff von der Kirche, den Luther gebildet hat, und wird als Nebentitel für die Kirche gefürt, wie dieselbe aus dem Glauben verstanden wird. Die aktive und praktische Bedeutung der Herrschaft Gottes wird in der lutherischen und der reformirten Theologie regelmäßig nicht damit verbunden. Indessen ist auch sie, und zwar mit Hinzunahme der Bedeutung der weltlichen Berufe, welche den Reformatoren feststeht, einmal durch Melanchthon Apol. C. A. III, 68—71 aufgezeigt worden: Propter fidem sunt opera sancta, divina, sacrificia et politia Christi regnum suum ostendentis coram hoc mundo . . . Sic sentimus etiam de singulis bonis operibus in infimis vocationibus et in privatis. Das ist auch einer von den bedeutenden Sätzen der symbolischen Bücher, welche den Theologen der lutherischen Kirche verborgen geblieben sind. In der reformirten Theologie hat Coccejus die aktive Bedeutung des Reiches Gottes wider entdeckt in dem Panegyricus de regno dei, 1660. Indessen bleibt seine Darstellung der Sache hinter Melanchthon zurück, da er nicht an die Gliederung des Reiches Gottes durch die sittlichen Berufe denkt. Die mannigfachen Bewegungen gegen die fixirte Rechtgläubigkeit der lutherischen und der reformirten Kirche, welche das 17. Jarhundert aufweist, drängen den Gedanken des Reiches Gottes in den Vordergrund. Dieses ist einmal der Fall in der Verbreitung der eschatologischen Stimmung und der vordringenden Tendenz auf Chiliasmus. In gerade entgegengesetzter Weise interessiren sich die mystisch Gesinnten für das Reich Gottes, nämlich als die Wertbezeichnung ihres Lebens der Selbstverleugnung und Vereinigung mit Gott. Joh. Arndt hat die Formel Taulers für diese Aufgabe direkt herbeigezogen; diejenigen, welche auf den Wegen von Weigel und Böhme gehen, bevorzugen deshalb das Reich Gottes als Bezeichnung ihrer Bestrebungen, weil sie von der Kirche nichts wissen wollten. Dieser Sprachgebrauch hat sich im Pietismus des 18. Jarhunderts fortgesetzt. Die Zeitschriften: Altes und Neues aus dem Reiche Gottes von J. J. Moser, und: Sammlung auserlesener Materialien zum Bau des Reiches Gottes von Jerichow, haben hauptsächlich mit Bekehrungsgeschichten und anderen Angelegenheiten individueller Frömmigkeit zu tun. Die praktischen Unternehmungen des Pietismus, die Waisenhäuser, werden zunächst noch nicht als Dienste im Reiche Gottes verstanden. Erst seitdem der Pietismus im 19. Jarh. sich der äußeren und inneren Mission angenommen hat, ist in seinem Kreise der Titel des Reiches Gottes als ausschließliche Bezeichnung dieser Unternehmungen in Gang gekommen, und zwar in so empiristischer Verwendung, dass Albert Knapp von Männern in Stuttgart Kunde geben konnte, welche „die laufenden Angelegenheiten des Reiches Gottes besorgten“ (Lebensbild S. 291). Dieser Einengung und Materialisirung des Begriffes steht der Gebrauch gegenüber, welchen Kant beiläufig von dem Titel des Reiches Gottes macht, um die Organisation der rein moralisch handelnden Menschheit als eines Reiches der Zwecke und eines Reiches nach Tugendgesetzen zu bezeichnen. Derselbe Gedanke klingt auch bei Fichte, Schelling, Schleiermacher an. Der letztere aber hat von seiner Erkenntnis der teleologischen Art der christlichen Religion, nämlich dass im Christentum aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm sind, als sie auf die Tätigkeit im Reiche Gottes bezogen sind, für seine Theologie keine spezielle Anwendung gemacht. Die Aussicht auf Organisation des theologischen Systems durch die Idee des Reiches Gottes, welche Franz Theremin (die Lehre vom göttlichen Reiche, 1823) in anziehender Weise begründet hat, ist

in der folgenden Generation durch niemand verstärkt worden. Deshalb ist freilich seitdem der richtige Gedanke namentlich durch die Bearbeitung der biblischen Theologie im Gange erhalten worden. Aber in dem praktischen Gebrauch begegnet man neben der pietistischen Einseitigkeit unter evangelischen Theologen auch Nachklängen der katholischen Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes. Denn von dem Sinn dieser Gleichung, welchen die Reformatoren setzen, wissen hierarchische Gemüter nichts; sie haben aber auch regelmäßig nicht den Mut, die Gleichung in dem ihnen vorschwebenden Sinne auszudenken. Die Gemeinde der Gläubigen ist als Subjekt des Gottesdienstes und der rechtlichen Ordnungen und Organe, welche demselben dienen, Kirche; sie ist Reich Gottes als Subjekt des gegenseitigen Handelns ihrer Glieder aus dem Motiv der Liebe. Wegen der Verschiedenartigkeit dieser Tätigkeiten können die Bestimmungen zur Kirche und zum Reiche Gottes an dem identischen Subjekt weder sich decken, noch ineinander aufgehen. Sie bedingen sich aber gegenseitig. Denn man muss im gemeinsamen Gottesdienst die Anderen als Christen erkennen, um mit ihnen in dem Dienst des Reiches Gottes zu handeln; und eine Menge von Funktionen der letzteren Art, namentlich die Aufgaben der Familie und der Erziehung, sind zugleich Dienste zur Erhaltung der gottesdienstlichen Gemeinschaft. Diese Distinktion wird nicht bloß den praktischen Sprachgebrauch richtig stellen, sondern sie ist auch vorbehalten, wenn es darauf ankommt, die dogmatischen und ethischen Lehren durch die Idee des Reiches Gottes in die Einheit eines Systems zu bringen. Einen Versuch der Art, welcher auf das Gleichgewicht zwischen dem ethischen und dem dogmatischen Stoff gerichtet ist, wärend Theremin diesen gegen jenen verkürzt hat, habe ich gemacht in dem „Unterricht in der christlichen Religion“, 1875, 2. Aufl., 1881.

Albrecht Ritschl.

Reihing, Jakob, wurde 1579 zu Augsburg aus einem alten patricischen Geschlechte geboren. Er studirte in Ingolstadt im Kollegium der Jesuiten und trat infolge eines in schwerer Krankheit abgelegten Gelübdes später selbst in den Orden, der ihn zuerst als Lehrer der Philosophie und Theologie in Ingolstadt verwendete, bis er, nachdem er von Aquaviva die theologische Doktorwürde erhalten hatte, nach Dillingen versetzt wurde. Ein bedeutenderer Wirkungskreis erschloss sich ihm, seit seine Oberen ihn dem Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm von Neuburg als Hofprediger zugewiesen hatten. Ob Reihing schon bei dem Konfessionswechsel des Pfalzgrafen, der heimlich am 19. Juli 1613 in München erfolgte, tätig gewesen ist, läßt sich nicht ausmachen. Dagegen erscheint er bei der öffentlichen Aufnahme des Pfalzgrafen in die römische Kirche, die zu Düsseldorf am 23. Mai 1614 stattfand, bereits in seinem neuen Amte, und unternahm sodann in der 1615 zu Köln erschienenen Schrift: „Muri civitatis sanctae h. e. religionis catholicae fundamenta XII, quibus insistens ser. princ. Wolfgangus Wilh. etc. in civitatem sanctam h. e. ecclesiam catholicam faustum pedem intulit“ den Übertritt des Pfalzgrafen zu rechtfertigen. Die protestantischen Theologen blieben die Antwort nicht schuldig; unter den Lutheranern schrieben Balth. Meisner und Matthias Hoë von Hoënegg, von reformirter Seite Bassecourt gegen dasselbe. Dem ersten und dritten antwortete Reihing 1617 in den excubiae evangelicae civitatis sanctae pro defensione XII fundamentorum catholicorum etc., dem evangelischen Handbüchlein Hoës stellte er ein deutsch geschriebenes enchiridium catholicum entgegen, durch das er der evangelischen Kirche viel Schaden zugefügt haben soll. Viel gefärlicher wurde er jedoch dieser durch seine praktische Wirksamkeit. Bei der Gegenreformation, welche der Pfalzgraf in seinem Lande zuerst mit List, dann mit roher Gewalttätigkeit betrieb, war Reihing eines seiner tätigsten Werkzeuge. Ganz wol war ihm dabei nicht zu Mute, da das Studium der heiligen Schrift, dem er, um die Protestanten gründlich widerlegen zu können, eifrig sich hingab, ihn mehr und mehr zur Erkenntnis der Unhaltbarkeit des römischen Systems fürte. Im Anfang des Jares 1621 fasste er endlich den Entschluss, nicht länger „wider den Stachel zu löken“. Wärend der Pfalzgraf ein großes Glaubensverhör mit seinen Untertanen veranstaltet hatte, entfloh Reihing am 5. Januar und begab sich nach Stuttgart, um „daselbst sicher

Geleit zu erlangen und sein Gewissen zur Ruhe zu setzen". Ein auf Befehl des Herzogs von Württemberg durch Lukas Osiander und Thumm mit ihm angestelltes theologisches Examen hatte ein günstiges Ergebnis. Reihing wurde nun in Tübingen im theologischen Stift, welches damals eine Zufluchtsstätte vieler Proselyten war, untergebracht. Alsbald erschienen Kommissarien des Pfalzgrafen und des Herzogs von Baiern, um ihn unter lockenden Versprechungen zur Rückkehr zu bewegen. Da er fest blieb, traten sie als Ankläger gegen ihn auf und verlangten vom Herzog von Württemberg seine Auslieferung, doch vergeblich, da die gegen Reihing in Bezug auf die ihm vorgeworfenen fleischlichen Vergehen gefürte Untersuchung den Ungrund der Anklage ins Licht stellte. Nun erfolgte am 23. November 1621 der öffentliche Revokationsakt Reihings in der St. Georgenkirche zu Tübingen. Nachdem Lukas Osiander über 1 Tim. 1, 12—17 eine christliche Erinnerung, in der er Reihing als zweiten Vergerius darstellte, vorangeschickt hatte, hielt Reihing selbst an Ps. 124, 6 f. anknüpfend einen Vortrag, der nachher unter dem Titel: Laquei pontificii contriti etc. im Drucke erschien. Mit all der Rürigkeit, welche der Polemik jener Zeit eigen war, erhoben sich die Jesuiten gegen Reihings Revokationsrede und „Netzpredigt". Zuerst erschien in Dillingen eine Gegenschrift unter dem Titel: Laquei Lutherani contriti, angeblich von einem ehemaligen lutherischen Prediger verfasst, der nun die ware Kirche gefunden. Reihing war überzeugt, dass das Buch von einem anderen Verfasser herrüre, weshalb er die gegen dasselbe gerichtete Dissertation de vera Christi in terris ecclesia, mit der er sich am 3. April 1622 in Tübingen habilitirte, adversus larvatum Jesuitam Dilinganum überschrieb. Mit geöffnetem Visir traten die Jesuiten Georg Stengel und Andreas Forner gegen ihn auf, in einer Weise, die wol erkennen lässt, welche tiefe Wunde der Abfall Reihings dem Orden geschlagen hatte. Reihing war inzwischen in Tübingen eine außerordentliche Professur der Theologie übertragen worden; im J. 1625 wurde er vierter Ordinarius und Superintendent des theologischen Stifts. Die Jesuiten ließen ihm fortwärend keine Ruhe; zumal als er 1622 mit Maria Welser von Augsburg sich verheiratete, wurde den Gedichten, mit welchen seine Kollegen und Freunde die Hochzeit feierten, von Ingolstadt aus ein Libell entgegengestellt, das selbst in dem litterarischen Schmutz jener Zeit wol unübertroffen dasteht. Unter den Schriften, die Reihing in diesen Jaren verfasst hat, ist die bedeutendste die „Retraktation und gründliche Widerlegung des falschgenannten katholischen Handbuchs", das er zu Neuburg als Jesuit geschrieben hatte, 1626 in 2 Bänden. Reihings Wirken in Tübingen war von kurzer Dauer. Sechs Jare nach seinem Übertritt wurde er wassersüchtig; sein Tod erfolgte am 5. Mai 1628. — In seinen Schriften gibt sich Reihing als klarer Kopf und gewandter Dialektiker zu erkennen. Auf die dogmatischen Subtilitäten, wie sie gerade in jener Zeit die Tübinger Theologen beschäftigten, lässt er sich nicht ein; er zeigt freilich auch nichts von dem spekulativen Triebe, der bei den letzteren anerkannt werden muss, ist überhaupt mehr scharf- als tiefsinnig. — Eine ausfürlichere, zum teil aus handschriftlichen Quellen geschöpfte Darstellung des Lebens Reihings habe ich in Mariotts wahrem Protestanten, Bd. III, Heft 1, 1854 gegeben; dort ist auch die betreffende Litteratur angegeben. **Oehler†.**

Reimarus, s. Fragmente, wolfenbüttelsche, Bd. IV, S. 597.

Reineccius, Jakob, wurde geboren zu Salzwedel in der Altmark 1572 (1571), studirte zu Wittenberg, ward zunächst Pastor zu Tangermünde, seit 1601 Pastor und Probst zu Berlin an der Petrikirche. Im J. 1609 am 21. Sept. ward er an Philipp Nicolais Stelle als Pastor zu St. Katharinen nach Hamburg berufen und am 12. November eingefürt. Als im J. 1611 am 18. Nov. durch Rat- und Bürgerschluss ein Gymnasium errichtet wurde, damit die jungen Leute, die auf dem Johanneum nicht hinlänglich vorbereitet zu werden glaubten, sich nicht nach Bremen und Stade wendeten, da diese auswärtigen Lehrer den Verdacht der Heterodoxie auf sich hatten, wurde Reineccius zum Inspektor desselben ernannt. Er hielt seine erste feierliche Rede am 1. Dezember 1612 im alten Au-

ditorio am Dom und begann am 4. Dezember die erste öffentliche Vorlesung über den Brief an die Galater. Die Einweihung des neuen Auditoriums am 12. August 1613 erlebte er nicht mehr, da er schon am 28. Juni gestorben war.

Seine Schriften, besonders polemischen und erbaulichen Inhaltes, sind folgende: 1) Panoplia sive armatura theologica, Witeb. 1609, fol.; 2) Artificium disputandi, ibid. 1609; 3) Clavis s. theologiae, 2 voll., Hamb. 1611; 4) Artificium oratorium, Hamb. 1612; 5) Oratio de triplici ecclesiae statu, Hamb. 1613; 6) Theologiae ll. 2, Hamb. 1613; 7) Verae ecclesiae inventio ac dispositio, Hamb. 1613; 8) Justum Christi Tribunal, Hamb. 1613; 9) Epistola contra foedera ad Conr. Schlusselburgium, Rost. 1625; 10) Principes controversiarum articuli, Hamb. 1610; Fragstücke vom heiligen Abendmal, Hamb. 1611; 12) Justi persona et fortuna in drei Predigten, Hamb. 1611; 13) Examen oder Gegenbericht über das erste Stück der Vorrede, welche Maur. Neodorpius vor sein Margaritlein gesetzt, Hamb. 1611; 14) Geistl. Wandersmann in 12 Predigten, Halberstadt 1611; 15) Veteris ac Novi Testamenti convenientia et differentia, Hamb. 1612; 16) Trias controversorum problematum, Hamb. 1612; 17) Calvinianorum ortus, cursus et exitus, Hamb. 1612; 18) Contagium pestilentiale et remedium spirituale, Hamb. 1612. Außerdem 5 Leichenpredigten.

Klose †.

Reinhard, Franz Volkmar, gehört zu den hervorragendsten Theologen und Kirchenmännern, welche in der zweiten Hälfte des vorigen Jarhunderts bis in das erste Viertel des jetzigen hinein unter dem Einfluss der rationalistischen Weltanschauung ihrer Zeit dennoch an dem positiven Kirchenglauben sowie an göttlicher Auktorität der heiligen Schrift, vor der sich des Menschen Vernunft und Verstand zu beugen habe, ehrlich und gewissenhaft festhalten wollten, aber andererseits den Inhalt dieser Offenbarung auf dem Wege psychologischer, verstandesmäßiger Beweisfürung als Warheit zu erweisen und mit den Forderungen der Vernunft in Einklang zu bringen suchten. Reinhard vertritt gleich Morus in Leipzig, mit dem er als Repräsentant der sächsischen Theologie und Kirche in dieser Richtung anzusehen ist, und gleich seinem Zeitgenossen, dem ehrwürdigen Gottlieb Christian Storr in Tübingen, dem Haupt der sogenannten älteren Tübinger Schule (1777—1812), jene mit dem Namen Supranaturalismus bezeichnete Richtung, welche im Gegensatz gegen den Rationalismus, welcher die Vernunft als allgenugsames Prinzip der religiösen Erkenntnis hinstellte und die göttliche Offenbarung für ganz überflüssig erklärte, oder doch der Vernunft völlig unterordnen wollte, mit aller Energie eine wirkliche positive Offenbarung religiös-sittlicher Warheiten, welche die menschliche Vernunft aus sich selbst nicht schöpfen könne, geltend machten. Sie waren dabei freilich in einer einseitigen Auffassung des Begriffs dieser Offenbarung befangen, indem sie das Wesen der Religion änlich wie die rationalistischen Gegner nur als Sache der Erkenntnis ansahen, und dem entsprechend die Offenbarung nur als neue von Gott auf außerordentlichem Wege bewirkte Mitteilung neuer Warheiten und Lehren, die außerhalb der Sphäre menschlicher Erkenntnis liegen, betrachteten. Sie wollten den biblischen und kirchlichen Offenbarungsglauben festhalten gegenüber der rationalistischen Entleerung desselben von dem übernatürlichen Warheits- und Lehrgehalt. Das Neue, was die Offenbarung lehrt und wogegen die Vernunft sich nicht auflehnen darf, wollten sie mit Verstandesbeweisen als für die Vernunft annehmbare Warheit erweisen. Da geschieht es nun, dass die rationalistische Denk- und Ausdrucksweise, welche die Zeit beherrschte, sowol in die wissenschaftlich-theologische Terminologie, wie in die kirchliche Kanzelsprache dieser ehrwürdigen Supranaturalisten sich eindrängte. Die Bestätigung dieser allgemeinen Aussagen über Wesen und Tendenz jenes alten Supranaturalismus finden wir in dem Allem, was über den Entwicklungsgang Reinhards, über seinen Standpunkt und sein Wirken als hochangesehener theologischer Lehrer, als einflussreicher Leiter des sächsischen Kirchenwesens und weithin gefeierter Kanzelredner nach seinen eigenen Geständnissen uns bekannt ist.

Franz Volkmar Reinhard ist am 12. März 1753 zu Vohenstrauß, einem Marktflecken in der Oberpfalz, im Herzogtum Sulzbach geboren, wo sein Vater

Prediger war. Dieser war ein Mann von biblisch-gläubigem Standpunkt, aber einseitiger Verstandesrichtung. In seiner Predigttätigkeit wandte er das höchste Interesse einer bis ins Einzelnste gehenden logischen Scheidung und Gliederung der Gedanken zu. Er weckte damit schon frühe in dem Sone den gleichen Sinn für den logischen Formalismus im Aufbau der Predigt. Die streng logische Verstandesbildung, verbunden mit gründlicher Behandlung der alten Sprachen, war der Hauptzweck, den der Vater bei der Einfürung des Sones in das Studium der Klassiker im Auge hatte, indem er dabei auch nicht unterließ, ihm die schöne Form und Gestalt der altklassischen Gedankenbildung sowie den moralischen Gehalt derselben vor Augen zu füren. Auch das sollte nicht one bleibenden Einfluss auf den künftigen Prediger bleiben. Das Studium der Alten setzte der Son mit Eifer auf dem Gymnasium in Regensburg fort. Besonderen Fleiß widmete er den Moralisten, namentlich Aristoteles, Arrian, Plutarch und Seneca. Ja er beschäftigte sich mit den Alten, mit Homer, Plato, Aristoteles, Demosthenes und Cicero, sein ganzes Leben hindurch, um ihre Weisheit und Moral für seine Predigten auszubeuten. Diese Lektüre, sagt er später, habe ihm mehr genützt, als ein collegium homileticum. Die alten Klassiker, besonders die Moralisten unter ihnen, pflegte er wol sein Predigermagazin zu nennen.

Die von Haus aus ihm eigene vorwiegende Verstandesrichtung, bei der ein Aufwallen des Gefüls und ein Aufschwung der Phantasie als etwas Abnormes erscheinen musste, zeigte sich darin, dass nur vorübergehend Klopstock, dagegen dauernd die verständig docirende und moralisirende Poesie eines Albrecht Haller ihn anzog, ja sogar nach seiner eigenen Aussage die Ursache einer gewissen Trockenheit seines Stils wurde. Er schrieb einmal an einen Freund: „Ich bin, wie Sie wissen, ein sehr prosaischer Mensch". Und das war er im vollsten Sinne des Worts.

Von der größten Bedeutung aber für seine religiöse Lebensrichtung war, dass die väterliche Zucht und Unterweisung neben der Hochachtung vor den alten Klassikern die tiefste Ehrfurcht vor der Bibel in sein Herz einpflanzte. Schon vom fünften Jare an las er sie mit großem Fleiß von Anfang bis zu Ende Tag für Tag. Auch als Schüler des Gymnasiums hat er dieses geordnete, regelmäßige Bibellesen treulich fortgesetzt und sich den frommen Sinn für die Bibel als „Gottes Wort an die Menschen" unverletzt bewart. „Nach der Bibel griff ich, sagt er, so oft ich mich belehren, ermuntern und trösten wollte; und da fand ich alles, was ich brauchte, in so großem Überflusse, dass es mir gar nicht beifiel, auch nach anderen Mitteln der Erbauung mich umzusehen". Das Ansehen der Bibel war ihm als Jüngling so entscheidend geworden, dass ein Satz, „der ihr widersprach, sein Religionsgefül ebensosehr empörte, wie eine unsittliche Behauptung seinen moralischen Sinn". Was die Bibel ihm von seiner Kindheit an als ein von Gott selbst herrürender Unterricht geworden, dieses „Vorurteil seiner Jugend", wie er sich ausdrückt, für die Bibel als höchste Auktorität, deren göttliche Kraft er so oft an seinem eigenen Herzen empfunden, bildete die unwandelbare Grundlage seiner künftigen religiösen Stellung und theologisch-kirchlichen Richtung. So vorbereitet bezog er 1773 die Universität Wittenberg, wo er in großer Armut lebte und durch Erteilung von Unterricht seinen Unterhalt erwerben musste. Das war von nachteiligem Einfluss auf seine onehin schwächliche Konstitution. Schon beim Beginne seiner Studien zweifelte er, ob er mit derselben den Anstrengungen des Predigtamts dereinst gewachsen sein würde. Indessen misslang der Versuch nicht, den er mit einer Predigt in einer Dorfkirche machte. Der in dieser Bauerngemeinde erzielte Erfolg ermutigte ihn zum Weitergehen auf der betretenen Ban. Auffallend aber ist, dass er bei seinem vierjärigen Studium, welches sich außer den Hauptdisziplinen der Theologie auch auf Philosophie, Mathematik erstreckte, niemals Vorlesungen über Homiletik, Pastoraltheologie und Moral gehört hat, weil ihm die betreffenden Dozenten darin zu wenig boten, und er durch die bereits auf dem Gymnasium absolvirte Rhetorik für seine homiletische Vorbildung genug getan zu haben glaubte. Er hat später die Vernachlässigung jener Dis-

ziplinen, über die er dann selber Vorlesungen zu halten hatte, bereut und vor diesem Fehler Andere ernstlich gewarnt.

Im Jare 1777 begann er seine Docentenlaufbahn in Wittenberg, indem er sich mit einer Abhandlung über das Ansehen und den Wert der alexandrinischen Bibelübersetzung für die Feststellung des hebräischen Textes als Privatdocent der Philosophie und Philologie habilitirte. Hierauf wurde er 1780 außerordentlicher Professor der Philosophie und 1782 ordentlicher Professor der Theologie unter Beibehaltung des philosophischen Lehramtes. Schon zwei Jare darauf wurde er zugleich Propst an der Schloss- und Universitätskirche, in welcher er jeden Sonntag zu predigen hatte, und Assessor des Konsistoriums in Wittenberg.

Einen Ruf an die Universität Helmstädt, wo er sich durch seine Mitarbeit an den Helmstädter Jarbüchern empfohlen hatte, lehnte er im Jare 1790 ab. Aber zwei Jare darauf, 1792, folgte er dem Rufe als Oberhofprediger, Kirchenrat und Mitglied des Oberkonsistoriums nach Dresden. „Das Evangelium in schulgerechter Rhetorik predigend, voll gelehrter Zugeständnisse für die neue Zeit, stand Reinhard doch mit altkirchlichem Ernst der sächsischen Kirche vor, erkannte gutes Talent und ermäßigte jeden Druck“, sagt Hase (K.G. 10. A. 565) treffend. Der Ertrag seiner früheren philosophischen und klassischen Studien wurde hier in seinen Predigten, die er sonntäglich vor 3—4000 Zuhörern hielt, in Bezug auf Form und Darstellung der Gedanken, wie hinsichtlich des Gedankeninhalts, besonders in ethischer Beziehung, in mannigfaltigster Weise verwertet. Jetzt erst, nachdem er schon mehrere Jare Oberhofprediger gewesen, machte er sich mit den Predigten der berühmtesten deutschen, französischen und englischen Prediger bekannt. Doch konnte ihm die Lektüre derselben jetzt nur noch dazu dienen, seine Ziele als Prediger immer höher zu stecken und immer strenger in den Forderungen zu werden, die er als Homilet an sich selbst stellte. Zu ihrer Nachamung war er, meinte er, schon zu alt. Von Dresden aus verbreitete sich sein Ruhm als Prediger über ganz Deutschland. Dort wuchs die Sammlung seiner Predigten zu einer Bibliothek von 35 Bänden an (Sulzbach 1793—1813). Von dort erstreckte sich seine bewundernswürdige Arbeitskraft in kirchenregimentlicher Tätigkeit über ganz Sachsen, indem auch das gesamte Unterrichtswesen, namentlich die Besetzung der Universitäts- und Seminarlehrerstellen, seiner Fürsorge anvertraut war. Die streng geregelte Einteilung seiner Zeit machte ihm die pünktliche, sorgfältige Ausrichtung seiner umfangreichen Amtspflichten möglich. Unbestechlicher Rechtssinn und aufrichtiges, mit aller Strenge im Amt verbundenes Wolwollen erwarben ihm allgemeines Vertrauen und ungeteilte Hochachtung. Obwol klein von Gestalt hatte seine Erscheinung doch das Gepräge hoher Würde, wie sie der hervorragenden amtlichen Stellung des Mannes entsprach. Im Jare 1809 erging an ihn der Ruf in die oberste Kirchenbehörde zu Berlin, in die er mit dem Titel eines Statsrates eintreten sollte. Er blieb aber in Dresden. Dort starb er nach schweren Leiden, nachdem er sich vergeblich einer Operation unterworfen hatte, am 6. September 1812.

In die 14järige Zeit seiner akademischen Lehrtätigkeit in Wittenberg (bis 1792) fällt der Entwicklungsgang seines geistigen und religiösen Lebens durch schwere innere Kämpfe hindurch, von denen er selber Zeugnis gibt. Als ein Mann des klaren, scharfen, ordnenden Verstandes an logische Strenge, Ordnung und Folgerichtigkeit der Gedanken von Jugend auf gewönt, beschäftigte er sich als Lehrer der Philosophie unausgesetzt mit den alten und neuen philosophischen Systemen und mit dem Studium der alten Klassiker. Aber der durch und durch ethische Grundzug seines inneren Lebens fand hier gewaltige Anstöße. Keins der durchforschten Systeme konnte seinem Verstande Abschluss und Befriedigung gewären. Er verwarf ebenso den Formalismus der Wolfschen Philosophie, wie den Kantschen Kritizismus und Moralismus. Er trieb die Philosophie als Eklektiker. Er hielt es für das beste, „aus allen Systemen das zusammenzufassen und übersichtlich zu ordnen, was in jedem das Haltbarste und beste zu sein schien“. Andererseits stand er als Professor der Theologie und Prediger auf jenem für ihn unantastbaren „Vorurteil seiner Jugend“ für die göttliche Auktorität der Bibel,

die er gewissenhaft um so fester hielt, je leichtfertiger die rationalistische Denkweise sie verwarf. Die Notwendigkeit der Offenbarung stand ihm der rationalistischen Leugnung derselben gegenüber unzweifelhaft fest. Aber wie verhält sich nun Vernunft und Philosophie zu dieser Offenbarung und zu der göttlichen Warheit in der Bibel? Als Lehrer der Dogmatik trägt er die kurz zusammengefassten kirchlichen Lehrsätze mit Erklärung der Begriffe und mit Beweisfürung für die Warheit der kirchlichen Lehren aus der Schrift und Vernunft vor. Dabei wird bald versucht, die Aussagen der Schrift mit Vernunftgründen zu bekräftigen, bald das Umgekehrte erstrebt, „das, was die Vernunft aus sich selber schon einsieht", durch die Aussprüche der Schrift zu bestätigen. Aber sein energisch nach Ordnung und Harmonie ringender Verstand fand oft nicht den gewünschten Einklang zwischen Vernunftgründen und Schriftaussagen, wärend die philosophischen und philologischen Studien ihm gleichfalls keine Befriedigung gaben.

So geriet er von einem Zweifel in den andern. Er sah sich, wie er schreibt, in einen traurigen Seelenkampf verwickelt, der sich bei jeder Vorbereitung auf seine Vorlesungen erneuerte. Er zitterte vor dem Gedanken, einem schädlichen Irrtume das Wort zu reden und die Jugend damit anzustecken. Tausend Dinge, über die er sich erklären sollte, waren ihm so problematisch, dass er es noch zu keiner gewissen Überzeugung hatte bringen können. Mit Tränen in den Augen und inbrünstig zu Gott betend, dass er ihn so leiten wolle, dass ihm wenigstens nichts für Religion und Sittlichkeit Gefärliches entfallen möchte, ging er oft aus seinem Studirzimmer ins Kollegium. Die fürchterliche Gärung in seinem Innern, durch die Streitigkeiten in der theologischen Welt noch gesteigert, gestaltete sich bisweilen „zur peinlichsten Unruhe", bei der er, in das Gewirre streitender Spekulationen verwickelt, gleichsam in der Luft zu schweben glaubte und nicht mehr wusste, wo Grund zu finden sei.

Aber die Entscheidung in diesem inneren Kampfe fiel zu Gunsten des biblischen Offenbarungsglaubens aus. „Bei der gänzlichen Ungewissheit, sagt er, welche um diese Zeit in meiner ganzen Erkenntnis herrschte, standen mir doch zwei Grundsätze unerschütterlich fest: mich in der Philosophie für nichts zu erklären, was meinem sittlichen Gefüle widersprach, und in der Theologie nichts zu behaupten, was mit den klaren Aussprüchen der Bibel stritt."

Wie ehrenwert aber auch diese Gewissenhaftigkeit war, die Schrift war ihm noch nicht voller, tiefer Lebensquell in seinem Herzen und Gemüt geworden, aus dem er one Paktiren mit den Instanzen der Vernunft und des Verstandes die Warheit unmittelbar aus eigner, voller Herzenserfarung bezeugen hätte können. Es fehlte ihm zwar nach seinem Zeugnis durchaus nicht bei seinem inneren Kampf an einer Erfarung, die er von der göttlichen Kraft der Warheit der Schrift an seinem Herzen gemacht. Aber bei der Verstandespolitik, die er immerfort zum Zwecke der Ausgleichung der göttlichen Offenbarung in der Schrift mit der Vernunft trieb, konnte der tiefere, mächtige Eindruck, den die Bibelwarheit auf ihn gemacht, nicht zur frischen, lebendigen, reflexionslosen Darstellung gelangen. Er, der offenbarungsgläubige Theolog, suchte doch fernerhin jede Kundgebung einer mystischen Erfassung der göttlichen Warheit mit dem Organ des sich unmittelbar dem Lichte der göttlichen Offenbarung in der Schrift erschließenden Gemütes zu vermeiden. Er scheute sich, von den Zeitgenossen den Vorwurf des Mystizismus sich zuzuziehen.

Seine Stellung zur Bibel ist und bleibt eine solche, dass er vor der göttlichen Warheit in derselben sich beugt, weil sie in der Kirche, in der er geboren, den ganzen Lehrbegriff unbeschränkt beherrscht und bestimmt. Es ist ihm Gewissenssache, mit diesem Buche, welches einem so großen Teil unseres Geschlechts ein von Gott selbst herrürender Unterricht ist, und für welches sein ganzes Gefül sich immer entscheidender erklären muss, sich nicht in Streit zu verwickeln. Der Verstandesstandpunkt überragt hier weit die Erfarung von der Kraft der Bibel im Herzen und Gemüt. „Strenger und systematischer Zusammenhang, Einheit der Prinzipien und folgerechtes Denken in der Religion", verstandesmäßige Erfassung und Begründung der religiösen Warheit ist ihm das zu erstrebende Ziel.

„Man kann es aber, meint er, nur erreichen, wenn man sich entweder ganz an die Vernunft oder ganz an die Schrift hält“. Wirklich konsequent, sagt er, sei nur der Rationalist oder der Supranaturalist.

Aber er ist weit davon entfernt, die Vernunft der Offenbarung und der Schrift gegenüber außer Geltung und außer Tätigkeit zu setzen. Die Vernunft hat ihm hohe Geltung im Verhältnis zur Offenbarung. Denn sie hat die echte Offenbarung von der unechten zu unterscheiden, indem sie den Inhalt der Offenbarung mit den anderweitig bekannten unleugbaren Warheiten, welche sich aus dem Nachdenken und der Weltbetrachtung ergeben, vergleicht, um sich von der Göttlichkeit der christlichen Lehre zu überzeugen, dann aber auch das Neue in der Offenbarung, was außerhalb des ihr Erkennbaren liegt, als göttliche Warheit anzuerkennen. Die Vernunft hat als Richterin in Glaubenssachen das Recht, abzuweisen, „was mit den Grundsätzen des gesunden Menschenverstandes sich nicht verträgt“. Hierin stimmt Reinhard mit seinen rationalistischen Gegnern zusammen. Aber die Vernunft ist zu beschränkt, als dass sie nicht Neues durch die Offenbarung zu lernen und anzuerkennen hätte. Auch darf die einmal angenommene Offenbarung nicht weiter nach dem Maßstabe der Vernunft geprüft und beurteilt werden. Damit tritt er in Widerspruch mit seinen Gegnern, welche der Offenbarung das Recht, etwas Neues zu lehren, bestreiten, da es außerhalb des der Vernunft Erkennbaren keine Warheit geben könne. Jedoch vermöge seiner überwiegenden Verstandesrichtung verfolgt er in seiner dogmatischen Ausfürung wie in seinen Predigten überall die Tendenz, den Lehrbegriff der lutherischen Kirche, den er für den rechten Ausdruck der Schriftlehre hält, mit plausibeln Gründen, d. h. mit allerlei psychologischen und dem rationalistischen Bewusstsein entnommenen Verstandesbeweisen, die oft zu beliebiger Auswal one innere Einheit und Folge nebeneinander gestellt werden, der rationalistischen Lebensanschauung als Warheit zu demonstriren. „Er behandelt den biblischen Lehrgehalt wie eine feststehende Größe; aber bei aller Scheu vor jener Unantastbarkeit enthält er sich nicht, sie mit Deutungen und Ansichten der Aufklärung zu umgeben und in deren Sprache zu interpretiren. Er hat im Einzelnen viel vernünftelt und rationalisirt“ (W. Gaß). Es ist ganz charakteristisch für diesen selbst mit der rationalistischen Denkweise behafteten Supranaturalismus, der zwischen der prinzipiell festgehaltenen übernatürlichen Offenbarung und einer natürlichen Vernunftreligion vermitteln will, wenn Reinhard sagt, dass er mit dem Grundsatz, in der Theologie nichts zu behaupten, was mit den klaren Aussprüchen der Bibel streite, „sich auf einem Mittelweg gehalten habe, wo er hinlängliche Freiheit zum Prüfen hatte, one sich allzuweit verirren zu können“. Er sah sich durch die biblische Auktorität nicht gehindert, die Offenbarungswarheit auch in der verallgemeinerten Form einer zeitgemäßen Moral vorzutragen. Sein ehrlicher, in warer Frömmigkeit begründeter Bibel- und Offenbarungsglaube war nicht ein Herzens- und Gemüts-, sondern ein Verstandesglaube. Er ist eifrig darauf bedacht, die kirchliche und biblische Terminologie formell und materiell festzuhalten und die Lehre des Evangeliums in dem Gewirre menschlicher Verirrungen zu seinem Leitfaden zu machen. Aber die Erläuterungen, Beweisfürungen und Begründungen in seinen dogmatischen Expositionen und homiletischen Produktionen nehmen ihm unter der Hand die Form und das Gepräge der rationalistisch-pelagianischen Denk- und Redeweise an und laufen nicht selten auf eine Abschwächung oder wesentliche Änderung der biblischen Offenbarungswarheit und der kirchlichen Lehre hinaus.

Freilich muss (mit Brömel) anerkannt werden, dass in der zweiten Hälfte seiner Dresdener Wirksamkeit sich in dem Inhalte seiner Predigten der Fortschritt zu einem tieferen religiösen, spezifisch christlichen Bewusstsein und zu einem kräftigen Zeugnis aus dem Centrum der christlichen Lehre von der allein rechtfertigenden Gnade in Christo warnehmen lässt. Großes Staunen erregte in den ihm anhängenden Kreisen humanistischer und rationalistischer Zeitbildung seine berühmt gewordene Reformationspredigt am Anfange des Jares 1800, in welcher er auf Grund von Römer 3 und unter Hinweisung auf die zur Kanzel mitgebrachten lutherischen Bekenntnisschriften die Warheit von der Rechtfertigung aus freier

Gnade so klar und kräftig bezeugte, daſs man von verschiedenen Seiten ob dieses angeblichen Anachronismus seiner Orthodoxie seinen Charakter verdächtigte und ihn mit dem Verdacht kränkte, daſs er sich im Widerspruch mit seiner wirklichen Überzeugung mit solchen altgläubigen Lehren von der allein um des Verdienstes Christi willen seligmachenden Gnade Gottes nur den Umständen und Verhältnissen anbequeme. Aber dieses Aufsehen selbst, welches die Predigt machte, und die Anfeindung, die er deshalb erfur, sind Beweis genug dafür, wie selten er mit solchen Zeugnissen im Ton und in der Kraft des göttlichen Wortes hervortrat. Es ist nachweisbar, wie er von 1805 an, wo er beginnt über die Episteln zu predigen, bei Festhaltung des weiten humanistischen Horizonts den Inhalt seiner Predigten vielmehr mit dem des Textes in Verbindung bringt und viel kräftiger und voller aus dem biblischen Lehrbegriff schöpft. Er redet nicht mehr bloß von Unvollkommenheiten und moralischen Schwächen, sondern von Sünden und Lastern und von dem einen Heiland Jesus Christus, als dem Mittler zwischen Gott und den Menschen. Er dringt in biblischem Sinne auf Veränderung des inneren Lebens durch die Kraft des Evangeliums als Bedingung eines neuen besseren Sinnes und der siegreichen Bekämpfung der unordentlichen Neigungen. Es ist ergreifend und rürend, wenn bei diesem nüchtern verständigen Mann der warme Herzschlag demütigen Christenglaubens in seinen „Geständnissen“ mit folgenden Worten hervorbricht: „Ich bedarf bei dem Verhältnis, in welchem ich mit Gott stehe, eines Heilandes und Mittlers, und zwar eines solchen, desgleichen Christus ist. Mein Herz und Gewissen lehren mich, wie verwegen es ist, auf seine Tugend vor Gott zu trotzen. Was man menschliche Tugend nennt, steht sehr tief unter allen Forderungen Gottes, daſs ich keine Möglichkeit absehen kann, wie der Sünder sich selbst und one eine besondere Veranstaltung und Hilfe Gottes in ein besseres Verhältnis mit Gott setzen und der Gnade Gottes würdig und gewiſs werden soll. Alle Frömmigkeit zu Gott hängt davon ab, daſs ich bei dem, was ich zu bitten und zu hoffen habe, mich nicht auf eigene Verdienste, dergleichen habe ich ja nicht, sondern auf das Verdienst und die Vermittelung einer Person berufen kann, die Gott auf die unverkennbarste Art für den erklärt und als den ausgezeichnet hat, durch den unserem Geschlechte Heil widerfaren soll. So lebe nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir; das weiß jeder aus Erfarung, der der Ordnung Gottes in Christo von ganzem Herzen gehorsam geworden ist.“ Aber solche Zeugnisse aus evangelischer Glaubenserfarung wechseln ab mit moralisirenden, pelagianisirenden Ausfürungen.

Was Reinhard in der früheren Wittenberger und späteren Dresdener Periode seiner Wirksamkeit lehrte, indem er dem die Offenbarung als Mitteilung neuer Warheiten verwerfenden Vernunftglauben die Notwendigkeit der biblischen Verkündigung und der historischen Heilsveranstaltung entgegenstellte, das alles trug an seiner Stirne die Warheit von der Gnade Gottes in Christo. Aber eine durchgehende Grundanschauung und einheitliche Lehre darüber, wie daraus die Erfüllung der sittlichen Forderungen im Leben des Christen hervorgehen müsse, wird vermiſst. Der biblische Begriff der Gnade Gottes in Christo zerflattert ihm oft unter den Händen in allgemeinen Vorstellungen von unterschiedsloser Güte und gleichem Wolwollen Gottes gegen alle Menschen.

Die Lehre von der Gottheit Christi hält er in biblischem Sinne fest. Aber in seinem „Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf“ (1781, 5. A. 1830 v. Heubner, Wittenb.), läſst er ihn in weltlich-menschlicher Weise Reflexionen und Berechnungen anstellen, die die biblische Warheit von der ewigen, vorweltlichen, persönlichen Existenz des Sones Gottes und von der tatsächlichen zeitlichen Erfüllung des von Ewigkeit her bestimmten göttlichen Ratschlusses zur Erlösung der Welt keineswegs als den Alles beherrschenden Gedanken hervortreten lassen.

Er betont in seinen Predigten sehr stark die Versönung, die durch Jesum Christum geschehen ist, und preist mit warmen Worten den Tod Christi als das Zeichen der göttlichen Liebe, zu der die Menschen mit ihrem bösen Gewissen und in ihrem mannigfaltigen Verderben Zutrauen fassen sollen, um wegen des

Todes Christi Vergebung ihrer Sünden von Gott zu empfangen. Aber von einem Zorn Gottes, der durch die Sünde als Übertretung des heiligen Willens Gottes verursacht sei und eine Versönung zwischen Gott und dem schuldbeladenen Sünder notwendig mache, von der Notwendigkeit eines stellvertretenden, sünenden Leidens und Sterbens Christi weiß seine Dogmatik nichts. Er verwirft ausdrücklich die Meinung, „als ob der Zorn Gottes gegen die Sünder dieses Opfer nötig gemacht und sich gleichsam im Blute Jesu Christi erst habe abkülen müssen". Die wenigen Stunden seines Leidens und Sterbens kann sein rechnender Verstand nicht als hinreichenden Zeitraum erkennen, in dem die Sündenschuld und die Strafen so unzälig vieler Menschen sich in der einzigen Seele dieses Jesus hätten können zusammendrängen lassen. Gott wollte durch dieses Leidensbeispiel Jesu seinen Kindern, die er um desselben willen begnadigt, einen lebhaften Abscheu gegen ihre Vergehungen beibringen und ihnen daran zeigen, welche schreckliche Folgen die Übertretung der Gesetze nach sich ziehe und welches Elend sie eigentlich verdient hätten. Das Leiden Christi ist geschehen, um den großen Haufen zu bewegen, der sich beim Sündigen mit dem Gedanken tröste: Gott werde es nicht so genau nehmen. „Gott wollte um der von Christo erduldeten Leiden willen denen, die an ihn glauben, die unangenehmen Umstände erlassen, die er in einem anderen Leben über sie würde haben verhängen müssen, und sie durch sanftere Mittel zur Seligkeit leiten" (Vorlesungen über Dogmatik, ed. Berger 1801, S. 411). Der seligmachende Glaube besteht darin, „dass wir uns auf Jesu Tod verlassen und mit dieser Anstalt Gottes zufrieden sind".

Er predigt in biblischer Weise von Sinnesänderung, Widergeburt und Erneuerung zu einem Stand der Freiheit der Kinder Gottes; das Evangelium Jesu enthalte die besten Anweisungen darüber; und er weist auch darauf hin, dass nicht mit menschlichen Mitteln diese Umwandlung zu erreichen sei, sondern durch die Hilfe und den Beistand, den das Evangelium leiste. Aber wo findet sich das Zeugnis von der Widergeburt als einer unmittelbaren Gottestat durch den heil. Geist? Jene biblischen Ausdrücke sind ihm in der Dogmatik bloße Hebraismen (vergl. 485 f.). Jene Wunder Gottes im neuen Leben sind unvereinbar mit der deistischen Vorstellungsweise, die hin und wider sehr stark hervortritt (vgl. 1, 228 f.). Wie wenig schriftgemäß, aber wie stark zeitgemäß klingts, wenn er von Jesu im Tone der deistisch-rationalistischen Theologie sagt: „er habe sich um Aufklärung der Menschen zu einer vernünftigen und beglückenden Religion verdient gemacht, die würdigsten Begriffe von Gott, und die vortrefflichste Sittenlehre bekannt gemacht" (390 f.).

Von den Gnadenmitteln hebt Reinhard das Wort Gottes kräftig und schön als Licht, Trost und Kraft spendende Gabe Gottes hervor, indem er die Geringschätzung der Bibel straft und zum zweckmäßigen Lesen des heiligen Buches ermant. Aber wie deistisch ist seine Vorstellung von den Sakramenten bei aller Betonung ihrer Wichtigkeit und Heilsamkeit! Die Taufe ist der Übergang in den Schoß der Gemeinde der erlösten Kinder Gottes und Brüder in Christo. Das Abendmal preist er deshalb als so ehrwürdig, „weil es das beste Mittel sei, Jesum unserem Geist zu vergegenwärtigen. Es versetzt uns in den merkwürdigsten Auftritt seines Lebens, und erinnert an seine Tugenden, sein Wirken, seine Herrlichkeit". Die Ewigkeit der Höllenstrafen will er nach der Schrift festhalten. Aber wie er in der Dogmatik beweist, dass ein Teufel sei, one von der Kanzel her ihn zu erwänen, so hebt er hier seine Lehre durch eine künstliche, widerspruchsvolle Definition wider auf, die darauf hinausläuft, „dass die Verdammten von ihren Vergehungen in alle Ewigkeit empfindlichen Schaden haben werden; dieser Schaden aber bleibt empfindlich und ewig unersetzlich, wenn man auch annimmt, dass die Verdammten durch die Strafen des künftigen Lebens gebessert und allmählich wider zu einem glücklichen Zustande gefürt werden". Abgesehen von dem Widerspruch, dass er ewige Strafen, die Gott über die Sünder verhängt, lehrt, und doch die Lehre vom Zorne Gottes verneint, ist jene Definition derart, dass, „streng genommen, weder Strafe, noch Hölle, noch Ewigkeit mehr darin vorkommt" (Gaß).

Was die Ethik Reinhards betrifft, so kann man nicht behaupten, daſs er hier entschieden bedeutender sei, als in seiner so große Schwächen und solche wissenschaftlich unausgeglichenen Widersprüche darbietenden Dogmatik. Er hat für die genetisch-organische Entfaltung des christlich-sittlichen Lebens als einer neuen Schöpfung aus dem durch die Widergeburt gepflanzten neuen Lebensanfang heraus kein Verständnis, sondern faſst die Heiligung des Lebens, ganz entsprechend seiner Auffassung von der Sünde als einer Schwäche und Unvollkommenheit, als moralische Vervollkommnung, und zwar als „Selbstvervollkommnung zur Änlichkeit mit Gott". Dabei soll der Mensch vor allem „der Vernunft und Pflicht folgen". Der vernünftige Teil unseres Wesens soll sich die Herrschaft und Freiheit erkämpfen über den niederen tierischen Teil. Wie Christus seine Neigungen beherrscht hat, der doch auch Mensch war, so können wir es auch. Die Tugend wird apostrophirt, wie sie belont, mit himmlischen Freuden erquickt und herrliche Siege gewinnt. Als höchster Maßstab soll „das heilige Vorbild des Sones Gottes uns vor Augen schweben und die große Kunst der Selbstvervollkommnung uns lehren".

Sein System der christlichen Moral in 5 Bänden, von 1788—1815 in mehreren Auflagen erschienen, ist von bleibender Bedeutung nur durch die reiche Fülle von ethischem Material und durch die umfassenden psychologischen Beobachtungen und treffenden Urteile, die auf gesundem, sittlichem Gefül beruhen und von vielseitiger Bildung zeugen. In der Schrift „Über den Kleinigkeitsgeist in der Sittenlehre" (1801) trat er einer geistlosen äußerlichen Auffassung der ethischen Aufgaben auf Grund scharfer Beobachtung des wirklichen Lebens entgegen, one jedoch die großen, über solchen Kleinigkeitsgeist erhebenden ethischen Prinzipien, die in dem neuen Leben in Christo durch den heiligen Geist gesetzt sind und zur Entfaltung kommen, darzulegen.

Vielmehr durch seine reichhaltige Predigtlitteratur (35 Bände), als durch seine wissenschaftlichen Werke, ist der Name Reinhards seinerzeit weithin berühmt geworden. Seine Predigten, die nach Form und Inhalt immer in gleicher Weise, nach demselben Muster, in gleichförmig logischem Mechanismus wärend der langen Jare seiner Predigttätigkeit sich darstellen, mussten als sorgfältig gegliederte und geglättete, durch unübertreffliche logische Schärfe, Klarheit und Ordnung ausgezeichnete Verstandesprodukte dem Geschlechte seiner Tage, welches in der Verstandesbildung und in der Aufklärung des Denk- und Vernunftglaubens seine Befriedigung suchte, durchaus willkommen sein. Es fehlt in diesen Predigten hinsichtlich der Darstellung an allem Anschaulichen, Bildlichen, Poetischen; und das Bibelwort des Textes wird aller konkreten Form entkleidet, damit die abstrakte, logische Gedankenentwicklung der Rede damit harmonire. Hell und klar und durchsichtig, aber auch kalt, unlebendig, farblos ist die Rede. Selten ist der Pulsschlag warmen Gefüls und bewegten Herzens zu verspüren. Die Dispositionen sind Musterstücke logischer Einteilung und Zergliederung, aber immer nach demselben abstrakt logischen Schema bis in die ebenmäßig abgezirkelten und gleichmäßig sich abstufenden Unterabteilungen herunter ausgearbeitet, one daſs sie irgendwie organisch aus dem Inhalt des Textes sich ergeben. Das Thema ist meist ein nur lose oder gekünstelt an den Text angeknüpfter abstrakter Lehrsatz, dessen Beweis oder Begründung dann in dem streng logisch eingeteilten und gleichförmig gegliederten Gewebe der Gedanken folgt. So einförmig wie die Dispositionen, sind auch die Ausfürungen. Es ist immer dasselbe logische Muster und Schema, nach welchem die Gedanken in scharfer Sonderung von und untereinander, sowie in strengster Ordnung neben und nacheinander, mit gleichem Schritt und Tritt, in gleich abgemessenem Tempo würdig einherschreiten. „Es kann nicht leicht, sagt Rothe, inhaltsvollere Predigten geben, als die Reinhardschen, und doch werden sie niemals geistreich. Man sieht niemals das aus seinem eigentümlichen Urquell heraussprudelnde Leben, sondern immer nur einen nach den Regeln der Hydraulik trefflich angelegten Springbrunnen, und darum kann man sich, ungeachtet alles des herrlichen Stoffes, der uns geboten wird, noch langweilen". Reinhard selbst gesteht, er habe mit der Elokution seiner Predigten nie

ganz zufrieden sein können, und erkennt selbst in ihnen eine gewisse Monotonie, Armut, Ungelenkigkeit und Anmutslosigkeit des Ausdrucks an (Geständ. 159 f., 174 f.). Das Ideal der Predigt, welches er S. 54 mit beredten Worten aufstellt, hat er in Bezug auf logisch-schematische Einteilung und Anordnung der Gedanken, nicht aber hinsichtlich der Darstellung und der Elokution erreichen können.

Sehr leicht waren diese nach gleichförmigem, logischem Schema gearbeiteten Predigten nachzuamen. Daher Reinhard für unzälig viele Prediger Muster und Meister ward.

Aber nicht alle seine Nachamer zeigen sich von dem gleichen religiös-sittlichen Ernst durchdrungen, der seinen Predigten neben vielem Trivialen und Gewönlichen ein ehrwürdiges Gepräge gibt. Nicht Alle waren von derselben Ehrfurcht, vor der Heiligkeit des Wortes der Schrift erfüllt, die sein Herz und Gewissen gebunden hält, bewusst irgend etwas zu sagen, was demselben widersprechen möchte. In erhabenen Worten spricht er sich über die hohen schweren Aufgaben des Predigtamts aus, welches die Lehrer des Evangeliums als Haushalter, die Gottes Geheimnisse zu verwalten, als Hirten, die die Gemeinde Gottes zu weiden haben, ausrichten sollen, indem sie keinem menschlichen Richter verantwortlich sind, wol aber dem Richter im Gewissen und dem untrüglichen Richter im Himmel. Und wenn auch seine Sprache nicht biblisches Gepräge hat, welches durch zalreich eingewebte Bibelsprüche nicht ersetzt wird, und wenn er auch einmal unter dem Drucke des Evangelien-Perikopenzwanges sich beklagt, „dass er ein armer Homilet sei, der seinen Kahn unaufhörlich zwischen den Klippen steriler Texte herumtreiben müsse, um hier oder da ein ärmliches Gräschen oder Blümchen auf ihnen auszuspähen", und wenn auch seine Themata oft nur einen Textmissbrauch erkennen lassen, indem er sie aus Nebenmomenten oder ganz äußerlichen Elementen desselben herauspreßt, und wenn auch von nur wenigen, wenigstens seinen früheren Predigten, gesagt werden kann, dass sie wirklich textgemäß seien, d. h. den Inhalt des Schriftwortes eingehend erklären und anwenden, — so legt er doch immer und immer wider gegenüber der Verachtung der Bibel unter den Gebildeten und ihrer Zersetzung und Zerstörung durch die gelehrte Kritik Zeugnis ab von der göttlichen Auktorität der heiligen Schrift und ruft zu ihr als der Quelle der Warheit, des Trostes und des Lebens zurück.

Er erfüllt seine Aufgabe als Prediger mit hohem sittlichen Ernst, indem er den Abfall in der Kirche vom Offenbarungs- und Schriftglauben rücksichtslos, one des dafür eingeernteten Spottes und Hones zu achten, straft. Er deckt die Heuchelei auf, mit der man auch wol einmal Luther pries, aber die Kardinallehre von der alleinigen Gnade Gottes in Christo verwarf. Er klagt über die Abnahme der Kommunikanten, über die Entheiligung des Sonntags, über die Profanirung der christlichen Feste durch sündliche Vergnügungen und wilde Zerstreuungen. Er ist entrüstet darüber, dass man zweifelt, nicht weil man einen Anlass dazu hat, sondern weil man zweifeln will. Er geht dem Unglauben zu Leibe, der alles, was über die Sinne hinausgeht, für Lug und Trug hält. Er straft den fleischlichen Sinn, der in Wissenschaft und Leben nichts gelten lassen will, als was gesehen und betastet werden kann. In den Landtagspredigten deckt er die Schäden des Volslebens, wie die Schäden der Kirche, in ihrer Wurzel, in dem von Gott abgewendeten Sinn, freimütig und schonungslos auf, und gibt Rat, wie allein zu heilen und zu helfen sei.

So waltete dieser Mann bei allen Mängeln und Irrtümern in seiner theologischen Richtung und religiösen Überzeugung seines Predigtamts und seines hohen kirchenregimentlichen Amts mit exakter Treue und Gewissenhaftigkeit, indem er unter schweren körperlichen Leiden jeden Augenblick für den Dienst seines Gottes und der Kirche sorgfältig ausnutzte und bei aller Kapitulation des Verstandes mit dem positiven Christentum mit dem heiligsten Ernste darum Sorge trug, dass er der Sache des Evangeliums und der Warheit des allezeit in höchsten Ehren gehaltenen göttlichen Wortes nichts vergeben möchte. Sein Gedächt-

nis verdient daher höher in Ehren gehalten zu werden, als es gewönlich geschieht.

Quellen und Hilfsmittel: Von Reinhard selbst: Geständnisse meine Predigten und meine Bildung zum Prediger betreffend, Sulzbach 1810. 1811; Tzschirner, Briefe, veranlaſst durch Reinhards Geständnisse, Leipzig 1811; Böttiger, Dr. F. V. Reinhard, Dresden 1813; Pölitz, Darstellung der philos. und theol. Lehrsätze R.'s, 1801—1804, 4 Theile; W. Gaß, Geschichte der prot. Dogmatik, 1867, IV, 130 f.; Hagenbach, Kirchengesch. des 18. und 19. Jarhunderts, 2. A. 1849; II. 97 f.; Brömel, Homilet. Charakterbilder, 1874, II.; R. Rothe, Geschichte der Predigt, Bremen 1881, S. 454; Nebe, Zur Geschichte der Predigt, 1878, II. **D. Erdmann.**

Reinigungen. I, 1: Was ist nach dem A. T. verunreinigend; wie, wen, wie stark und wie lange verunreinigt es?

A) Gewisse Tiere verunreinigen, wenn sie, sogar vorausgesetzt, daſs sie correct geschlachtet worden wären, von Menschen gegessen werden. Vgl. den Art. „Speisegesetze". Hier ist nur dies zu erwänen, daſs die unreinen Tiere weder als Opfer (1 M. 8, 20), noch als Erstlinge (3 M. 27, 27; 4 M. 18, 15), noch als Zehnter (3 M. 27, 32) Gott dargebracht werden durften. Weil nicht auch die Berürung von lebenden unreinen Tieren verboten ist, so besitzen dieselben den relativ geringsten Grad der Unreinigkeit.

B) Das Abstoßende des Siechtums der Wöchnerin (3 M. 12). Das Verunreinigende ist bei ihr nicht das Gebären oder Geborenhaben, sondern der Zustand an ihr, welcher gleicht der נִדַּת דְּוֹתָהּ (v. 2). Dies ist die Abscheulichkeit des monatlichen Flusses (so auch zuletzt Dillmann, Com. zu Ex.-Lev. 1880 z. St. und Mühlau-Volck in der 9. Aufl. von Gesenius' Handwörterb. 1882 s. v. דוה). Denn beide hebr. Ausdrücke können nicht nur das Abstoßende der Menstruation bezeichnen, wie sich aus 3 M. 15, 19. 25. 33 ergiebt; sondern es ist auch an sich nicht so sehr unwarscheinlich, daſs der Gesetzgeber eine in dem 12. Cap. nicht erwänte Sache zum Vergleich heranziehen und den allerdings auch bekannten Zustand einer Wöchnerin durch einen noch häufigeren Zustand veranschaulichen konnte. Diese Auffassung wird auch weder durch den Ausdruck v. 2 „entsprechend den Tagen", als würde dadurch am natürlichsten die vorhergehende Zeitdauer (7 Tage) und nicht die Art der Unreinigkeit begründet, wärend doch 3 M. 15, 25 für die letztere Annahme spricht, noch durch den Ausdruck v. 5 „so soll sie 2 Wochen כְּנִדָּתָהּ unrein sein" unmöglich gemacht, denn dieser letztgenannte Ausdruck kann Abkürzung für „wie in den Tagen ihrer Unreinigkeit" sein. So sind diese Stellen jedenfalls auch vom Thargum „gemäß den Tagen des Abscheus ihrer Unreinheit (v. 2)" und „gemäß ihrem Abscheu (v. 5)" und von den LXX „*κατὰ τὰς ἡμέρας τοῦ χωρισμοῦ τῆς ἀφέδρου αὐτῆς* (v. 2)" und „*κατὰ τὴν ἄφεδρον αὐτῆς* (v. 5)" verstanden worden. Darnach ist in den genannten Ausdrücken כימי נדת דותה und כנדתה nicht der Realgrund, weshalb die Wöchnerin unrein ist, enthalten, nämlich die Gesammtheit der Secretionen und Affectionen, die bei der Wöchnerin vorhanden sind, sondern der Zustand der Wöchnerin ist mit dem der Menstruirenden verglichen. Darauf fürt nicht nur die Wal der Präposition כְּ, sondern dafür sprechen auch folgende 2 Erwägungen. Nämlich 1) werden von der Dauer der 7 resp. 14tägigen (nach der Geburt eines Knaben resp. eines Mädchens) Unreinigkeit noch 33, resp. 66 (vgl. über den innern Grund dieser Differenz S. 623) Tage unterschieden, wärend deren Dauer die Wöchnerin noch soweit im Reinigungsprozesse steht, daſs sie nichts Heiliges anrühren darf. Also durch die Unterscheidung dieser 33, resp. 66 Tage der mangelhaften Reinigkeit werden die ersten 7, resp. 14 Tage als Tage der Unreinigkeit von bekannter Stärke unterschieden. Nämlich in den ersten 7, resp. 14 Tagen ist die Wöchnerin positiv unrein, besitzt ihre Unreinigkeit verunreinigende Kraft, wie der Zustand der Menstruirenden. 2) Wenn die Unreinigkeit der

Wöchnerin nicht mit derjenigen der Menstruirenden verglichen wäre, so wäre nicht ausgesagt, wie und wen die Wöchnerin in den ersten 7, resp. 14 Tagen nach der Geburt verunreinigt, und dass die Wöchnerin am Schlusse der Unreinigkeit sich selbst und ihre Kleider zu waschen hat. Denn dass es nicht die Art des hebr. Gesetzgebers war, das Selbstverständliche aus dem Wortlaute seiner Vorschriften wegzulassen, zeigt z. B. Cap. 15, wo viermal das Waschen hervorgehoben ist (v. 11. 16—18. 21. 27). Also in Cap. 12 hat er den Bericht durch Vergleichung des Wochenbettes mit der Menstruation abgekürzt.

C) Der Aussatz (vgl. oben Bd. II, 8 ff.) macht nicht blos den von ihm betroffenen Menschen, sondern auch dessen Kleider und jeden, der demselben naht, unrein (3 M. 13, 45; 4 M. 5, 2; 2 Kön. 5, 27; 7, 3; 15, 5), und zwar auf die ganze Dauer der Krankheit (3 M. 13, 46). Der Häuseraussatz verunreinigt jeden, welcher das vom Priester für aussätzig erklärte Haus betritt, für 1 Tag (3 M. 14, 46).

D) Gewisse Absonderungen des menschlichen Körpers (3 M. 15). a) Beim Manne verunreinigt — α) der Schleimfluss aus der Harnröhre (v. 1—5; 4 M. 5, 2), s. das weitere in Bd. VIII S. 253. Der an Schleimfluss leidende Mann ist unrein, mag in einem gegebenen Zeitpunkt sein Fluss rinnen oder stocken (v. 3), und er verunreinigt nicht blos alle Bestandteile seines Lagers (v. 4), sondern auch jeden andern Menschen, welcher mit dem Lager und dessen Zubehör, oder dem Leibe, dem Speichel und Farzeug des Kranken in Berürung kommt, für 1 Tag (v. 5—12). — β) Beim Manne verunreinigt auch noch der Samenerguss (3 M. 15, 16—18), und zwar nicht blos den Mann selbst, sondern auch das Kleid und das Leder, worauf Samenerguss fällt, und das Weib, mit welchem ein vom Samenerguss betroffener Mann zusammenliegt, und zwar alles für 1 Tag. Es ist zunächst dies wichtig, dass nach dem Context in V. 18 der Samenerguss das Primäre, der Gegenstand, um dessen Besprechung im ganzen Abschnitte es sich handelt, aber das Liegen des Mannes bei einem Weibe das Secundäre, ein ebenso zufälliger Nebenumstand ist, wie die Nähe des Kleides oder eines Lederstückes an dem den Samen ergießenden Mann. Anders ist der Zusammenhang 19, 20; denn da ist das Zusammenliegen ungleichartiger Personen (eines Freien und einer Magd), und zwar das mit Samenerguss verbundene, die behandelte Materie, und gleichermaßen (im Unterschied von 3 M. 15, 18) ist das Zusammenliegen der behandelte Gegenstand 4 M. 5, 13. Sodann ist von größter Bedeutung der Umstand, dass bei dem Kleid oder Lederstück (3 M 15, 17) es heißt: „worauf Samen kommt", wärend bei dem Weibe (V. 18) die Berürung mit dem Samenerguss nicht hervorgehoben ist. Also Kleid oder Leder werden nur dann verunreinigt, wenn sie in ganz unmittelbare Berürung mit dem Samenerguss geraten, ein menschliches Wesen aber schon dann, wenn es auch nur in mittelbare Berürung mit dem vom Samenerguss betroffenen Manne tritt. Die Bedeutsamkeit des erwänten Umstandes kann man nicht durch die Bemerkung beseitigen, zwar nicht bei einem beliebigen Kleid oder Lederstück, aber wol bei einem das Lager mit einem vom Samenerguss überraschten Manne teilenden Weibe verstehe sich die unmittelbare Berürung mit dem Samen von selbst. Denn dies könnte man nur bemerken, wenn feststünde, dass שׁכב את für sich allein ein mit geschlechtlichem Umgang verbundenes Zusammenliegen eines Mannes mit einem Weibe bezeichne. Dies steht aber nicht fest; sondern nur die Umstände des näheren oder ferneren Zusammenhanges, in welchem שׁכב את (oder שׁכב עם) erscheint, geben dieser Redensart die Bedeutung des mit geschlechtlichem Umgang verbundenen Zusammenliegens. So 1 M. 19, 32; 26, 10; 30, 15 f.; 35, 22; 39, 7 2c. 2c. Aber die Möglichkeit, dass ein Ehemann vom Samenerguss betroffen wird, one geschlechtlichen Umgang mit seinem das Bett mit ihm teilenden Weibe zu pflegen, ist als eine dem Gesetzgeber bekannte festzuhalten. Und V. 24 von 3 M. 15 zeigt uns die anzuerkennende Möglichkeit als Wirklichkeit, weil da der Fall angenommen wird, dass ein Mann mit einem menstruirenden Weibe das Lager teilt, und dies auch durch שׁכב את ausgedrückt ist, und dies V. 24 gar nicht das mit geschlechtlichem Umgang verbun-

dene Zusammenliegen bedeuten kann, da ein solches mit einer Menstruirenden ausgeübte Zusammenliegen nicht 7tägige Unreinigkeit des Mannes, sondern gemäß 3 M. 20, 18 Todesstrafe nach sich zog. Die beiden erwänten Gründe entscheiden gegen die Meinung, dass in 3 M. 15, 18 der geschlechtliche Umgang von Mann und Weib (der Beischlaf) als verunreinigend betrachtet sei. Vgl. Sommer S. 226—228. Der letzte von Sommer gegen die Beziehung von 3 M. 15, 18 auf den ehelichen Beischlaf vorgetragene Grund gewinnt aber erst volle Bedeutung, wenn er mit dem Umstand verbunden wird, dass der Gesetzgeber gemäß seinem Ausdruck „wenn von einem Manne ein Samenerguss fortgeht“ (V. 16. 32) blos vom unbewussten, wenigstens ungewollten Fortfließen des Samens (5 M. 23, 11 ff.), also auch V. 18 nicht von dem durch beabsichtigten geschlechtlichen Umgang angeregten Samenerguss redet. Ein Gegengrund gegen diese Auslegung von 3 M. 15, 18 ist auch nicht der von Dillmann (Com. zu Ex.-Lev. 1880) z. St. angedeutete Umstand, dass am Schluss von V. 18 in dem Plural des Verbs nicht blos auf das Weib, sondern auch auf den Mann Rücksicht genommen sei, also in V. 18 nicht blos das Weib als der neben dem schon in V. 16 f. genannten Mann, Kleid und Lederstück erwänte neue Gegenstand der vom Samenerguss herrürenden Verunreinigung, sondern Mann und Weib als an der in V. 18 erwänten Sache gleichmäßig beteiligte Factoren erschienen. Denn dieser Plural des Verbs erklärt sich natürlicherweise daraus, dass bei der Erwänung der letzten Consequenz, welche der zufällige Samenerguss eines Mannes haben kann, noch einmal die Unreinigkeit des vom Samenguss betroffenen Mannes selbst hervorgehoben wird. Die richtige Auffassung von 3 M. 15, 16—18, wonach diese Stelle nur vom unwillkürlichen Samenerguss eines Mannes als primärem Thema handelt (wie Abenesra zu 3 M. 15, 16 sagt: שלא ברצונו, one sein Wolgefallen) und deshalb eine einheitliche Größe bildet, ist jedenfalls auch von den Masoreten dadurch ausgedrückt worden, dass sie V. 18 nicht zu einem größeren Abschnitte (parascha aperta), ja nicht einmal zu einem kleinsten Abschnitte (parascha clausa) gemacht haben. Die andere Auffassung, wonach 3 M. 15, 18 vom beabsichtigten Samenerguss, also vom Beischlaf handelt, kann nicht aus den LXX, aber schon aus dem Thargum herausgelesen werden, weil es durch die Construction des ישכב mit dem Accus. diesem Verb deutlich die spezielle Bedeutung des concubitus giebt. Auch Josephus sagt c. Apionem 2, 24: „Fürwar sogar nach dem gesetzmäßigen Zusammensein eines Mannes und eines Weibes gebietet das Gesetz, dass sie sich waschen.“ Und so gilt bei den Juden die eheliche Beiwonung für verunreinigend (Hamburger I, 873; nichts bestimmtes sagt Grätz, Gesch. d. Juden I, 37). Die richtige Auffassung von 3 M. 15, 18 hat Luther „ein Weib, bei welchem ein solcher liegt“, und diese Interpretation ist verteidigt worden von Sommer (1846) S. 225. Ihm haben zwar die Meisten, indem sie die gewönliche Meinung, die vorher z. B. Bähr II, 454 f., Saalschütz I, 245 vertraten, wieder gebilligt haben, widersprochen: Winer, Art. Reinigkeit; Keil, Arch. § 56, 8; Kurtz, Gesch. II, 285; Delitzsch zu Ps. 51, 7, vgl. seinen Art. „Sündopfer“ in Riehms HWB, Nr. 7: Ewald S. 208; Schenkel 5, 67; H. Schultz S. 336 f.; v. Baudissin II, 101; Kamphausen S. 1280[a]; Dillmann zu 3 M. 15, 18. Aber ausdrücklich haben A. Köhler S. 416 f. und Riehm selbst im Art. „Ehe“ seines HWB, stillschweigend auch Fr. W. Schultz S. 241 der Auffassung Sommers beigestimmt. Und in der Tat wird diese Auffassung durch 3 M. 22, 4—8 in ganz entscheidender Weise gestützt. Denn da sind alle Dinge aufgezält, welche den Aaroniden verunreinigen, und da ist z. B. zwar auch derjenige genannt, „welchem der Same entgeht im Schlafe“; aber von dem, welcher den Beischlaf ausgeübt hat, ist nicht die Rede. Und wenn Kamphausen behauptet, Sommer bringe durch die Annahme, dass der Beischlaf dem Gesetze nicht als verunreinigend gelte, dasselbe in einen colossalen und an sich undenkbaren Widerspruch mit der Praxis, welche wir bei den Israeliten aller Zeiten und bei vielen andern Völkern beobachtet fänden: so ist zu entgegnen, dass man die relative Unstatthaftigkeit einer Handlung von deren absoluter Unstatthaftigkeit unterscheiden muss. Das A. T. selbst bietet

Beispiele für jene Unterscheidung. Denn nicht absolut war den Priestern das Trinken von Wein oder Rauschtrank verboten, aber relativ, nämlich unmittelbar vor den Amtshandlungen (3 M. 10, 8—10). Ebenso nun war der Beischlaf, welcher nicht absolut verunreinigte, doch relativ verunreinigend, nämlich unter gewissen Umständen, sozusagen bei gewissen Conjuncturen, wenn er in Beziehung zu gewissen Handlungen der Menschen trat; also z. B. beim Empfange der Gesetzgebung (2 M. 19, 15) und bei dem Genuss eines für den Nichtpriester so außerordentlichen Narungsmittels, wie der Schaubrote 1 Sam. 21, 5 f., wärend der Priester, dessen gewönliche Speise die Schaubrote waren, sich vor deren Genuss des ehel. Beischlafs nicht zu enthalten brauchte. Wenn sich aber Bathseba (2 Sam. 11, 4) nach dem ehebrecherischen Umgang mit David „reinigte von ihrer Unreinheit", so ist dies zwar keine Reinigung von der Menstruation, wie man auch schon, nämlich wegen der Wirkung jenes geschlechtlichen Umganges, geurteilt hat, aber eine Reinigung aus physischer Ursache, und die Stelle erinnert nicht an das Gesetz, weil nicht dabei steht, dass Bathseba unrein gewesen sei bis an den Abend. Auch Ps. 51, 7 „meine Mutter hat mich in Sünden empfangen" beweist nichts gegen die hier verteidigte Auffassung van 3 M. 15, 18; denn die Sündhaftigkeit der den ehelichen Beischlaf ausübenden Personen ist nur ein Accidenz bei demselben, eine Eigenschaft, welche ihnen auch bei Ausübung ihrer andern Handlungen anhaftet (wenn man bei deren Beurteilung den höchsten Maaßstab anwendet: 1 M. 8, 21). 1 Cor. 7, 5 ist auch nur relative Verwerfung der Ehe, nämlich wegen der erwarteten Nähe der Parusie; Apoc. 14, 4 ist aber falsches Verständnis von Matth. 19, 12; vgl. die richtige Auffassung dieser Stelle in meinem „Offenbarungsbegriff des A. T." I, S. 185. Und wenn z. B. Kamphausen es undenkbar findet, dass die Praxis der Israeliten (wenigstens zunächst zu Josephus Zeit) vom Gesetze abwich, entbehrt denn nicht auch das Gebot der Händewaschung vor dem Essen einer directen Wurzel im A. T. (vgl. unten III, 1)? Und endlich handelt es sich darum, was das A. T. wirklich lehrt, nicht darum, ob viele Völker den Beischlaf als verunreinigend angesehen haben (über Babylonier und Araber vgl. Herodot 1, 198; über die ägypt. Priester Porphyrius, de abstinentia 4, 7; bei den Griechen war der Beischlaf nur relativ verunreinigend, vgl. Hesiod, Ἔργα κ. ἡ. 732 f.; bei den Römern erheischte der Beischlaf überhaupt eine Reinigung; Sueton, Octavius, Cap. 94). — b) Beim Weibe verunreinigt — α) der monatliche Fluss (3 M. 15, 19—24) das Weib selbst auf 7 Tage, ebenso jede Person, welche sie berürt, und alle Dinge, mit denen sie in Berürung gekommen ist, und diese Dinge verunreinigen wieder jede sie berürende Person 1 Tag, und der Mann, welcher ihr Lager teilt, wird auf 7 Tage unrein —; β) der andauernde Blutfluss, und zwar gleicht dieser ganz der regelmäßigen Menstruation in Bezug auf den Grad der verunreinigenden Kraft (3 M. 15, 25—27).

E) Totes verunreinigt. a) Der tote Körper (das Aas) der unreinen Tiere verunreinigt Personen bei der bloßen Berürung und beim Tragen (3 M. 11, 8. 25. 28; 4 M. 19, 22) für 1 Tag (3 M. 11, 24). Von den Kriechtieren verunreinigen acht bei ihrem Sterben auch Sachen, auf welche sie fallen, aber nur nicht den Quell, oder die Cisterne und den Samen des Feldes, obgleich das auf dem letztgenannten vorhandene Wasser (3 M. 21, 29—38). Richtiger wol, als zu urteilen (Sommer S. 260 ff.), dass diesen Kriechtieren eine gesteigerte Unreinigkeit zugeschrieben sei, ist es, mit Keil § 98 und Dillm. zu 3 M. 11, 29 zu sagen, dass über diese Kriechtiere nur deshalb besondere Bestimmungen gegeben seien (v. 32—38), weil sie als in der Nähe der Menschen wonend leicht in menschliche Geräte hineinkommen können. b) Der tote Körper (das Aas) der reinen Tiere, wenn sie sterben, d. h. nur, wenn sie nicht, und zwar correct, geschlachtet worden sind, verunreinigt beim Berüren und beim Essen für 1 Tag (3 M. 11, 39 f.; 22, 8). c) Der tote Körper (der Leichnam) eines Menschen verunreinigt beim Berüren für 7 Tage (4 M. 19, 11), und der Leichnam überträgt seine verunreinigende Kraft auch auf das Zelt, und dieses verunreinigt jede in dasselbe eintretende und darin be-

findliche Person und jedes nicht mit einem Deckel verschlossene Gefäs (V. 14 f.). Aber auch auf freiem Felde verunreinigt ein vom Schwert Erschlagener, ein Gestorbener, ein Menschenknochen und ein Grab für 7 Tage (V. 16). Sogar die bei Totenverunreinigungen verwendete Asche macht den, welcher sie bereitet, an ihren Aufbewarungsort bringt und später anwendet oder überhaupt berürt, unrein auf 1 Tag oder auch 7 Tage (V. 7 f. 10. 21 f.; 31, 23 f.). Hierher gehört auch der verunreinigende Charakter *eines heidnischen Beutestückes* (4 M. 31, 23), welches auf 7 Tage verunreinigt (V. 24); denn es soll mit Sprengwasser entsündigt werden, welches bei Totenverunreinigung angewendet wurde. Die Unreinigkeit der den Heiden abgenommenen Beute hängt also bestimmt nicht mit der Unreinigkeit zusammen, welche den heidnischen Ländern anhaftet (Am. 7, 17); denn die letztgenannte Unreinigkeit ist vielmehr Unheiligkeit, wie im nächsten Abschnitt genauer besprochen werden soll (S. 621).

I, 2: *Was für eine Unreinheit ist die der aufgezälten unreinen Erscheinungen (eine physisch-ästhetische, oder eine religiös-ethische, oder beides zugleich?), und welches ist die Quelle der Anschauung, dass solche Unreinheit vorhanden ist?*

A) Wenn der *Charakter der oben behandelten Unreinheiten* bestimmt werden soll, so müssen folgende Punkte ins Auge gefasst werden. a) Die *Grundbedeutung* des hebr. Wortes für „unrein", טָמֵא. Ges. im Thes. ling. hebr. stellte dieses Verb mit dem chald. טְמַע, welches nach Levy's Wörterb. zu den Tharg. „sinken und versenken" bedeutet, sowie mit dem äth. ṭamᵉʿa zusammen, welches nach Dillmanns Glossar zu seiner Äth. Chrestomathie „intinxit, imbuit, immersit" heißt. Und da der Zusammenhang dieser Wörter mit טָבַע „eintauchen, eindrücken" klar ist, so ziehe ich diese Etymologie des טמא derjenigen vor, welche Mühlau-Volck in der 9. Aufl. des Handwörterb. von Ges. (1882) vortragen, wonach טמא mit דמם zusammenhängt und „eben, dicht, dunkel sein" bedeutet. Mag man aber die erste oder die zweite von den beiden Grundbedeutungen wälen, so bezeichnet טמא von vornherein eine äußerliche, sinnenfällige Unreinheit. Die Beachtung der Grundbedeutung des טמא kann aber die Frage nicht entscheiden, weil auch — b) der *Sprachgebrauch des* טמא ins Auge gefasst werden muss. Dieser weist dem טמא einerseits entschieden die Bedeutung physisch-ästhetischer Unreinheit zu, Hes. 4, 12—14; 5 M. 23, 13—15. Auf der andern Seite bezeichnet טמא in seinem Sprachgebrauch ebenso entschieden die ethische Unreinheit 3 Mos. 22, 4; Jes. 6, 5; Hes. 22, 5; Sach. 13, 2. Es hat aber die moralische Verwendung des טמא einen noch viel weiteren Kreis, weil es als Merkmal oder Wirkung einer Reihe von Handlungen erscheint, welche auch „Greuel" heißen. Dazu gehört die Schwächung einer Jungfrau (1 M. 34, 5 ꝛc.; 2 M. 22, 15), der Beischlaf mit einem fremden Eheweibe (4 M. 5, 13), mit einem menstruirenden Weibe (3 M. 18, 19; 20, 18). Dies sind verunreinigende Handlungen (3 M. 18, 20), aber zugleich „Greuel" (v. 29), gerade so, wie der Molochsdienst (v. 22), oder wie andere Übertretungen der Gebote Gottes (3 M. 19, 7; 20, 23). Und die Verschonung des schuldigen Totschlägers verunreinigt *oder* entweiht das Land (4 M. 35, 33 f.), wie der Molochsdienst (3 M. 18, 21); wärend andere Vergehen wieder schwächer sind, wie wenn ein Nichtpriester vom Priesteranteil isst (3 M. 22, 13—15). Greuelhaftigkeit ist auch die Unreinheit der heidnischen Länder (Am. 7, 17; daher nimmt Naeman Erdboden von Israels Land mit 2 Kön. 5, 17—19, und daher weist טמא Jes. 35, 8; 52, 11 auch auf die Heiden als solche); denn rein ist Palästina, weil die Wonung des Offenbarungsgottes dort steht, Jos. 22, 19. Allein wenn auch im Sprachgebrauch das טמא von greuelhaften Handlungen, also von Unmoralität (und zwar deren höchstem Grade), ausgesagt wird, so kann schon a priori aus der Art der Unreinheit *dieser* Handlungen nicht der Charakter *aller* Unreinheit erschlossen werden. Von diesem Schluss werden wir aber auch durch die vorliegende Tatsache zurückgehalten, dass die Vollbringer der angefürten unreinen Handlungen nicht, wie die durch die oben (I, 1) aufgezälten Dinge verunreinigten

Personen, zu verschiedenen Graden der Passivität, des Ausgeschlossenseins aus den vollberechtigten Gemeindegliedern, sondern zu wirklichen positiven Strafen bis zur Ausrottung verurteilt werden (3 M. 18, 29; 20, 18). — c) Ebensowenig kann der Charakter der fraglichen Unreinheit durch Berücksichtigung der Synonyme von טמא entschieden werden. Denn in der positiven Bezeichnung der fraglichen Unreinheit wechselt kein anderes Wort mit ihm; vgl. über גֹּאַל Mal. 1, 7. 12, wo es sich um das Darbringen mangelhafter Exemplare der reinen, nicht um die Wal unreiner Tiere handelt; Esra 2, 62; Neh. 7, 64; 13, 29; Zeph. 3, 1; Jes. 59, 3; Klagel. 4, 14; Jes. 63, 3; über צוֹא Sach. 3, 3; über קָדַר Jer. 8, 21; 14, 2 rc. Mit טמא wechselt in der Bezeichnung der fraglichen Unreinigkeit nur לֹא טָהוֹר: 1 M. 7, 2. 8; 5 M. 23, 11; 1 Sam. 20, 26; 4 M. 19, 12 (לא טהוֹר übrigens blos noch Jos. 22, 17; 2 Chr. 30, 18; Jer. 13, 27; Hes. 22, 23; 24, 13). Indes wenn auch bei der Grundbedeutung des טָהוֹר (zum Licht hervorbrechend, lichtglänzend) aus der Gleichung טמא = לא טהור für das letztere die Bedeutung „dunkel, physisch unrein“ folgen zu müssen scheint, so besitzt doch auch wider טהור neben der wirklichen Bedeutung „physisch rein“ (Sach. 3, 5) auch die Bedeutung „moralisch rein“ (z. B. Ps. 51, 12; Hi. 14, 4). Daher kann trotz jener Gleichung doch טמא, wie „physisch unrein“, so auch „ethisch unrein“ heißen. Und so wenig zwischen diesen beiden Möglichkeiten dadurch entschieden wird, daſs טמא direkter Gegensatz von טהור ist, so wenig dadurch, daſs es damit zugleich indirekter Gegensatz von קָדוֹשׁ (heilig) ist. Denn allerdings sind Reinigkeit und Heiligkeit, wie sie begrifflich nicht zusammenfallen (3 M. 10, 10; Hes. 22, 26; 44, 23), so auch faktisch bei den Menschen und den von ihnen mit beeinfluſsten Dingen [anders bei Gott und den nur von ihm abhängigen Erscheinungen, z. B. auch dem Lande Israels] oftmal auseinander (vgl. auch Hag. 2, 13 f.); indes die Reinigkeit ist die notwendige Voraussetzung und ein Faktor zur Aufrechterhaltung der Heiligkeit (3 M. 27, 11; 2 M. 19, 10; 22, 31; 5 M. 14, 1 f.). Trotzdem wird durch diese Beziehung der Reinigkeit zur Heiligkeit nicht entschieden, ob sie körperlich oder geistig ist. Denn als Voraussetzung der Heiligkeit muſs die Reinigkeit freilich Gottwolgefälligkeit sein; aber ob nach dem A. T. auch die physische oder bloß die sittliche Reinheit etwas direkt Gottwolgefälliges ist, muſs von anderwärts her festgestellt werden. Ebensowenig wird die Frage durch den Wechsel von טמא und שֶׁקֶץ (Greuel) 3 M. 5, 10 rc. gelöst. — d) Eine Enscheidung darüber, daſs die fragliche Unreinheit nicht als bloß physisch galt, wird aber durch folgende Beobachtungen erzielt. Denn α) die fragliche Unreinheit war nicht eine bloß körperliche, weil die gewönlichen äußerlichen Quellen der Unreinheit, wie Schmutz, Staub, nicht in die Sphäre der fragl. Unreinheiten gerechnet werden. Und so sehr es auch zu beachten ist, daſs die Unheiligkeit des israelitischen Lagers (wie durch Totenunreinigkeit 4 M. 5, 3) auch durch menschliche Excremente bedingt wird (5 M. 23, 13—15), daſs zur Heiligkeit des Volkes auch das Waschen der Kleider gehört (2 M. 19, 10 rc.), und daſs das Waschen die Grundlage der Weihe bei Priestern (3 M. 8, 6) sowie Leviten (4 M. 8, 6 f. 21; 9, 6. 10) ist: so sind doch Menschenkoth und der gewönliche Körperschmutz gemäß dem Alten Testamente nur relative Unreinigkeiten, nämlich nur in unmittelbarer Nähe des göttlichen Aufenthaltes, in feierlichen Momenten und bei Übernahme des direkten Dienstes Gottes. β) Bei der Wöchnerin wird nach dem Maße der Sekretionen eine absolute Unreinheit und eine Periode des Reinwerdens unterschieden (3 M. 12, 2. 4), vgl. beim Aussätzigen 14, 9. 20; beim Schleimflüssigen ist mit dem Aufhören des Flusses selbst eine Reinheit eingetreten (3 M. 15, 13) und ebenso bei der Blutflüssigen (v. 28). Wenn aber darnach die fragliche Unreinheit eine physische ist, weil sie mit der Wandlung des physischen Zustandes, mit dem Gesundwerden des Körpers, aufhört: so ist jene Unreinheit doch auch wider für den Israeliten eine religiös-moralische gewesen, weil zur Herstellung der vollständigen Reinheit noch

eine gottesdienstliche Handlung vollbracht werden muſs (3 M. 12, 6—8; 14, 19 f.; 15, 13. 29); vgl. S. 617. 632. Zu beachten ist ferner, daſs durch den toten Körper unreiner Thiere Quell oder Cisterne oder Satfeld nicht verunreinigt wird, und zwar jedenfalls nicht, weil bei der Verunreinigung z. B. des Backofens durch ebendasselbe Aas die Menschen mehr Schuld trügen, sondern weil die Möglichkeit der Verunreinigung beim Quell 2c. als wegen des steten Sicherneuerns des Quellwassers sowie der Sat und wegen der Quantität des Cisternenwassers faktisch nicht vorhanden gedacht wurde. Gegen den phyſ. Charakter der fraglichen Unreinheit spricht aber wider dies, daſs die Seele verunreinigt wird durch den Genuſs der Kriechtiere (3 M. 11, 43). Und wenn auch der Umstand, daſs der tote Körper des Menschen länger verunreinigt als das Aas eines Tieres, darauf zurückgefürt werden kann, daſs der natürliche Ekel bei jenem größer ist und nicht darauf zurückgefürt werden muſs, daſs der menschliche Tod mit der Sündenschuld in Verbindung gesetzt ist: so spricht doch wider gegen den phyſ. Charakter der fragl. Unreinheit, daſs die unreinen Zustände des Weibes in stärkerem Grade verunreinigen, als die des Mannes; vgl. die doppelt lange Zeit der positiven und der negativen Unreinigkeit nach der Geburt eines Knaben, resp. eines Mädchens (3 M. 12), ferner die parallelen Zustände des unwillkürlichen Samenergusses des Mannes und des monatlichen Flusses des Weibes, von denen aber jener bloß für 1 Tag, dieser für 7 Tage (3 M. 15, 18. 24) verunreinigt. Denn da sich trotz Aristot., Hist. animalium 6, 22; 7, 3 und Hippocrates, De natura pueri, cap. 5. 9 (Bähr II, 490 nach Grotius zu 3 M. 12), welche behaupteten, bei Knaben dauere der Bluterguſs 30, bei Mädchen 42 Tage, diese Differenz des bei der Wöchnerin auf die Geburt eines Knaben oder eines Mädchens folgenden Zustandes nicht erweisen läſst: so sind schon die angegebenen Vorschriften deutliche Beweise davon, daſs im A. T. dem männlichen Geschlechte ein superiorer, dem weiblichen Geschlechte ein inferiorer Grad der ja überhaupt nur relativen (1 Mos. 8, 21) subjektiven Gottesnähe des Menschen zugesprochen ist. Ebendarauf füren auch noch einige andere unfehlbare Spuren; vgl. 3 M. 7, 6 f.; 14, 13; Spr. 7, 7 f.; 1 M. 3, 1 ff.; Jos. Bell. Jud. 2, 8, 2; Mischnah Qidduschin 4, 12—14; Delitzsch, Jüd. Handwerkerleben 2c. S. 40 f.; Christenthum und jüd. Presse 1882, S. 30. — e) Eine Entscheidung wird wider nicht durch die Betrachtung der Mittel, durch welche die Unreinigkeiten beseitigt werden, erzielt. Denn das Waschen oder Abspülen mit Wasser sowie das Absengen mit Feuer weisen auf äuſserliche Unreinigkeit hin, ebendarauf das Verbrennen und das Zerbrechen, aber es ist auch wider alttestamentl. Idee, daſs auch Tiere und Dinge mit unter der moralischen Verwerflichkeit von Menschen leiden müssen (2 M. 21, 29; Jos. 6, 17). Endlich die gottesdienstlichen Handlungen, welche man bei der Reinigung von der fragl. Unreinheit vornahm, geben keinen selbständigen Aufschluſs über die jetzt zu beantwortende Frage. Denn zwar steht es fest, daſs Sünd- und Schuldopfer nur bei faktischer oder vorausgesetzter, obgleich nur durch unabsichtliche Gesetzesverletzung bewirkter Anwesenheit von Schuld dargebracht wurden, aber wir müssen doch von der Anordnung von Sünd- und Schuldopfern als Reinigungsmitteln aus erst weiter rückwärts fragen, ob diese Sünd- und Schuldopfer wegen Verletzung von Bestimmungen über phyſ., oder von Bestimmungen über moralische Reinheit für nötig in Israel gehalten worden seien. Also könnten wir von diesen Opfern aus nur auf die S. 622 gefundene Erkenntnis rekurriren, daſs Verletzung der gewönlichen Reinlichkeit gemäß dem A. T. nicht für immer und überall, sondern nur in gewissen Lebenslagen und Örtlichkeiten direkt miſsfällig vor Gott war; entscheidend war auch noch das über weibliche Unreinigkeit Gesagte S. 623.

Das Resultat ist also, daſs die oben (I, 1) aufgezälten Erscheinungen nicht wegen physischer oder ästhetischer, also nicht wegen sinnlich warnehmbarer, das Leibesleben schädigender und die Sinneswerkzeuge unangenehm affizirender Unsauberkeit, sondern wesentlich wegen einer andern Qualität für unrein erklärt worden sind; also weil ihnen eine Abnormität höherer, unsinnlicher Art anhaftet,

d. h. (denn nur dieses bleibt noch übrig) weil in jenen „unreinen“ Erscheinungen eine Störung der normalen psychologischen Beziehung des Menschen zu Gott, seines korrekten religiös-moralischen Verhältnisses zum Göttlichen vorausgesetzt wurde. Demnach ist der die Unreinheit der oben (I, 1) genannten Erscheinungen *konstituirende Faktor* die gemäß dem A. T. an den Erscheinungen hervortretende religiös-ethische Abnormität des Trägers jener Unreinheiten: *die fragliche Unreinheit hat in erster Linie religiös-ethischen Charakter.* Aber sie hat nicht ihn allein; denn die fragl. Unreinheit ist nicht einfach Unsittlichkeit, wie jede einfach psychologische Immoralität. Denn *solche* ist ja zum teil auch als Unreinheit bezeichnet worden (oben S. 621), wird aber auch Schlechtigkeit, Sünde genannt; ferner überträgt *sie* sich nicht so, wie die jetzt fragl. Unreinheit, und *sie* wird auch nicht durch die unten (II, 1) aufgezälten Reinigungsmittel, sondern *bloß* durch Opfer gesühnt, zugedeckt; bemerke noch ganz besonders, dass die mit dem Sündopfer des Versönungstages in Berürung kommenden Personen nicht als „unrein“ bezeichnet werden (3 M. 16, 24. 26. 28; gegen A. Köhler S. 419), dies aber bei den mit der Totenverunreinigunsasche in Berürung kommenden Personen ausdrücklich 3mal geschieht (S. 621). Vielmehr *eine äußerliche Unreinheit ist der sekundäre Faktor* der Abnormität, welche an den „unreinen“ Erscheinungen angenommen wurde. Daher haftet diesen *religiös-ethisch-ästhetische Unreinheit* an, wogegen auch die richtig verstandene Stelle Hebr. 9, 13 f. nicht streitet. Dieser Ausdruck ist zugleich die beste Bezeichnung der hier fraglichen Unreinheit. Denn der gewönliche Name „levitische Unreinheit“ ist sehr schief und wird jetzt, wie freilich leider viele religiöse Dinge, gewönlich mit Wegwerfung gebraucht.

B) *Welches ist die Quelle der Anschauung, daß den (I, 1) genannten Dingen ethisch-ästhetische Unreinheit zukommt?* Denn dass den genannten Dingen selbst die erwänte Unreinigkeit faktisch anhaftete, nicht aber, dass die genannten Erscheinungen nur Abbilder der ihren Trägern einwonenden bloß psychologischen Irreligiosität und Immoralität sein sollten, ist die Meinung des A. T. Die allegorische Auffassung der fraglichen Unreinigkeiten, wonach dieselben nur Symbole hätten sein sollen (so Theodoret, Quaest. 15 in Lev.; v. Meyer, Blätter für höh. Warheit, X, S. 63; siehe dagegen schon Bähr II, S. 484 f.), ist nicht nur im A. T. nicht angedeutet, sondern läßt sich auch gar nicht durchfüren, weil man nicht angeben kann, weshalb gerade der genannte Umkreis von Körperzuständen zu Bildern seelischer Erscheinungen gemacht wäre. Dies gilt auch gegen Kurtz, Opfercultus, S. 7 f.; vergl. dagegen Keil § 98; Anm. 6.

a) *Die innere Quelle dieser Anschauung.* Direkt gibt das A. T. darüber nur einen einzigen Wink, indem es bei den unreinen Tieren mit טָמֵא, auch שֶׁקֶץ wechseln läßt (S. 622), also die Unreinheit dieser Tiere mit dem Abscheu in Zusammenhang bringt, welchen sie einflößen. Obgleich nun bei den vier anderen Kategorieen unreiner Dinge nicht vom A. T. auf den abstoßenden Eindruck hingewiesen ist, welchen sie auf Empfindung und Gefül (vgl. über die Grenzen dieser beiden Begriffe Nahlowsky, Das Gefühlsleben, 1862, S. 1—37) ausüben, so können wir ruhig jenes שקץ auch auf die vier anderen Kategorieen übertragen. Doch wenn wir damit auch nicht bloß die Basis gewonnen haben, auf welcher die ästhetische Unreinheit der fraglichen Erscheinungen beruht, wenn vielmehr in diesem שקץ auch das religiös-ethische Grauen mit enthalten ist, welches durch jene Erscheinungen im Gemüt des Israeliten wachgerufen wurde; wo ist die innere Quelle, d. h. die Idee, woraus die Anschauung von der religiös-ethischen Unreinheit dieser Erscheinungen floß? Weil darüber das A. T. keinen direkten Aufschluss gibt, so muss man ihn indirekt aus ihm zu gewinnen wenigstens versuchen. Man muss auf den im A. T. vorliegenden Umfang und Inhalt des Begriffes „ethisch-ästhetische Unreinheit“ blicken, um zu erkennen, ob nicht vielleicht in der Ausdehnung und den Merkmalen dieses Begriffes der Gesichtspunkt verborgen liegt, aus welchem gerade die in I, 1 aufgezälten Erscheinungen

für ethisch-ästhetisch unrein galten. Die Möglichkeiten dieses Gesichtspunktes sind nicht zalreich. Denn es ist zwar nicht von vornherein die Meinung ausgeschlossen, dass bei allen einzelnen ethisch-ästhetisch unreinen Erscheinungen, oder wenigstens bei den Hauptgruppen derselben (unreine Tiere — geschlechtliche Zustände — Aussatz — Tod) aus je einem verschiedenen Gesichtspunkt die Anschauung entstanden sei, dass sie eine Unreinheit höherer Art an sich trügen; indes zu dieser Meinung werden wir doch nur greifen, falls sich gar nicht für alle ethisch-ästhetischen Unreinheiten ein einheitlicher Gesichtspunkt, von welchem aus betrachtet sie in die Kategorie dieser Erscheinungen gerechnet wurden, auffinden läst. Bei der Nachforschung nach einem solchen einheitlichen Erklärungsgrund aller ethisch-ästhetischen Unreinheit hat man an folgende Möglichkeiten gedacht. — 1) *Die fragl. Unreinheit soll eine gewönliche physische gewesen sein.* Es ist erklärlich, dass die Vertreter dieser Meinung deshalb, weil sie die Auswal der bestimmten unreinen Erscheinungen nicht begründen konnten, sondern aus Willkürlichkeit herfließen lassen mussten, den fehlenden Grund durch einen besondern Zweck dieser Auswal von Unreinheiten zu ersetzen suchten. So haben die einen (wie Maimonides, Moreh nebukhim 3, 47; Heß, Gesch. Mosis, IV, 4, 386 ff.) die Sache so dargestellt, als wenn die mit den fragl. Unreinheiten behafteten Personen sich nur nicht der Wonung Gottes hätten nahen dürfen, um ihn nicht durch Unanständigkeit zu beleidigen. Die andern meinten, durch die Reinheitsgesetze habe Israel als ein von anderen Völkern getrenntes, gottgeweihtes dargestellt werden sollen. So schon Tac., Hist. 5, 4; so auch Rabbinen, vergl. den von Hamb. I, 874 citirten Ausspruch aus Derech erez sutta, Abschn. 3: תחלת טומאה פתח לע[בודה]ז[רה], d. h. der Anfang der Unreinigkeit ist die Türe zum Götzendienst; so auch Spencer I, cap. 8, 2, 2; noch von Cölln, Bibl. Theol. 1836, I, S. 283; Hitzig S. 98 f.; Ritschl, Rechtf. II[2] (1882), S. 91. Aber da ist die fragliche Unreinheit mit der Unreinlichkeit koordinirt, welche ihrerseits freilich nur relativ, nämlich für das Nahen zu Gott verboten war. — 2) *Die fragl. Unreinheit soll eine besonders intensive physische gewesen sein.* So α) die, welche Rücksichten der Gesundheitspolizei (Michaelis IV, § 207 ff.; Saalschütz I, 217. 253), oder Furcht vor Ansteckung (Winer II, 319) die Quelle der fragl. Reinigkeitsvorstellung sein lassen; β) die, welche Ekel (Win. II, 319), oder natürlichen Widerwillen (Knobel, Com. zu Ex.-Lev. 1857, zu Lev. 11—15), oder einen instinktiven Abscheu (Graf Baudissin S. 101; Ewald S. 192 verbindet Grund α und β) als ursprüngliche Quelle dieser Vorstellung festhalten. Diesen Gelehrten ist immer wider zu entgegnen, dass bei ihren Annahmen auch andere, und zwar sehr ansteckende und sehr ekelhafte Krankheiten (vgl. die Pest!) in den Kreis der fragl. Erscheinungen hätten aufgenommen werden müssen. — 3) *Die fragliche Unreinheit soll eine religiös-ethisch-ästhetische gewesen sein, weil „die beiden Faktoren des endlichen Seins,* Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung, Entstehen und Vergehen unter den ethischen Gesichtspunkt, nämlich in den Gegensatz zum absolut Heiligen und damit in die Sphäre des Sündlichen und Unreinen fallen" (Bähr II, S. 462). Aber α) schon aus logischen Gründen ist diese Aufstellung zu verwerfen, weil zwei Punkte nicht dadurch innerlich oder sachlich verwandt werden, dass sie zur Entwickelung einer und derselben Erscheinung gehören, sondern trotz dieser äußerlichen oder formalen Verwandtschaft doch in sachlicher Hinsicht einander sehr unänlich, ja entgegengesetzt sein können. So sind auch Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung nicht schon deshalb material verwandt, weil sie das Ende und den Anfang des Lebensprozesses ausmachen. β) Auch der empirische Tatbestand der hebr. Reinigkeitsgesetze spricht gegen Bährs Aufstellung. Denn wenn die Geburt als verunreinigender Gegenpol des Todes verunreinigend gewesen wäre, so hätten die Neugeborenen gereinigt werden müssen. Dass davon aber in den alttestamentlichen Reinigkeitsgesetzen nicht die Rede ist, hat richtig auch Maimonides, Mor. neb. 3, 37 gegenüber späterem, abergläubischem Gebaren der Hebammen betont. Die vorgebrachten Argumente gelten auch gegen Kurtz, Opferc., S. 367; H. Schultz S. 336 f. und Öhler §. 142, welche im wesentlichen an der Aufstel-

lung Bährs festhalten. — 4) Die fragl. Unreinheit ist eine religiös-ethisch-ästhetische, weil sie als entferntere oder nähere Wirkung des Todes galt. So Sommer S. 243 f.; Keil § 57; A. Köhler I, S. 409. 412. 416; Dillmann zu 3 M. 11—15; Fr. W. Schultz in Zöcklers Handb. I, S. 241; auch Hamb. I, S. 874. Dieser Gesichtspunkt läſst sich nicht nur im allgemeinen als ein im A. T. begründeter, sondern auch als ein für die einzelnen Unreinigkeiten zutreffender nachweisen. Denn α) wenn schon Winer II, 319 gegen Sommer einwandte, die bei dessen Darstellung zugrunde liegende „Idee vom Tode durchdringe keineswegs in dem [von Sommer vorausgesetzten hohen] Grade die israel. dogmatische Vorstellung, Gen. 3 stehe ziemlich isolirt im A. T.“: so ist es jetzt (vgl. nur H. Schultz S. 336; Öhler § 77) besser erkannt, wie tiefgreifend im A. T. der Gegensatz zwischen dem heilig-lebendigen Gotte und dem durch die in der Sünde wurzelnde Krankheit herbeigefürten Tode ist. Von dieser ethischen Richtung des A. T.'s hat sich auch die spätere jüdische Theologie nicht entfernt (Weber S. 220 f.). In bewuſstlosen, unfreien Dingen ist sogar die Verwesung selbst als Gegensatz von Gott gedacht (2 M. 23, 18; 34, 25; 3 M. 2, 11; Maim., Mor. neb. 3, 46). β) Was den Zusammenhang der einzelnen in den Bereich der ethisch-ästhetischen Unreinheit fallenden Erscheinungen mit dem Tode anlangt, so urteilte Sommer S. 248 f. mit Recht, daſs, weil man weder ausgeflossenes noch zurückgebliebenes Blut genieſsen durfte, auch diejenigen Tiere als nicht eſsbar erscheinen muſsten, welche andere in ihrem Blute d. h. samt ihrer Seele verzehren oder lebendig verschlingen; ferner (S. 251), daſs schon bei den gröſseren Landtieren zu den reinen keines gehört, welches sich vom Fleisch oder Blut anderer Tiere närt, daſs (S. 252) zu den Vögeln zunächst Raubvögel und Aasfresser gehören, daſs also wenigstens bei den 2 ersten Klassen der Tiere die Rücksicht auf den Tod das Motiv, zwischen reinen und unreinen zu scheiden, gewesen ist. Bei der Wöchnerin sodann scheint mir der Zusammenhang der Unreinheit mit dem Tode noch enger zu sein, als Sommer S. 242 angenommen hat. Mir scheinen die Blutabflüsse der Wöchnerin als lebenzerstörende angesehen worden zu sein, weil sie aus der Gebärmutter, dem Ausgangspunkte des Kindeslebens, hervorgehen. Allgemein nicht beanstandet wird von den Erklärungen Sommers, daſs drittens der Aussatz als die Plage κ. ἐξ. (5 M. 24, 8) und der Aussätzige als dem Toten vergleichbar angesehen wurde (4 Mos. 12, 12). Viertens die Ausflüsse (3 M. 15) sind nach meinem Urteil wider als Vernichtung von Lebenskeimen betrachtet worden, weil in den Kreis der Unreinigkeiten nur solche Sekretionen gehören, welche aus den Geschlechtsteilen kommen. Gegen diese meine Auffassung gelten nicht mehr die Einwände von Winer II, 319 und Kamphausen S. 1278. Fünftens das Aas sowie der Leichnam hängen unmittelbar mit dem Tode zusammen. — Wenn es in dieser Weise gelungen ist, in der Beziehung der ethisch-ästhetisch unreinen Erscheinungen zur Lebenszerstörung den Gesichtspunkt nachzuweisen, aus welchem sie als mit der fraglichen Unreinheit behaftet gedacht worden sein nicht bloſs können, sondern müssen: so ist es nicht nötig, oder auch nur erlaubt, auf eine einheitliche Ableitung der Unreinigkeit aller Erscheinungen der ethisch-ästhetischen Unreinheit zu verzichten. Wenn nun Graf Baudissin S. 100, Anm. 3 meint, wenigstens bei den unreinen Tieren könne der Zusammenhang mit dem Tode nicht als ausreichendes Mittel der Erklärung ihrer Unreinheit angesehen werden, so hat schon Sommer S. 251 richtig bemerkt: „Das System entschied; von jenen Tieren, die jederzeit die eigentliche Fleischnarung des Menschen waren [und von denen keines sich vom Blute oder Fleische anderer Tiere närte], ist das Merkmal des Reinen hergenommen, und was solches nicht an sich trägt, fiel one weiteres in die Klasse des Unreinen.“ — Die aus dem A. T. selbst gefundene innere Quelle der Vorstellung von der ethisch-ästhetischen Unreinheit wird auch nicht durch eine auſserhalb des A. T.'s aufgefundene innere Quelle dieser Vorstellung verdrängt, weil es

b) eine äuſsere Quelle der israelitischen Anschauung von der ethisch-ästhetischen Unreinheit auſserhalb des A. T. nicht gibt. Um dieses Urteil begründen zu können, muſs ich vorher

α) feststellen, seit wann es die Vorstellung von ethisch-ästhetischer Unreinheit in Israel gab. Darüber geben uns die sicher datirten Prophetenschriften des A. T. folgenden Aufschluss. Dabei sind die Stellen, wo unrein = greuelhaft (vgl. S. 621), also bloß religiös-ethisch unrein ist, als nicht unmittelbar hierhergehörig in eckige Klammern eingeschlossen. [Amos: Unrein ist Nichtpalästina 7, 17]; Hosea: Unreines wird Israel essen in Assur 9, 3 f.; [wegen Irreligiosität und Immoralität ist Israel unrein 5, 3]; [Micha: Unreinigkeit = Greuelhaftigkeit wirkt Verderben 2, 13; Jesaja: Das Israel der Heilszeit wird seine früheren Götzen für unrein erklären 30, 22]; Jeremia: Die Häuser Jerusalems sollen werden wie der jetzt verunreinigte Ort des Thopheth 19, 13. Diese Verunreinigung war durch Josia 2 Kön. 23, 10 jedenfalls, da er in den Städten Judas überhaupt (v. 8) die Höhen unrein gemacht hatte, nicht durch physische Unreinheit zuwege gebracht worden (wie 2 Kön. 10, 27), sondern wie beim Altar zu Bethel, dessen Verunreinigung ganz änlich beschrieben wird (2 Kön. 23, 15 ff.), durch Totengebeine [Israel hat durch Götzendienst sich selbst 2, 23 und sein Land verunreinigt 2, 7; 7, 30; 32, 34; Klagel.: Unrein durch Bluttat 4, 14 f.]; bei Hesekiel kann man die Stellen parallel zu oben I, 1 ordnen: Speise, deren Backfeuer anstatt mit Tiermist mit menschlichen Excrementen genärt wird, ist unrein 4, 12 f.; die Menstruirende mit ihrer Unreinigkeit erwänt 22, 10; die Unreinigkeit des Landes mit ihrer Unreinigkeit verglichen 36, 17; Aas und Zerrissenes unrein 4, 14; Jahwehs Haus wird durch Totengebeine verunreinigt 9, 7; 43, 7; Priester dürfen sich nur an 5 Toten verunreinigen 44, 25 [das Heiligtum und Jerusalem ist unrein durch die Anwesenheit der Götzenbilder 5, 11; 14, 11; 20, 7. 18. 30 f. 43; 22, 3 f. 15; 23, 7. 13. 30. 38; 36, 17 f.; 43, 7; das alte Jerusalem unrein wegen Blutschuld 24, 9. 11; Unreinigkeit und Abfall nebeneinander 39, 24; das Weib des Nächsten durch Ehebruch verunreinigen 18, 6. 11. 15; 22, 11; Gott erklärt Israel für unrein wegen ihrer Sünden 20, 26; Gott will aber Israel reinigen 36, 25. 29; 37, 23; endlich ist noch bemerkenswert, dass die Seele durch Unreinigkeit verunreinigt wird 4, 14]; Hes. klagt auch, dass die Priester bisher den Unterschied von Rein und Unrein vernachlässigt haben 22, 26 und stellt die Einprägung dieses Unterschiedes als Aufgabe der Priester hin 44, 23; Deuterojesajah: Kein Unbeschnittener und Unreiner soll mehr kommen durch Jerusalem Jes. 52, 1; „Unreines berürt nicht!" v. 11; kein Unreiner im Lande in der messianischen Zeit Jes. 35, 8; Haggai: Tote verunreinigen gemäß Priesterausspruch 2, 13. One litterarhistorische Gegner zu bekommen, können wir aber auch aus den nichtprophetischen Schriften folgende Aussprüche als vorexilisch bezeichnen. Im Bundesbuch kommt nur dies vor, dass ein von einem andern Rind getötetes Rind halbirt werden soll 2 Mos. 21, 35 f., aber Fleisch, welches auf dem Felde zerrissen gefunden wird, soll nicht gegessen, sondern dem Hunde vorgeworfen werden 22, 30. Auch der Jahwist erwänt in der Sündflutgeschichte den Unterschied von reinen und unreinen Tieren 1 M. 7, 2. Deuteronomium: Gesetz von den unreinen Tieren 14, 3–20; die Lehren der Priester über den Aussatz sind zu befolgen 24, 8 f.; wem in der Nacht etwas, d. h. unwillkürliche Samenergießung widerfärt, ist unrein für 1 Tag 23, 10 f.; Aas soll der Israelit nicht essen 14, 21; die Toten sind verunreinigend 26, 14; ein Gehenkter verunreinigt das Land, wenn er über Sonnenuntergang hinaus hängen bleibt 21, 23; und nicht minder ist der ethisch-ästhetisch Unreine gemeint, wenn es heißt, dass der Unreine wie der Reine essen soll vom Segen des Landes, sich also der Narung nicht zu enthalten braucht 12, 15. 22; 15, 22; aber der von Trauerklage und überhaupt der von Unreinigkeit Ergriffene darf nicht vom Gottgeweihten (dem Zehnten) essen 26, 14 [unrein = greuelhaft ist ein von ihrem ersten Ehemanne entlassenes Weib, nachdem es wider geheiratet hatte und wider entlassen, oder Witwe geworden war, für den ersten Ehemann geworden 24, 4; vgl. darüber Qimchi im Wurzelb. s. v. טמא]. Demnach haben wir vorexilische Ideeen vor uns, wenn schon die Mutter eines Nasiräers nichts Unreines essen soll Ri. 13, 4. 7. 14 (wie der Nasiräer selbst durch Totenberürung sein Haupt,

welches durch das geschorene Har Zeichen seiner Weihe ist, verunreinigt 4 M. 6, 9); ebenso wenn Davids Abwesenheit beim Neumondsfest mit irgend einer Unreinigkeit (nach dem Ausdruck ist zunächst an unwillkürliche Samenergießung zu denken) erklärt wird 1 Sam. 20, 26 (wie die Teilnehmer der Dankopfermalzeit rein sein müssen 3 M. 7, 20 f.; 4 M. 18, 13); ebenso wenn die Götzendienststätten ethisch-ästhetisch unrein gemacht wurden 2 Kön. 23, 8. 10. 13. 16, wie ja Jer. 19, 13 (vgl. oben!) ausdrücklich bestätigt hat. Vorexilisch könnte es wenigstens sein, wenn es Ps. 79, 1 heißt, daſs Heiden durch Götzendienst das Heiligtum Gottes verunreinigt haben, und daſs Hurerei (d. h. jedenfalls Götzendienst und Immoralität) verunreinigt 106, 39. — Da also im wesentlichen die in den eigentlichen Unreinigkeitsgesetzen (3 M. 11—15; 4 M. 19) enthaltenen Anschauungen schon in den unbestritten ältesten Litteraturdenkmälern Israels vorliegen, so ist es unfraglich, daſs die Reinigkeitsanschauungen Israels im wesentlichen sehr alt sind. — Wenn demnach Israel diese Ideen aus einer fremden Quelle geschöpft haben sollte, so könnte diese nur in den Anschauungen derjenigen Kulturkreise vermutet werden, mit welchen Israel in der frühesten Zeit in Berürung gekommen sein soll oder wirklich gekommen ist: Arier, Altbabylonier (Kanaanäer), Ägypter; aber

β) eine fremdnationale Herkunft der fragl. Idee wäre nur anzunehmen, wenn bei einer zu Israel in fernerer oder näherer Beziehung stehenden Völkerschaft eine mit der alttestl. an Prinzip und Detail übereinstimmende Reinigkeitsgesetzgebung bestünde. Zunächst nun könnte eine uralte Nachbarschaft der Arier und der Semiten als Quelle der hebr. Reinigkeitsideeen in Betracht kommen. Indes wenn bei den Indern nach dem Gesetz des Manu (5, 135. 144) zu den 12 Unreinheiten des menschlichen Körpers auch Schweiß, Blut, Tränen, Urin gehören, so fallen in die Sphäre ihrer Unreinheiten nicht bloß lebenzerstörende Erscheinungen, ihre Unreinheiten haben nicht ethisch-ästhetischen, sondern bloß ästhetischen Charakter. Die Griechen und Römer, die ja allerdings Lustration nach Berürung eines Toten vornahmen (Virg. Aen. 6, 229: Idem ter socios pura circumtulit unda), aber auch Hare, Wolle, Nägel zu dem sich vom Körper absondernden Unreinen rechneten, haben ungefär die Anschauungen ihrer ältesten Vorfaren über die ästhetische Tadellosigkeit des Menschen als Faktor seiner Gottwolgefälligkeit festgehalten, bis es hieß *Ἁγνὸν χρὴ νηοῖς θυώδεος ἐντὸς ἰόντα Ἔμμεναι, ἁγνείη δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια* (bei Porphyr. de abstin. 2, 19; Sommer S. 338). Was die Perser betrifft, so hat Sommer (1846) nachgewiesen (S. 196—198. 271—278), daſs die Reinigkeitsvorstellungen der Anhänger Zoroasters und die des A. T.'s nach Ausgangspunkt und Umfang verschieden sind. Vgl. auch Diestel, Der Monotheismus des ält. Heidenth. in Jahrbb. f. d. Theologie, 1860, S. 701; Spiegel, Eran. Altertumsk., II (1873), S. 144 f.; Justi, Geschichte des alten Persiens (in Onckens Allg. Gesch.), 1878, S. 72; Tiele, Kompend. der Religionsgesch., 1880, § 107. Seit jenem Nachweis Sommers kann der Parsismus nicht mehr zur äußerlichen Quelle der Reinigkeitsvorstellungen des A. T.'s gemacht werden, und sogar Hitzig, welcher in seinen „Vorlesungen über Bibl. Theologie des A. Test.'s“ dem altpersischen Religionssystem einen mannigfaltigen Einfluſs auf die alttestl. Religion zugeschrieben hat (S. 38. 110. 140. 230; vgl dagegen meinen Offenbarungsbegriff, I, S. 91. 149 ff.), hat doch nicht S. 98 f. die Reinigkeitsvorschriften des A. T.'s aus dieser Quelle abgeleitet. Daſs sodann die Altbabylonier nicht die Lehrer der Reinigkeitsvorstellungen der Hebräer (vgl. m. Hebr. Lehrgeb. I, S. 18 ff.) gewesen seien, ist gemäß dem jetzigen Stande der Keilschriftforschung anzunehmen; denn Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. (2. Aufl. 1883), S. 52, Anm. sagt: „Daſs die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren bei dem Jahwisten (1 M. 7, 2 ꝛc.) hebräische Zutat ist, versteht sich“. Über die Reinigung nach dem Beischlafe vgl. Herodot I, 198. Bei denjenigen Ssabiern, die in der Hauptsache das babylonisch-syrische Heidentum festgehalten hatten und ein Hauptheiligtum zu Harran besaßen (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, 1856, I, S. 146 ff.), finden sich allerdings Reinig-

keitsvorstellungen, aber gleich wider in solcher Ausdehnung, daſs sie nicht die unmittelbare Quelle der alttestl. Vorstellungen genannt werden können. Denn En-Nedim berichtet in seinem Fihrist über sie: Verboten ist ihnen der Genuſs des Kameels, derjenigen Tiere, welche Schneidezäne in beiden Kinnladen haben, wie des Schweines, des Hundes und des Esels. Vom Geflügel genießen sie keine Tauben und keine solchen Vögel, die Krallen haben, von den Pflanzen keine Bonen und keinen Knoblauch, auch zum Teil nicht Phaseolen, Blumenkol und Linsen [opfern am meisten Hähne, auch Menschen; Chwolſ. II, 8. 142 ff.; haben entweder nur, oder fast nur Holocausta S. 8. 89—93; die Beschneidung üben sie nicht aus]. Sie halten sich auch fern von jedem, der die Krankheit des weißen Aussatzes, oder die Elephantiasis, oder auch sonst eine ansteckende Krankheit hat. Sie sind verpflichtet, nach einer Samenbefleckung und nach der Berürung mit einer Menstruirenden, von der sie auch ganz abgesondert bleiben, sich zu waschen und die Kleider zu wechseln (Maimonides, Mor. neb. 3, 47; Munk, Le guide des égarés, tome III (1866), p. 389 sq.). Verboten ist ihnen der Genuſs derjenigen Tiere, welche nicht gehörig abgestochen sind, d. h. denen nicht Halsader und Kehle durchschnitten ist. Waschung ist auch nach Totenberürung geboten. Der Opfernde darf wärend des Tages seiner Opferdarbringung nicht in die Tempel eintreten. Kein Gebet ist bei ihnen zuläſsig außer im Zustande der Reinheit (Chwolſ. II, 6. 9 f. 70 f. 98—115. 445. 718). Bei den Ssabiern (Täufern) in der Nähe von Bagdad, welche selbst sich Mandäer nennen, gibt es verbotenes Fleisch; wird die Wöchnerin einen ganzen Monat lang durchaus isolirt, bekommt ihr Essen für sich 2c., weil sie wärend dieser Zeit als den Angriffen der Dämonen ausgesetzt gilt; werden aber ansteckende Krankheiten nicht gefürchtet (wenigstens aus Pietät gegen den Todkranken nicht), muſs nach unbeabsichtigter nächtlicher Samenergießung nicht bloß der Mann, sondern auch die das Bett mit ihm teilende Ehefrau eine Waschung vornehmen; ist die Menstruirende unrein; macht der Dienst bei Begräbnismalzeiten Bäder erforderlich; sind die Fremden unrein; vgl. Siouffi, La religion des Soubbas (Paris 1880), p. 75. 77. 83 sq. 121. 124 sq. Die Syrer enthielten sich warscheinlich alle, warscheinlich nicht bloß die Priester, wie Elagabalus, des Schweinefleisches (Dio Cassius 79, 11, vgl. Lucian de dea Syr. 54). Daſs Tauben in ganz Syrien nicht gegessen und göttlich verehrt wurden, sagt Hyginus (fab. 197); vgl. weitere Zeugnisse bei Chwolſ. II, 107. Auch die Kanaaniter aßen kein Schweinefleisch (Herodian 5, 6. 21; Winer 2, 437), aber aus der Wal der Opfertiere, von denen der Tarif von Marseille Stier, Kalb, Widder, Lamm, Ziegenbock, Ziege, Hirsch, Hirschkalb und Vögel, zame sowol als wilde, aufzält (Schröder, Die phönic. Spr. 1869, S. 242), läſst sich wenigstens in Bezug auf die Vögel eine bestimmte Abweichung der Kanaaniter von den Hebräern in der Unterscheidung der reinen und der unreinen Tiere erschließen. Aber nicht bloß daraus ergibt sich, daſs die Kanaaniter nicht den Hebräern ihre Reinigkeitsvorstellungen beigebracht haben (vgl. m. Offenbarungsbegr. I, 62—69), sondern die Kanaaniter opferten auch Menschen, Hunde und Schweine, obgleich nur bei außerordentlichen Gelegenheiten (Movers, Phön. Texte, 2. Theil: Das Opferwesen der Carthager 1847, S. 41). Die Araber verachteten schon vor Muhammed das Schwein (Winer 2, 437), und in Bezug auf den Beischlaf fügt Herodot zu den Bemerkungen über die Babyl. (s. ob.): „Eben diese Dinge tun auch Araber". Daſs aber Herodot von wirklichen Arabern redet, ist gegenüber Movers bewiesen worden von Krehl, Über die Religion der vorisl. Araber, 1863, S. 30—34. Obgleich auch bei den Beduinen außer dem Schwein noch Leichname und Blut für verunreinigend gelten (Sommer S. 322), so kann doch nicht behauptet werden, daſs Grundsatz und Einzelheiten der alttestl. Unreinigkeitsvorstellungen durch die Hebräer einfach von ihrer semitischen Verwandtschaft ererbt worden sei. Ebensowenig endlich haben sich die Hebräer bei ihrem Aufenthalt in Ägypten ihre Reinigkeitsvorschriften nach Grundlage und Aufbau angeeignet. Denn die Ägypter scheuten sich vor dem Genusse der Tauben, schrieben Unreinheit auch Pflanzen, wie den Hülsenfrüchten, den Zwiebeln, sowie dem Meere zu, nahmen Reinigungen auch

außer nach nächtlicher Pollution und Beischlaf vor und haben Grab und Tod nicht für unrein angesehen (Sommer S. 278—299).

Wenn demnach in Betreff der äußeren Herkunft der alttestl. Reinigkeitsideeen anzunehmen ist, dass in ihnen teilweise altererbtes Material nach einem von der speziellen Offenbarung dargebotenen Grundsatz vergeistigt und ergänzt worden ist: so muss noch die Frage beantwortet werden, weshalb mehr, als von den Früheren, von Hesekiel, die Unreinigkeitsvorstellungen hervorgehoben worden sind. Wenn aber die S. 627 dargebotenen Angaben zeigen, dass in den proph. Schriften die Beziehungen auf die Unreinigkeitsidee immer mehr zunehmen: so wird man zugeben, dass dieselbe Ursache (nämlich der wachsende Ernst der Weltregierung Gottes seit Jesajas Auftreten), welche zur tieferen Sündenerkenntnis und stärkeren Betonung der Sünopfer &c. gefürt hat, vgl. m. Offenbarungsbegr., II, S. 348 ff., auch die mit Sünde und Tod zusammenhängenden Unreinigkeitsvorstellungen in den Vordergrund des Denkens der israel. Gemeinde überhaupt und so auch insbesondere des aus den Priesterkreisen von Gott zum Propheten berufenen Hesekiel gedrängt hat. Vgl. m. Offenbarungsbegr. I, S. 148 f.; Dillmann, Über die Herkunft der urgeschichtl. Sagen der Hebr. [Berichte der Acad. zu Berlin 1882], S. 3.

II, 1: Welche Reinigungen wurden zur Beseitigung der aufgezälten Unreinigkeiten angewendet? — Bei A) gibt es keine Reinigung. — Bei B: die Wöchnerin wird nach der Leistung des durch die Vergleichung ihrer 7, resp. 14 ersten Tage mit der Menstruation geforderten Waschens ihrer selbst sowie ihrer Kleidungsstücke von ihrer positiven Unreinigkeit, von der Eigenschaft, dass sie verunreinigende Wirkung auf Dinge und Personen ausübt, befreit, aber ihre negative Unreinigkeit, d. h. ihre Abschließung von der Berürung des Heiligtums und alles seines Zubehörs, wird erst durch Darbringung eines järigen Lammes als Brandopfers und einer jungen Taube oder einer Turteltaube als Sündopfer aufgehoben (3 Mos. 12, 6 f.). Die arme Wöchnerin kann auch je eine Turteltaube oder je eine junge Taube als Brand- und Sündopfer geben (v. 8). — Bei C: Wer bloß unechte Spuren des Aussatzes an sich gezeigt hat, soll bloß seine Kleider waschen (3 M. 13, 6. 34). Aussätzige Kleidungsstücke sind durch Feuer zu vernichten (v. 52. 55. 57); aber Zeuge, welche nur unechte Merkmale des Aussatzes gezeigt hatten, sind nur zu waschen (v. 54. 58). Bei der Reinigung des wirklichen Aussätzigen selbst ist von zwei lebendigen Vögeln der eine an lebendigem Wasser zu schlachten, der andere samt Cedernholz, Karmesinwolle und Ysop in des geschlachteten Vogels Blut an lebendigem Wasser zu tunken und mit dem Ganzen der frühere Aussätzige siebenmal zu bespritzen sowie der noch lebendige Vogel auf dem Felde fortzulassen (3 M. 14, 4—7). Der vom Aussatz Gereinigte soll dann seine Kleider waschen, alle seine Hare abscheeren, sich im Wasser baden und dies Dreifache nach sieben Tagen widerholen (v. 8 f.). Von dem Blute eines als Schuldofer geschlachteten Lammes soll dann der Knörpel des rechten Ores, der Daumen der rechten Hand und die große Zehe des rechten Fußes betupft werden und ebenso mit Öl, wovon ein Teil zu siebenmaliger Sprengung nach dem Heiligtum hin verwendet worden ist (v. 10 bis 18). Darauf soll mit dem zu einem Sündopfer verwendeten anderen Lamme die Unreinigkeit des früheren Aussätzigen gesünt und mit einem Brandopfer (einem järigen Schafe) samt Speisopfer die Sünung vollendet werden (v. 19 f.). Beim Armen soll an Stelle des 2. Lammes und des Schafes je eine Turteltaube oder eine junge Taube treten dürfen (v. 21—32). Ein aussätziges Haus soll abgebrochen werden (v. 45), und wer darin gelegen oder gegessen hat, soll seine Kleider waschen (v. 47). Bei dem wider für rein erklärten Hause soll dann zur Entsündigung die vorhin aus v. 4—7 beschriebene Ceremonie vollzogen werden (v. 48—53). — Bei D, a, α: Der vom Schleimfluss wider gesund gewordene Mann wäscht seine Kleider und seinen Leib mit lebendigem Wasser und lässt durch den Priester von zwei Turteltauben oder zwei jungen Tauben die eine als Sünd- und die andere als Brandopfer darbringen (3 M. 15, 13—15). Die von

diesem Kranken direkt oder indirekt verunreinigten Personen brauchen bloß ihre Kleider und ihren Körper zu waschen (v. 5—11). Unter den von ihm verunreinigten Geräten werden die irdenen zerbrochen, die hölzernen mit Wasser abgespült (v. 12). Bei D, a, β soll die durch unwillkürlichen Samenerguſs bewirkte Unreinigkeit bei den Personen durch Waschung des Leibes, bei den davon betroffenen Kleidern oder Lederstücken durch Waschung beseitigt werden (3 M. 15, 16—18). Bei D, b, α, also dem menstruirenden Weibe, sind für dieses selbst keine Reinigungen angegeben, sondern nur gesagt, daſs die von der Menstruirenden indirekt verunreinigten Personen ihre Kleider und Körper waschen sollen (3 M. 15, 21 f.). Weil aber der außergewönliche Blutfluſs eines Weibes (D, b, β) nur als eine vom regelmäßigen Blutfluſs temporell verschiedene, aber mit ihm im Grade der verunreinigenden Kraft und in den verunreinigenden Wirkungen gleiche Erscheinung angesehen wird (v. 25 f.), so ist als Meinung des Gesetzgebers anzunehmen, daſs für das menstruirende Weib dieselben Reinigungen gelten sollen, welche für die am unregelmäßigen Blutfluſs leidende Frau vorgeschrieben werden. Diese sind, daſs das blutflüssige Weib 7 Tage nach Stillstand ihres Blusflusses durch Priester von zwei Turteltauben oder zwei jungen Tauben die eine als Sünd- und die andere als Brandopfer darbringen lassen soll (v. 29 f.). Bei E, a: Wer ein Aas von unreinen Tieren trägt, soll seine Kleider waschen (3 M. 11, 25. 28); hölzernes Gefäß, Kleid, Sack oder Gerät, auf welches ein Aas fällt, ist bis zum Abend in Wasser zu tun (v. 32), irdene Gefäße, Ofen und Kessel sind zu zerbrechen (v. 33. 35). Bei E, b: Wer ein Aas von reinen Tieren trägt, soll seine Kleider waschen (3 Mos. 11, 40). Bei E, c, also bei Totenverunreinigung: eine rote, fehlerlose, noch uneingespannte Kuh soll vor dem Priester geschlachtet, von ihrem Blute auf das Heiligtum siebenmal gesprengt, dann die Kuh, wie sie ist (Fell, Fleisch, Blut und Mist), verbrannt und dabei vom Priester Cedernholz, Ysop sowie Karmesinwolle auf die brennende Kuh geworfen werden (4 M. 19, 1—6). Die davon gewonnene und an einem reinen Orte aufbewarte Asche soll, in lebendiges d. h. fließendes Wasser geschüttet (v. 17), Wasser des Abscheues, d. h. das zur Beseitigung von Unreinigkeit bestimmte Wasser sein (v. 9). מֵי נִדָּה ist auf die angegebene Weise gemäß dem Sprachgebrauche des Alten T.'s zu fassen, denn נדה heißt überall „das Abscheuliche, die Unreinigkeit", von נדד; also kurz „Unreinigkeitswasser". Ebenfalls von diesem Stamme, aber in näherem Anschluſs an dessen Grundbedeutung „bewegen, sich bewegen" wird das Wort abgeleitet, wenn Abenesra übersetzt רחוק [= richchûg] und Qimchi im ספר השרשים sagt: Und es wurde מי נדה genannt, weil das Wasser nötig für das Bedürfnis der Entfernung (ריחוק) war. Dagegen, und zwar vielleicht aus Scheu vor dem schwierigen privativen Objektsgenitiv, von נְדָא oder נְדֵי, dem aramäischen Äquivalent des hebr. נזה (Aphel, Hiph. אַדֵּי, הִזָּה) „spritzen" ist das hier stehende Wort נדה abgeleitet worden, wenn schon das Thargum Onk. sagt: מֵי אַדָּיוּתָא [aqua sparsionis]; LXX: ὕδωρ ῥαντισμοῦ; Vulg.: aqua aspersionis; Raschi: מי הזייה; Luther: Sprengwasser. Damit sind der an Toten direkt oder indirekt Verunreinigte sowie die Behausung des Toten und ihre Geräte am 3. und 7. Tage nach der Verunreinigung mittelst eins Ysopbüschels zu besprengen, und der Besprengte hat am 7. Tage noch seine Kleider zu waschen (v. 12 f. 17—19). Das Letzterwänte hat auch derjenige zu tun, welcher die Asche bereitet, aufbewart und später verwendet (v. 7 f. 10. 21). Der fungirende Priester und derjenige, welcher die rote Kuh verbrannt hat, sollen überdies auch ihre Leiber im Wasser baden (v. 7 f.). (Der Nasiräer, welcher sich one Absicht, durch Schuld der Umstände an Toten verunreinigt hat, soll am 8. Tage nach seiner Verunreinigung von zwei Turteltauben oder zwei jungen Tauben die eine als Sünd- und die andere als Brandopfer und dann noch bei der notwendigen Erneuerung seines alten Gelübdes ein järiges Lamm als Schuldopfer durch den Priester darbringen lassen 4 M. 6, 9—12). Von heidnischer Beute ist alles nicht leicht Verbrennende im Feuer ab

zusengen und durch Reinigungswasser zu entsündigen, alles leicht Verbrennende aber *durch Wasser zu ziehen*, und eine die heidnische Beute berürende Person soll am 7. Tage ihre Kleider waschen (4 M. 31, 23 f.).

Wenn nun *das Verhältnis der einzelnen Unreinigkeiten und der zu ihrer Beseitigung geforderten Reinigungen* betrachtet wird, so ist der richtige Grundsatz nicht der von Maimonides, Mor. neb. 3, 47 angegebene, sondern dieser, *dass von der relativen Änlichkeit eines Unreinigkeitszustandes mit dem Tode die Kompliziertheit der für jede Unreinigkeit geforderten Reinigungen abhängt.* — Was die endlich noch aufzuwerfende Frage, *weshalb nur bei manchen Unreinigkeiten Opfer gefordert sind*, betrifft, so ist der Grund, weshalb bei der Wöchnerin, dem Aussätzigen, dem Schleimflüssigen und bei der an außergewönlichem Blutfluss leidenden Frau als Abschluss der Reinigung ein Opfer gefordert ist, folgender. Diese vier Fälle der Unreinigkeit sind diejenigen (vgl. S. 622), *bei welchen* wegen der verschiedenen Stadien (wie bei der Wöchnerin), wegen der Stärke des Eindringens der Unreinigkeit in den Körper (beim Aussätzigen), oder wegen der Langwierigkeit des unreinen Zustandes (beim Schleimfluss und außerordentlichen Blutfluss) *der Grad der Todesänlichkeit als der höchste galt*, und daher nach der Beseitigung der positiven Unreinigkeit, wärend welcher der Kranke verunreinigende Wirkungen ausübte, noch durch Darbringung eines Opfers die negative Unreinigkeit, wärend welcher dem Kranken die Fähigkeit zur Ausübung des Gottesdienstes mangelte, aufgehoben werden musste. — *Zusatz über Reinigungen für besondere Lebenslagen*: a) Das Waschen der Kleider (2 M. 19, 10); b) das Waschen des Körpers, insbes. auch der Hände und Füße (2 M. 30, 19—21; 3 M. 8, 6; 1 M. 18, 4).

II, 2: *Auf welchen Anschauungen beruht die reinigende Kraft der bei den Reinigungen verwendeten Stoffe und vollzogenen Handlungen?* — a) Keiner Deutung bedarf das *Vernichten* unreiner Dinge. Ob diese Vernichtung durch *Niederreißen*, oder durch *Zerbrechen*, oder durch *Verbrennung* geschah, macht für ihre Bedeutung keinen Unterschied. — b) Das *Absengen mit Feuer* ist leicht verständlich, da das Feuer als ein von Schlacken läuterndes Mittel öfters im A. T. erscheint (Ps. 12, 7 2c.). — c) Weshalb bei der Beseitigung der ethisch-ästhetischen Unreinheit *mit Wasser gebadet, gewaschen, durchs Wasser gezogen, ins Wasser getan* wurde, ist an sich begreiflich, weil die genannte Unreinigkeit auch eine ästetisch-physische Basis hatte, diese also, gleich der bloß äußerlichen Unreinheit, durch das von der Natur dargebotene Säuberungsmittel, das Wasser, zu entfernen war. Dass allemal *lebendiges*, d. h. fließendes *Wasser*, als im Gegensatz zum mehr oder weniger selbst schmuzigen, stehenden Wasser „an und für sich schon reinigendes Wasser“ (Köhler S. 411) vom Gesetzgeber gemeint ist, wenn auch nicht (wie 3 M. 15, 13 geschieht) das „lebendig“ ausdrücklich dabei steht, wie Bähr II, 491 warscheinlich findet, ist möglich. — d) Die von der Wöchnerin, dem Aussätzigen, dem Schleimflüssigen und der Blutflüssigen geforderten *Brand- und Sündopfer* haben ihre gewönliche Bedeutung. Siehe Bd. XI, S. 55. — e) In der Reinigung des Aussätzigen weisen alle Materialien und Handlungen auf den gewaltigen Fortschritt hin, den die zu reinigende Person aus der schrecklichen Todesnähe in die fröhliche Gemeinschaft des unverkümmerten Lebens gemacht hat. Schon Bähr hat im Anschlusse an Bochart in Bd. II (1839), S. 515 gezeigt, dass die beiden zu schlachtenden *Vögel* nicht mit den Rabbinen (auch Vulg.: passeres) als Sperlinge zu fassen seien, dass sie aber jedenfalls durch die ausdrückliche Hinzufügung des „*lebendig*“ als solche Vögelchen hingestellt seien, welche in voller, ungeschwächter Lebenskraft sich befanden, durch Lebendigkeit und Lebensfülle sich gewissermaßen auszeichneten. *Cedernholz* ferner ist ein Bild der Unverweslichkeit; der *Karmesinfaden* (τὸ κλωστὸν [Gespinnst] κόκκινον 3 M. 14, 6 LXX) ein Bild der Lebensblüte; der *Ysop* ist ein Reinigungsmittel, wie Ps. 51, 9; vgl. über ihn besonders Furrer in Schenkels Bibellex. V. Durch das Besprengen mit Wasser und Blut, in welches jene 3 Stücke gekommen

waren, wurde der Aussätzige gleichsam in Rapport mit den 2 Vögeln gebracht und ihm das zugeeignet, was mit diesen symbolisch geschah (Bähr II, 518). Die Freilassung des einen lebendigen Vogels auf freiem Felde stellt die künftige freie Bewegung des bisherigen Aussätzigen in der menschlichen Gesellschaft dar. Das zur Aufhebung der negativen Unreinigkeit (oben S. 622 f.) darzubringende Schuldopfer, welches auch sonst zur Aufhebung der Totenverunreinigung dient (3 M. 5, 2 f.; 4 M. 6, 12), wird durch das ihm beigegebene Speisopfer als Weihopfer bezeichnet (Bähr II, 522), und diese Aufhebung der Ausschließung des früheren Aussätzigen vom Gottesdienste ist überhaupt eine Parallele zu der Weihe der gottesdienstlichen Personen (3 M. 8, 10—12. 23 f.). — e) Bei der Beseitigung der Totenunreinigkeit kommt die rote, d. h. rotbraune Farbe der Kuh wieder (wie beim Karmesin) als Symbol des im Blute seinen nächsten Quell besitzenden (3 M. 17, 11) Lebens in Betracht. Indem sie noch nicht vom Joche gedrückt worden war, war sie ein Bild der jungfräulichen Vollkräftigkeit; vgl. Movers, Opferw. d. Karth. S. 45, welcher außer 5 M. 21, 3 noch Ilias 10, 293; Ovid. Fasti 3, 375 f.; 4, 333 f. vergleicht. Ob die Schlachtung dieser roten Kuh als Darbringung eines Sündopfers vom Gesetzgeber gemeint sei, oder nicht, ist streitig. Das erstere urteilen fast alle bis auf Keil, Arch. 1875, S. 309, Delitzsch, Art. „Sprengwasser" in Riehm's HWB, 1882, S. 1532, Öhler § 142; das letztere Lund S. 683; v. Hofmann, Schriftbew. II, 1, 289, A. Köhler S. 410, Anm. 3; wie es scheint, auch H. Schultz, S. 399 „Wasser mit heiliger Asche vermischt." *α*) Dafür, daß die rote Kuh als ein Sündopfer dem Gesetzgeber gegolten habe, fürt man an, daß durch das 7malige Sprengen eines Teiles ihres Blutes in der Richtung auf das Heiligtum hin das Schlachten und Verbrennen der Kuh als ein Opfer charakterisirt werde (Keil). In der Tat wurde durch jenes Sprengen die Schlachtung zu einer Opferung, denn man kann nicht sagen, daß durch jene Blutsprengung nur von dem fungirenden Priester die Beziehung seiner Amtshandlung zum Heiligtum angedeutet wurde. Das andere Argument, nämlich es werde die rote Kuh ausdrücklich Sündopfer genannt, könnte für sich selbst nicht den Ausschlag geben. Denn freilich ist in v. 9 nicht, wie Köhler will, die Asche (der אֵפֶר) als Feminin betrachtet, sondern, wie schon הָיְתָה auf den Hauptgegenstand des ganzen Contextes (die פָּרָה) als auf das logische Subject geht, so ist auch das הוא richtig von den Punctatoren als hî ausgesprochen worden. Freilich ist demnach in v. 9 die Kuh selbst als הַטָּאת bezeichnet, aber dieses Wort könnte hier, obgleich sonst nirgends (auch nicht 4 M. 8, 7, wo es „Entsündigung" heißt und Wasser aus heiligen Becken gemeint ist 5, 17; 3 M. 8, 6), auch „Entsündigungsmittel" bedeuten. Und diese Bedeutung könnte sogar in v. 17 festgehalten werden, wo man also auch schließlich übersetzen könnte „Staub von der Verbrennung des Entsündigungsmittels *κατ' ἐξ.*" Es ist aber zuzugestehen, daß diese Annahme, חטאת habe in 4 M. 19 einen ganz besonderen Sinn, schwierig ist. *β*) Die Gründe, welche beweisen sollen, daß die Schlachtung der Kuh nicht Darbringung eines Sündopfers sei, sind die Umstände, daß die Kuh nicht im Heiligtum geschlachtet, ihr Blut nicht an den Altar oder gegen den Vorhang hin gesprengt und nicht die Fettstücke von ihr auf dem Altar verbrannt wurden. Jedoch hat Bähr II, 497 schon im allgemeinen dagegen bemerkt, daß dieses Opfer um seiner besonderen Bestimmung willen auch besonders behandelt worden sein könne; vgl. weiter Kurtz, Theol. Stud. u. Kr. 1846, S. 688. Auch hat Delitzsch in Riehm's HWB. S. 1532 darauf hingewiesen, daß es auch bei den Opferthieren des Bundesschlusses 1 M. 15 bei der sacratio, one Hinzutritt der oblatio, bleibe. — Cedernholz, Ysop und Karmesinwolle (*ἔριον κόκκινον* Hebr. 9, 19) kommen hier wieder (vgl. S. 632) als Bilder der Unverweslichkeit, als Arznei gegen Unreinigkeit und als Symbol des Lebens in Betracht.

III. Nachkanonische Gestaltung und Giltigkeitsdauer der alttestl. Unreinigkeitsvorstellungen und Reinigungsceremonien.

1) Spätere Ausbildung. Nachdem, durch Gottes Strafstrenge zum

Bufsernst getrieben, Israel zu Esra's Zeit sich zur Befolgung auch der im Pentateuch vorliegenden Reinigkeitsvorschriften verpflichtet hatte, sind von der Schriftgelehrsamkeit nicht blos die einzelnen möglichen Fälle der im Kanon ausdrücklich gegebenen Anweisungen aufgesucht, sondern auch in ihnen nicht bestimmt enthaltene Folgerungen aus denselben abgeleitet werden. Sowol diese die alttestl. Vorschriften detaillirende Kasuistik als die dieselben steigernden Consequenzmachereien stehen (im 2. Tractat des 5. Seder und) im 6. Seder (ordo) der Mischnah. — a) Jene 2. massèkheth (Tractat) des 5. Seder handelt von den Chullin, d. h. den profanitates oder profana, nämlich den unreinen Tieren, welche nicht gegessen werden dürfen. Vgl. auch noch Edujoth 5, 1. Die oben in I, 1 gemäß dem A. T. beobachtete Reihenfolge der Unreinigkeiten läfst uns im 6. Seder der Mischnah zunächst auf den 7. Tractat achten, weil dieser die Unreinigkeit der Wöchnerinnen und der Menstruirenden behandelt: die Niddah. Da wird in Kap. 1 darüber gesprochen, bei welchen Frauen das Menstruationsblut vom Augenblick der Warnehmung, nämlich des Blutes, Verunreinigung hervorbringt, und bei welchen Frauen von der letzten Untersuchung 24 Stunden rückwärts die 7tägige Verunreinigungszeit beginnt. In Kap. 2, welches mit dem zusammenfassenden Satz „Je mehr Untersuchung [näml. der Frau in Bezug auf den wahren Beginn ihrer Menstruation], desto lobenswerter ist die Frau" anfängt, heißt es z. B.: „Fünferlei Blut an der Frau ist unrein" rc. Das 3. Kap. beginnt: „Eine Frau, die ein Stück Fleisch unzeitig zur Welt bringt, ist, wenn Blut dabei, unrein. Cap. 4 fängt an: „Die Kuthäerinnen [Samaritanerinnen] sind menstruationsunrein von der Wiege an rc., und die Sadducäerinnen sind, so lange sie in den Wegen ihrer Väter gehen, den Kuthäerinnen gleich rc." — Eine wie starke Macht die Gesetze der Reinigkeit im Bewufstsein des späteren Israel gebildet haben, erhellt z. B. daraus, dafs man die heiligen Schriften, um sie vor Profanirung zu schützen, als eine die Hände verunreinigende Sache bezeichnete; Jadajim 3, 5; vgl. z. B. Fürst, der Kanon des A. T. nach Talmud u. Midrasch (1868), S. 83; bes. Charles Wright, The Book of Koheleth, 1883, page 470—474. — Proben der den Juden quälenden Verunreinigungsfurcht siehe auch bei Delitzsch, Jüd. Handwerkerleben z. Zeit Jesu, 2. Aufl. 1875, S. 29. 30. 39. — Auch giebt im 6. Seder der Mischnah der 10. Tractat (טבול יום) viele Fälle an, in welchen der tebûl jom, d. h. der, welcher wegen nur eintägiger Unreinigkeit ein Tauchbad zu nehmen hat, eine Unreinigkeit hervorruft. — Ich erwäne noch etwas über die im A. T. selbst nicht genannte Unreinigkeit heidnischer Häuser (vgl. Joh. 18, 28; Apostelg. 10, 28). Der 6. Seder der Mischnah sagt im 2. Tractat (Ohaloth), Cap. 18, Abschn. 7: „Die Wonungen (מְדוֹרוֹת) der Heiden sind unrein. Wie lange mufs einer [von den Heiden] in ihnen sein, sodafs eine Untersuchung nöthig ist? 40 Tage; sogar wenn kein Weib bei ihm ist; wenn aber ein Knecht oder ein Weib ihn beobachtet, so ist keine Untersuchung nötig." Indem dieser Satz im Tractat „Zeltungen" steht, ist sicher die Meinung ausgesprochen, dafs die Unreinigkeit heidnischer Häuser mit der Totenverunreinigung zusammenhängt, denn nur diese macht (oben S. 620) auch die Behausung des Toten zu einem verunreinigenden Gegenstand. Und indem die Mischnah hinzufügt: „Sogar wenn keine weibliche Person bei dem heidn. Bewoner ist", hat sie auch angedeutet, woher die Totenunreinigkeit der heidn. Behausung rüren könnte, näml. daher, wie der Kommentar zur Mischnahstelle sagt: שקוברין נפליהן בבתיהן, d. h. weil sie begraben ihre Frühgeburten in ihren Häusern. — Auch die Motivirung, welche die allerdings schon im A. T. (S. 621) ausgesprochene Unreinigkeit heidnischen Landes durch Jose ben Joezer (vgl. Delitzsch, Luth. Zeitschrift 1874, S. 2) gefunden hat, als sei heidn. Land so unrein, wie der Totenacker, widerstrebt dem Geiste des A. T. selbst. Diese Wendung des altisrael. Gedankens ist eine Etappe auf der Bahn der Veräußerlichung alttestl. Begriffe in der judaistischen Periode. Denn heidn. Land u. heidn. Häuser hätten den Juden aus dem Gesichtspunkt von Am. 7, 17 unrein, d. h. unheilig, greuelhaft sein müssen, und er hätte nicht durch den Ge-

danken an eine im heidn. Land oder Hause möglicherweise begrabene Leiche sich die Unheiligkeit des heidn. Gebietes erklären und verstärken sollen. Doch hat das nachkanonische Judentum auch für die richtige Wurzel der Unreinigkeit des Heidentums, näml. dessen sarkische Sinnesart, nicht die Augen ganz verschlossen gehabt, vgl. Weber S. 67 f. — Wie sehr man Erzeugnisse der Heidenländer als unrein ansah, ersieht man daraus, dass Judith beim Gang in das feindliche Lager reines Brod mitgenommen haben soll (10, 5; 12, 3. 9. 19). Die Mischnah sagt im 4. Seder, und zwar im Tractat Abodah zarah (Abfall zu heidn. Cultus), Cap. 2, § 6: „Folgende Dinge der Ausländer sind untersagt . . . .: Milch, welche ein Ausländer gemolken hat, one dass ein Israelit es sah, und das Brod und das Öl derselben; Rabbi [Jehuda] und sein Gerichtscollegium haben das Öl [wieder] erlaubt [weil man sah, dass das Verbot nicht durchzufüren war]; von ihnen Gekochtes und Eingeschlagenes, worein sie Wein und Essig zu tun pflegen ꝛc." — b) Auch die Art und Zal der Reinigungen durch Wasser gestaltete sich um und steigerte sich. Vgl. im 6. Seder der Mischnah den 6. Tractat Miqwaoth, welcher im 1. Cap. beginnt: „6 Abstufungen gibt es unter den Wassersammlungen (מקואות), deren eine immer wichtigere Eigenschaft hat, als die andere." Über die Reinigung der Aussätzigen nach thalmudischem Detail vgl. die Schilderung bei Delitzsch, Durch Krankheit zur Genesung, 2. Aufl. S. 100 ff. — Das Händewaschen als Reinigungsceremonie vor dem Essen kommt im A. T. nicht vor. Die Mischnah handelt davon im 6. Seder, im 11. Tractat: ידים. Das Wasser, womit man die Hände bis zum Gelenke zu begießen hat, muss wenigstens $^{1}/_{4}$ Log betragen; das Begießen kann mit jeder Art Gefäß geschehen, sogar aus Kuhmist, Stein und Erde, nicht aber mit Wandstücken der Gefäße ꝛc. ꝛc. Diese lotio manuum vor dem Essen war eine *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* Matth. 15, 2. — Jeder Blutsprengung musste die Reinigung durch ein Tauchbad vorausgehen (Kerithoth 9ª: אין הזאה בלא טבילה), und da bei der Aufnahme von Proselyten der Gerechtigkeit neben der Beschneidung auch die Blutsprengung geschehen musste, so sahen die Schriftgelehrten (und so auch noch mit Recht z. B. Hamb. I, 858; Schürer in Riehm's HWB. S. 1241ᵇ) in der Verbindung von 2 M. 24, 5 und 4 M. 15, 14—16. 29 die alttestl. Grundlage für das Tauchbad der Proselyten (Kerithoth 9ª: „Eure Väter sind nicht aufgenommen worden in den Bund, außer durch Beschneidung und Tauchbad und Blutsprengung, so sollen auch sie [die Gêrîm] nicht aufgenommen werden, außer durch Beschneidung und Tauchbad und Blutsprengung"). — c) Nicht mit gleichem Eifer beteiligte sich Israel in seiner Gesammtheit an diesen rigorosen Reinigkeitsbestrebungen. Religiöse Lauheit und die vis inertiae, also verwerfliche Eigenschaften, haben einen Teil der Anhänger des alten Bundes zur Laxheit gefürt. So heißt es in Bezug auf die Zeit des Exils Tob. 1, 10 f.: „*Πάντες οἱ ἀδελφοί μου καὶ οἱ ἐκ τοῦ γένους μου ἤσθιον ἐκ τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν, ἐγὼ δὲ συνετήρησα τὴν ψυχήν μου μὴ φαγεῖν ἐκ τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν.*" Wie von den heidenfreundlichen Volkgenossen die Frommen des Exils, so haben sich auch später vom sog. ʿAm haârez (dem weltlich gesinnten Volksteil) die Thalmîdê chakhamim, d. h. die Israeliten, welche im Gesetz studirten und nach seiner strengsten Erfüllung trachteten, als eine besondere Genossenschaft (Chaberim) abgeschlossen. Die strengsten waren die Chasidim, חֲסִידִים, pii, vgl. Hamb. II, S. 134. Die Essäer haben noch mehr, als die das Händewaschen vor dem Essen urgirenden Schriftgelehrten und Pharisäer, die Reinlichkeit, die phys. Sauberkeit, dieses secundäre Moment der alttestl. Reinigkeit, zu einem primären, selbständigen, absoluten gemacht. Lucius (Der Essenismus 1881) hat nicht beachtet, dass das religiös-ethische Merkmal das ausschlaggebende Moment bei der ethisch-ästhetischen Unreinigkeit ist, wofür 3 M. 5, 2 f. ein Sühnopfer gefordert ist, wenn er (S 100) daraus die Ängstlichkeit der Essäer bei der Verrichtung ihrer Notdurft ableiten wollte. Man könnte aber das Reinlichkeitsstreben der Essäer als Extrem der Reinlichkeitstendenz der Pharisäer und den genannten einzelnen Punkt aus falscher

Generalisirung (oben S. 622) von 5 M. 23, 12—14 deduciren. Und was die Tauchbäder der Essäer anlangt, so muss man mit Hamb. II, 174 daran erinnern, dass „Essäer neben Hemerobaptisten bei Hegesipp aufgezält werden, ganz wie im Thalmud Toble schachrith, Morgentäufer". Auch die Chasidim der Jetztzeit in Polen 2c. unterziehen sich einer Waschung jeden Morgen vor dem Gebet.

2) Giltigkeitsdauer. Um zu erkennen, dass die alttestl. Unreinigkeitsvorstellungen und Reinigungen in den Jarhh. zunächst vor und nach Chr. noch bestanden haben, brauchen wir uns nur an 1 Macc. 1, 62 f., 2 Macc. 6, 18 (Eleasar); 7, 1 ff. (die 7 Brüder); 11, 31; Tac., Hist. 5, 4. 5 zu erinnern. Auch bietet ja der ganze 6. Hauptteil der Mischnah (um 180 p. Chr. redigirt) eine Fortbildung der alttestl. Unreinigkeitsgesetze. Aber es ist sehr bezeichnend, dass in den etwa 350, resp. etwa 450 redigirten Gemaren vom 6. Seder der Mischnah nur der 7. Tractat (Niddah) eine Behandlung erfaren hat. Vgl. Buxtorf in seiner recensio operis talmudici (1640 zum 2. Male herausgeg. zusammen mit de abbrev. hebr.) p. 231. Als positive Aussage über die spätere Giltigkeit der alttestl. Reinigkeitsvorschriften giebt Hamb. I, S. 874 dies: „Im allgemeinen hatten diese Bestimmungen nur Bedeutung, so lange der Opfercultus bestand, und ein Jarh. nach der Zerstörung des Tempels, wo man die Wiederherstellung desselben sehnlichst erwartete; aber in den Jarhunderten nachher hörten sie in ihren Hauptverordnungen auf, und es blieben nur noch bestehen in geringerem Maaßstabe die über die Wöchnerin, Menstruation und andere Blutflüsse der Frau; ferner dass man nach Berürung einer Leiche sich die Hände wasche, der Aaronid (כהן) nicht im Hause weile, wo ein Toter liege u. a. m. So wird schon die Todeszeit des Lehrers R. Gamaliel gegen das 50. Jar nach der Zerstörung des Tempels als die Zeit genannt, wo die Beobachtung der Reinigkeitsgesetze aufhörte (Sota 49: משמת ר"ג בטלה טהרה)". Genauer heißt es dort 49ª: Seitdem R. Gamaliel der Alte tot ist, hat aufgehört die Ehre des Gesetzes und ist gestorben die Reinheit. — Teils infolge der prinzipiellen Erklärungen, die von Christus, trotzdem er zunächst und hauptsächlich gegenüber noch nicht bekehrten Personen (Matth. 8, 4; Luc. 17, 14) die Reinigkeitsvorstellungen seiner Zeit unangefochten ließ, über die Vergeistigung der alttestl. Religiosität und Ethik ausgingen (Matth. 5, 17. 21 ff. — 7, 12; 11, 30; 12, 8; 15, 11); teils infolge der Wirksamkeit des Parakleten, welcher die Jünger an das neue geistige Fundament der christl. Religiosität erinnerte (Joh. 14, 26) und durch Vision den Petrus lehrte, dass der Unterschied der Speisen im christl. Äon der Heilsgeschichte seine Auktorität verloren hatte (Apostelgesch. 10, 15), ist auch von den Judenchristen, die zum großen Teil noch Eiferer um das Gesetz waren (Apostelg. 21, 20), ein Teil schon frühzeitig zum „Essen mit den Heiden[christen]" (Gal. 2, 12) bekehrt worden, dem Gesetze abgestorben, um Gotte zu leben (v. 19), indem sie Christus als neuen lebendigen Gesetzgeber in ihre Seele aufnahmen (v. 20). Der Wegzug dieses judenchristl. Teiles der ersten Christenheit aus Jerusalem und die Zerstörung des Tempels waren wenigstens für die milder gesinnte Fraktion desselben eine Anleitung dazu, die lex caerimonialis des A. T. mit dem Verfasser des Briefes an die Hebräer (9, 1 ff.) in der Christenheit für vervollkommnet d. h. vergeistigt zu halten. Über die schroffere Fraktion der Judenchristen vgl. oben Bd. IV, 16. Die Kirche Christi weiss also zwar, dass der Tod der Sünde Sold ist (Röm. 6, 23) und seufzt nach Erlösung von dem Leibe dieses Todes (7, 24), aber sie hält nicht den körperlichen Tod und alle demselben änlichen Symptome des Leibeslebens für das am meisten zu fliehende Übel, sondern den geistlichen und den ewigen Tod Matth. 8, 22; Luc. 9, 60: Lass die Toten ihre Toten begraben, gehe du aber hin und verkündige das Reich Gottes!

Literatur: Die Commentare zu Leviticus und Numeri; — John Spencer De legibus Hebraeorum ritualibus (1685), am besten herausgegeben von Pfaff, Tubingae 1732, pag. 182 ff. 482 ff. 773 ff. 1174 ff.; auch in Ugolini's Thesaurus antiquitatum sacrarum, XXII, pag. 929 ff. und die Gegenschrift J. H. Maii dissertatio de lustrat. et purif. Hebr. bei Ugolini l. c. pag. 931; Lund, die

alten jüd. Heiligtümer, Hamburg 1695 ꝛc.; J. D. Michaelis, Mos. Recht, IV, S. 220 ff.; J. L. Saalschütz, das Mos. Recht mit Berücksichtigung des spätern Jüdischen, 1846. 48; 2. Aufl. 1853, Cap. 22—32; Weber, System der altsynagogalen Theologie 1880, S. 61 ff. 267 f.; Bodenschatz, kirchl. Verfassung der heutigen Juden, Erlangen 1748, 4. Teil; Bähr, Symbolik des Mos. Cultus, II (1839), S. 454—522; De Wette, Archäologie, 4. Aufl. (1864) von Räbiger, § 188 ff.; Keil, Handb. der bibl. Arch., 2 Aufl. 1875, § 56 ff.; Ewald, Altertümer des Volkes Israel, 3. Ausg. 1866, S. 192 ff.; Fr. Wilh. Schultz in Zöckler's Handb. d. theol. Wissenschaften I (1882), S. 239 ff.; Aug. Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. I (1875), S. 409 ff.; — die alttestl. Theologien von Oehler, 2. Aufl. 1882, § 142 f.; Herm. Schultz, 2. Aufl. 1878, Cap. XXIII; Hitzig, herausgeg. von Kneucker 1880, S. 98 f.; — die Monographien hauptsächlich von J. G. Sommer in dessen bibl. Abhandlungen 1846, S. 183—367: Rein und Unrein nach dem mos. Gesetze; J. H. Kurtz, Über die symb. Dignität des in Num. 19 zur Tilgung der Todesunreinigkeit verordneten Ritus, Theol. Stud. u. Krit. 1846, S. 629 ff.; Graf Baudissin, Studien zur Sem. Religionsgesch., 2. Heft (1878), S. 90 ff.; Ritschl, die christl. Lehre von der Rechtf. u. Versönung, II (2. Aufl. 1882), S. 91 f.; — endlich die einschlägigen Artikel von Winer in s. Realwörterb., 3. Aufl. 1847; von Schenkel in seinem Bibellexicon, 5. Bd. 1875; von Kamphausen in Riehms Handwörterb. des bibl. Altertums, 14. Lief. 1880, vgl. auch Riehm selbst im Art. „Strafrecht“ Nr. 3. 4 (1882); von Hamburger in s. Realencyklopädie für Bibel und Thalmud, 1. Bd., die bibl. Artikel enthaltend, vollendet 1870; 2. Bd., die talmudischen Artikel enthaltend 1874—1883. Viele, blos einmal erwänten Quellen stehen im Artikel selbst an den betreffenden Stellen.

Fr. Eduard König.

Reland, Hadrian, geb. 17. Juli 1676 im Dorfe Ryp bei Alkmaar, wo sein Vater Prediger war, besuchte die Schule und Universität in Amsterdam, wohin er mit seinem Vater übersiedelte. Mit großem Eifer und bestem Erfolge legte er sich auf das Studium der orientalischen Sprachen, namentlich des Arabischen, Persischen und Malaiischen, welches letztere er zuerst in den Kreis wissenschaftlicher Behandlung zog. Daneben trieb er unter dem berühmten Graevius römische und griechische Antiquitäten, und diese Verbindung philologischer und antiquarischer Studien ist es, welche seine späteren Schriften so vorteilhaft auszeichnet. Nachdem er eine Professur in Lingen ausgeschlagen hatte, folgte er 1699 einem Rufe nach Harderwyk, welches er aber bald verließ, um den Lehrstul der orientalischen Sprachen und der kirchlichen Altertümer zu Utrecht einzunehmen, den er denn auch bis zu seinem am 5. Februar 1718 an den Pocken erfolgten Tode behauptete. Trotz seines kurzen, nur 42järigen Lebens hat er doch eine Anzal von Werken herausgegeben, die, durch Gelehrsamkeit, Scharfsinn und besonnenes Urteil ausgezeichnet, seinen Namen der Nachwelt überliefert haben und noch jetzt ihren Wert behaupten. Die eigentlich philologischen Arbeiten (Galathea, Lusus politicus, Amsterd. 1701, 8⁰, eine gegen seinen Willen veröffentlichte Jugendarbeit; Epictetus et Cebes graece cum not. Meibomii. Traject. 1711, 4⁰; Enchiridion studiosi, arabice conscriptum a Borhaneddino Alzernouchi c. duplici versione latina etc. Traject. ad Rhen. 1708, 8⁰; Oratio pro lingua Persica. Traj. 1701, 4⁰) übergehend, füren wir hier nur folgende, der Theologie angehörige Schriften Relands nach der Reihenfolge ihres Erscheinens an: 1) Analecta Rabbinica, comprehendentia libellos quosdam singulares etc. in usum collegii Rabbinici. Ultraject. 1702. Er ließ darin folgende für das Studium des Rabbinischen förderliche, seltener gewordene Schriften wider abdrucken: G. Genebrardi, Isagoge Rabbinica nebst Meditationes und Tabulae Rabb.; C. Cellarii, Institutio Rabbinica; J. Drusius, De particulis rabbin.; Index commentariorum Rabbinicorum, qui in S. Codicem aut partes eius conscripti sunt; J. Bartoloccii, Vitae celebriorum Rabbiniorum; R. D. Kimchii, Commentarii in X Pss. priores cum vers. lat. — 2) De religione Mohammedica, libri duo. Traject. 1705, 8⁰. Edit. alt. auctior. 1717. In dieser Schrift will er die bis dahin gäng

und gäben, zum teil in der wunderlichsten Weise entstellten Ansichten über die Religion Muhammeds berichtigen, um von da aus eine eingehendere, auf das ware Wesen der beiden Religionen basirte Bekämpfung des Islam durch das Christentum anzubanen. Zu diesem Behufe gibt er im ersten Buche ein Compendium theologiae Mohammedicae, arabice et latine; im zweiten Buche (agens de nonnullis quae falso Mohammedanis tribuuntur) geht er die einzelnen Punkte der muhammedanischen Dogmatik durch, um die darüber bestehenden falschen Ansichten zu widerlegen und durch richtige zu ersetzen. So erscheint er, oberflächlich betrachtet, allerdings fast als Kämpfer für Muhammed, und blinder Eifer hat ihm dies auch wirklich zum Vorwurf gemacht. Das Werkchen hat Übersetzungen ins Deutsche und Französische erlebt und gilt noch jetzt vielfach als Grundlage für eine Darstellung der muhammedanischen Dogmatik. — 3) Dissertationum miscellanearum partes tres. Traject. 1706—1708, 3 Voll. 8⁰. Neue Ausg. 1713. Es sind 13 Abhandlungen, in denen sich eine gediegene und mannigfaltige Gelehrsamkeit zeigt. Die für die Theologie wichtigeren sind: I. De situ paradisi terrestris; II. De mari rubro; III. De monte Garizim; IV. De Ophir; V. De Diis Cabicis; VII. De Samaritanis; VIII. De iure militari Mohammedanorum contra Christianos bellum gerentium. — 4) Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum. Traj. 1708 und öfter, auch in Ugolini Thes. II. mit Anmerkungen vom Herausgeber. Bemerkungen dazu von: Rau, Notae et animadversiones in Relandi Antiqq. Herborn. 1743, 8⁰. Zuletzt herausgegeben mit den Bemerkungen Ugolinis und Raus v. G. J. L. Vogel, Halle 1769, 8⁰. Das seiner Zeit viel gebrauchte Büchlein behandelt kurz und sachlich nach dem A. T., dem Talmud und den Rabbinen die heiligen Orte, Personen, Sachen, Zeiten. — 5) Dissertationes V. de numis veterum Hebraeorum, qui ab inscriptarum literarum forma Samaritani appellantur. Ultraj. 1709, 8⁰. Die drei ersten davon erschienen vorher schon besonders in Amsterdam 1701 und 1704. — 6) Palaestina ex monumentis veteribus illustrata, in tres libros distributa. Ultraject. 1714, 4⁰. Edit. alt. Norimberg. 1716, 4⁰; auch in Ugolini Thes. VI, das bedeutendste Werk Relands, in welchem er eine so umfassende Gelehrsamkeit und einen so feinen Scharfsinn und Combinationsgabe darlegt, dass dasselbe bis auf den heutigen Tag als Grundlage für die alte Geographie Palästinas gilt. Zusätze dazu gab Harenberg in: Miscellanea Lipsiensia nova. Tom. IV—VI. Ritter (Erdkunde XV, 1, S. 60) nennt dieses Werk „die erste kritische Grundlage aller neueren wissenschaftlichen Bearbeitungen der Geographie des gelobten Landes“ und sagt: „durch Reland sei die Masse von Materialien — in anderen Werken one Sichtung zusammengebracht — erst brauchbar gemacht worden“, und Diestel (Gesch. des A. T.'s in der christl. Kirche, 1869, S. 465) rühmt mit Recht: „Reland schuf eine feste, gediegene Basis für alle weiteren Forschungen. Unter umfassendster Benutzung aller Quellen, des Josepus, Strabo, Plinius, Eusebius, des Talmud, der Reisen, Münzen, Monumente beschrieb er Palästina nach physischer, ethnographischer, politischer Beziehung und lieferte einen Reinertrag von gründlichem Wissen, wie er in jener Zeit nur möglich war“. 7) De spoliis templi Hierosolymitani in arcu Titiano. Traject. 1716, 8⁰. Neue Ausgabe von E. A. Schulze. Traj. 1775, 8⁰. — Außer den erwänten Werken hat Reland noch einige andere mit Vorreden und Einleitungen versehen, wie Alting grammatica Hebr.; Decas exercitationum Philologicarum de vera Pronuntiatione Nominis Jehova (Traj. 1707, 8⁰) u. a., sowie ein juristisches Werk seines 1715 verstorbenen Bruders (Petri Relandi, Fasti Consulares etc., Ultraj. 1715, 8⁰) herausgegeben. **Arnold† (Rüetschi).**

Religion und Offenbarung. „Religion“ bezeichnet nach dem herrschenden Gebrauche, welchen unsere Sprache von diesem Worte macht, im allgemeinen jedenfalls eine Lebensweise des menschlichen, selbstbewussten und sich selbst bestimmenden Subjekts, welche bestimmt ist durch die ins Bewusstsein des Subjekts getretene Beziehung desselben zu Gott. Sie hat also ihren Ort im Subjekte selbst; was immer als objektive Voraussetzung für Entstehen und Bestand der Religion anzuerkennen, ja so sehr sie vom Anfang bis zu ihrer Vollen-

dung auf objektive göttliche Einwirkung zurückzufüren sein mag, so kann sie selbst doch nur als Sache des Subjekts bezeichnet werden, welches solcher Einwirkung teilhaftig geworden oder in dessen Inneres jenes Objektive übergegangen sei; es ist bloßes Misverständnis, wenn man statt dessen sie schon als eine „Tätigkeit Gottes“ bezeichnet hat. Kein Zweifel kann ferner darüber sein, dass es der innerste Mittelpunkt im Wesen und Leben des Subjekts ist, wo der eigentliche Ort für die Religion gesucht werden muss.

Sofern nun eine solche Lebensweise in allgemeinen Formen als eine einem bestimmten Kreis von Menschen gemeinsame und stetige sich darstellt, redet man von „Religion im objektiven Sinne des Wortes“; sofern bei verschiedenen Kreisen verschiedene Gestaltungen religiösen Bewusstseins und Lebens sich kund geben, redet man von „Religionen“. Man überträgt dann wol den Namen auch auf dasjenige Objektive an und für sich, was eine einzelne Religion anerkennt als göttlich geoffenbarte Warheit, auf der sie ruhe, und höhere Norm, nach der das religiöse Subjekt handeln und Gott dienen solle, oder auf das, worin, wie Andere es ansehen mögen, das religiöse Bewusstsein selber sich objektivirt habe; man redet dann von objektiver Religion auch solcher Subjekte, welche an jenes Objektive nur in äußerem Bekenntnis und äußerlicher Sitte sich halten, one durch die Beziehung aufs Göttliche warhaft auch in ihrem inneren Lebensmittelpunkte sich bestimmen zu lassen.

Was ist nun aber, wärend die Religion über die verschiedenen Gebiete des Lebens sich erstreckt und wärend sie geschichtlich in verschiedenen Gestaltungen auftritt, diejenige Form, welche jener Lebensweise überall und ursprünglich zukommt? was sind diejenigen subjektiven Vorgänge, mit welchen sie ursprünglich eintritt und in deren Stärke und Vollständigkeit wir das Maß wirklicher Religiosität anzuerkennen haben?

Der evangelische Christ empfängt seine religiöse Anregung aus dem göttlichen Worte, wie es niedergelegt ist in der heil. Schrift. Eben in diesem findet er auch die höchsten Aufschlüsse über das Verhältnis von Gott und Mensch, wie es jener Lebensweise zugrunde liegt und zu ihr füren soll und will. Eine ausdrückliche Definition über das, was wir im allgemeinsten Sinne (auch das Heidentum einschließend) Religion heißen, und auch eine Formel, welche jene Fragen mit Bezug auf die christliche Religion in kurzer Zusammenfassung beantworten würde, wird nun in der heil. Schrift nicht aufgestellt. Wol aber weist sie auf diejenigen Elemente des Lebens im einzelnen hin, welche dabei in Betracht kommen müssen, und fürt auf diejenigen Akte und Bestimmungen, durch welche religiöses Leben tatsächlich und zwar in normaler Weise sich verwirklichen soll.

Sehr wichtig ist es, die Beziehung zu beobachten, worin ihre Aussagen über das religiöse Verhalten der Frommen zu der allgemeinen geschichtlichen Entwickelung der biblischen Religion und der an den Fortschritt der Gottestaten sich anschließenden Religiosität stehen.

Der Alte Bund ist zurückzufüren auf das Verhältnis, in welches Gott sich zu Abraham gesetzt hat, und auf das Verhältnis zu Gott, in welches Abraham auch subjektiv durch Gott selbst sich ziehen ließ. Die allgemeinste Aussage über das Verhältnis, in welches er selbst zu Gott sich stellen soll, ist die sittlich religiöse Forderung, dass er „wandle vor Gottes Angesicht und dass er sei תָּמִים“ (1 Mos. 17, 1): gefordert wird, dass er ganz und vollkommen dem göttlichen Sinn und Willen entspreche (תָּמִים), und hiernach ist auch bei jenem „Angesicht“ wesentlich an Gott als den heilig wollenden, gebietenden, zu denken. Voraussetzung von solchem Wandel ferner soll für ihn der Gedanke an Gott als den „Allmächtigen“ sein („ich bin אֵל שַׁדַּי“); dies ist überhaupt der allgemeinste Gottesname, auf welchen das ursprüngliche religiöse Bewusstsein der Patriarchen sich beziehen soll. Allein schon vorher sind von seiten Gottes die gnädigen Zusagen an Abraham ergangen, und von seiner Seite war gefordert, fest an ihnen zu halten und auf sie sich zu gründen; weil Abraham dies tut, d. h. weil er

glaubt (הֶאֱמִין), deswegen nimmt ihn Gott an als einen, dessen Grundstellung zu ihm die rechte sei (1 Mos. 15, 6), und darauf hin geht er auf immer jenes Verhältnis mit ihm ein, in welchem nun Abraham jenen Wandel füren soll. Dies sind die allgemeinen Elemente für das religiöse Leben des Erzvaters. — Nachdem in der mosaischen Offenbarung das göttliche Gesetz als ein objektives Ganzes dem Volke gegenübergestellt worden war, wurde für die durch Beziehung auf Gott bestimmte Lebensweise vollends das charakteristisch, dass der Fromme sich fült und weiß als stehend vor dem Angesichte des Heiligen, und zwar kommt ihm mit Gottes heiligem Willen unmittelbar die eigene Unreinheit, die Schuld und Strafwürdigkeit und die stete Gefar, neu vor jenem Gott sich zu verunreinigen, zum Bewusstsein; Religiosität ist wesentlich „Furcht Gottes“; unter dem „Wege“ Gottes, welchen der Fromme geht, ist der Weg als ein durch das Gesetz vorgezeichneter zu verstehen. Indessen soll doch die echte Religiosität immer zugleich zurückgreifen auf die Taten der Gnade, in welcher Gott sein Volk erwält und auch jene Wege ihm geoffenbart hat, und ferner festhalten an Verheißungen, welche ihm mit Bezug auf dieselben Wege und auf weitere Taten Gottes erteilt worden sind. Das Subjekt soll bestimmt werden durch Eindrücke der göttlichen Huld und namentlich der göttlichen Warhaftigkeit und Treue; sein Wandel soll ein Wandel eben hierin sein (Ps. 26, 3; 25, 5; 86, 11); es soll feststehen namentlich auch in jenen Verheißungen für die Zukunft (Jes. 7, 9; Habak. 2, 4). Das Gebot der Liebe zu Gott, welches seiner Natur nach das ganze sittlich-religiöse Leben umfassen muss, wird 5 Mos. 6, 5 (vgl. 2 Mos. 20, 6) eingefürt; es wird aber noch nirgends ausdrücklich so in den ihm an und für sich gebürenden Mittelpunkt gestellt, dass alle andere, das sittlich-religiöse Leben betreffenden Aussagen darauf bezogen und daraus abgeleitet würden. — In dem bisher Gesagten liegt nun auch schon, dass ein gewisses Erkennen notwendig mit als Moment in jener Lebensweise anerkannt werden muss. Denn es sind objektive, von einem heiligen und gütigen Gotteswillen handelnde Warheiten, worauf das religiöse Verhalten durchweg sich beziehen soll; als solche Warheiten müssen sie vom Geiste aufgenommen, erkannt sein. Tatsächlich gehörte so von Anfang an eine gewisse Erkenntnis zu jener Lebensweise. Später wird auch vom Geiste der alttestamentlichen Frommen ausdrücklich auf dieses intellektuelle Moment reflektirt. Ja, „Erkenntnis Gottes“ erscheint jetzt als Bezeichnung für ein allgemeines Gott wolgefälliges Verhalten (Hos. 6, 6). Immer aber tritt dieses Moment in innigster Einheit mit dem ethischen auf. Einerseits erscheint jene Erkenntnis selbst als Erzeugnis sittlichen Zuges und Triebes; ihr Anfang ist „Furcht Gottes“ (Sprw. 1, 7, ebenso von der „Weisheit“ Ps. 111, 10); andererseits bezieht sie sich durchweg vor Allem auf die göttlichen Normen des sittlichen Wandels. Namentlich ist die „Weisheit“ überall eine solche intellektuelle Tüchtigeit, welche, wie sie in einer sittlich-religiösen Richtung auf die natürlichen und höheren Offenbarungen Gottes wurzelt, so in ihrer Betätigung sofort auf eine Gestaltung des Wandels gemäß den göttlichen Normen sich hin richtet; vgl. besonders auch den Gegensatz des „Thoren“ (נָבָל). — Fragt man nach Ausdrücken für „Religion im objektiven Sinne“, und zwar in jenem Sinne, bei welchem die zur religiösen Lebensweise gehörigen objektiven Momente an sich darunter verstanden werden, so ist zu antworten: dieses Objektive ist der heiligen Schrift identisch mit dem göttlich Geoffenbarten als solchem; das ist ganz allgemein: göttliche Zeugnisse (עֵדוֹת); in den Vordergrund tritt, wie gesagt, die תּוֹרָה. — Jene Elemente der Religiosität begegnen uns in treffenden Bezeichnungen bei der Darstellung derjenigen alttestamentlichen Frommen wider, welche zuerst auf die Schwelle des Neuen Bundes und zur Teilnahme an diesem gefürt werden; sie sind δίκαιοι (rechtes sittlich-religiöses Verhalten, gemäß den göttlichen Rechtsfestsetzungen) oder εὐλαβεῖς (strenge sittlich-religiöse Gewissenhaftigkeit mit Bezug vor Allem eben auf diese), zugleich aber solche, welche gläubig warten auf den Trost Israels (vgl. z. B. Luk. 1, 6; 2, 25).

Im Neuen Testament finden sich allgemeine Ausdrücke für Religion, welche auf die Eigentümlichkeit christlicher Religionsweise noch keine Rücksicht nehmen, wie denn sie selbst noch aus der vorchristlichen Zeit herstammen. Es ist in ihnen vorzugsweise noch ausgedrückt das Verhalten zu Gott als dem heiligen und gebietenden, Dienst beanspruchenden; so *εὐσέβεια*, *θεοσέβεια*, — *Θεῷ δουλεύειν*, *Θεῷ λατρεύειν* (2 Tim. 1, 3); dieselbe Bedeutung hat das (etymologisch zweifelhafte) Wort *θρησκεία* (Jak. 1, 26. 27, vgl. auch Apg. 26, 5; Kol. 2, 18). Die religiöse Lebensweise objektiv angesehen: *ὁδός* (vgl. דֶּרֶךְ im A. Test.) Apg. 19, 9. 23; 22, 4; *ὁδοῦ εἶναι* 9, 2; auch hierin also wesentliche Beziehung auf: Wandel.

Der Furcht gegenüber erscheint als Eigentümlichkeit des neutestamentlichen Verhältnisses das klare, volle Eintreten der Liebe Gottes in den Mittelpunkt (vgl. die bekannten Aussprüche Jesu, sodann besonders die johanneischen Briefe). Der Fortschritt aber zu dieser neutestamentlichen Religiosität ist vermittelt durch den wesentlichen Inhalt der neutestamentlichen Offenbarung, durch die Heilsbotschaft und die Bedeutung Christi als ihres Mittelpunktes. Ihr gegenüber verhält sich das Subjekt — aufs allgemeinste ausgedrückt — als *λαμβάνων*: zunächst allgemein Aufnehmen des Wortes Christi überhaupt, wie es sowol fordert als mitteilt (Joh. 12, 48); ebenso: kommen zu Christus, Matth. 11, 28. Bestimmter stellt sich als Erstes und Grundwesentliches die Heilsmitteilung dar, — Christus als spendend Worte des Lebens, Wasser des Lebens u. s. w. die Gemeinschaft mit ihm selbst unmittelbar als Heilsaneignung, Heilsbesitz; empfangen wird darin Sündenvergebung, Gotteskindschaft, ewiges Leben. Und das hierzu erforderliche sittlich-religiöse Verhalten ist wesentlich Glaube, nämlich vertrauensvolles Hinnehmen, in Verzichtleistung auf alles Selbstische und alle eigenen Ansprüche, in sittlicher Unterwerfung (Röm. 1, 5; 10, 3) und Hingabe an die heilbringende Warheit; also wesentlich als sittlicher Akt (vgl. den Art. „Glaube" Bd. V, S. 174). Der Glaube entsteht so nur, indem Gott selbst innerlich zieht (Joh. 6, 44); er ist ein Eingehen auf diesen Zug. Vermittelt ist die göttliche Tätigkeit, welche Glauben erzeugt, durch das evangelische Wort, welches innerlich wirkt (vgl. z. 1 Thess. 2, 3); der Glaube ruht auf göttlicher Kraftwirkung (vgl. 1 Kor. 2, 5). Das religiöse Leben des wirklichen, in den Heilsstand eingetretenen Christen ruht dann auf Mitteilung göttlichen Geistes und Wesens; die Liebe zu Gott und die ganze Entfaltung des Verhaltens zu Gott und des sittlichen Verhaltens zum Nächsten geht aus dem hervor, was der Gläubige von oben empfangen hat; als aus Gott geboren, liebt er den Vater und die Brüder. Mit der ganzen Verwirklichung des religiösen Lebens steht aber von Anfang bis zum Schluss wider im engsten Zusammenhang das intellektuelle Moment, ja dieses kommt gerade jetzt erst zu seiner vollen Geltung. Denn der Gegenstand, auf welchen der Glaube sich richtet, heißt jetzt schlechthin die Warheit; es ist Gott, wie er in seinem Sone offenbar geworden ist als Licht und als Liebe, und der göttliche, auf die Menschheit und die Vollendung aller Dinge bezügliche Ratschluss, wie er im göttlichen Haushalt seit Schöpfung der Welt sich entwickelt; Christus selbst nennt sich, indem er sich als das Leben bezeichnet, zugleich die Warheit (Joh. 14, 6); in ihm ruht, wie die Fülle der Gnade, so auch aller Reichtum der Erkenntnis (Joh. 1, 14; Kol. 2, 3). Ja wie auf den Glauben, so wird auch auf die Erkenntnis des warhaftigen Gottes und seines Sones Jesu Christi der Besitz des ewigen Lebens zurückgefürt (Joh. 17, 3, vgl. Tit. 1, 1). Gerade auch jetzt wider ist aber nur eine Erkenntnis gemeint, welche durch sittlich-religiöses Verhalten, nämlich eben durch jene innige Hingebung zustande kommt und in Gemeinschaft des Lebens sich erhält und fortschreitet. Im Inneren des Menschen wird dem Glauben ausdrücklich der Mittelpunkt, das Herz, als sein eigentümlicher Ort zugewiesen (Röm. 10, 10); in ihm soll Christus selbst wonen (Eph. 3, 17). Dieser Mittelpunkt wird aber zugleich gedacht als Sitz bewussten Lebens, vernünftigen Anschauens und Denkens („Augen des Herzens", Eph. 1, 18), vernünftigen Trachtens und Wollens; es ist durchweg der *νοῦς* dabei beteiligt

(vgl. Eph. 4, 23; Röm. 12, 2; 7, 25). — Nur wenige, aber bedeutungsvolle Winke über Grundlage und Wesen der Religion überhaupt, auch abgesehen von der im alten und neuen Bunde gestifteten, ergeben sich endlich aus apostolischen Aussprüchen, welche auf das Heidentum, nämlich teils auf seinen Ursprung, teils auf eine auch in ihm noch fortwärende Beziehung Gottes zu den menschlichen Subjekten hinweisen; so Röm. 1, 18 ff.; Apg. 14, 17; 17, 27 f.; Joh. 1, 9. Paulus verweist Röm. 1, 18 ff. auf die Offenbarung des göttlichen Wesens in den Werken der Schöpfung und zwar zunächst auf die Offenbarung der „ewigen Macht“ (Offenbarungen der Güte: Apg. 14, 17); das richtige sittlich-religiöse Verhalten des Menschen hätte darin bestehen sollen, daſs er unter den Eindrücken dieser Offenbarung Gott Ehre und Dank gegeben hätte; indem die Menschen dies nicht taten, ist dann ihr Herz verfinstert worden. Nach Röm. 1, 19 prägen aber jene Offenbarungen an und für sich auch gegenwärtig noch dem Innern der Heiden sich ein; in diesem Inneren ist auch jetzt noch ihr Inhalt „offenbar“; zu einer Entfaltung und Wirksamkeit der eingeprägten Warheit läſst es der Mensch nicht kommen. Die innere Nähe Gottes und göttlicher Eindrücke überhaupt ist namentlich Apg. 17 ausgesprochen; dieses schon durch das natürliche Leibes- und Geistesleben gegebene Verhältnis zu Gott stellt sich dar als die Voraussetzung derjenigen Gemeinschaft, in welche der Mensch mit sittlich-religiöser Hingebung eingehen soll. (Bei dem Ausspruch über das Sittengesetz im Herzen der Heiden (Röm. 2, 14 f.) wird über das Innewerden der Beziehung zu Gott selbst nichts gesagt, — wie denn im nächsten Zusammenhang auch nicht Veranlassung hierzu war). — Mit solchen Andeutungen über die Selbstbezeugung Gottes, welche Voraussetzung des religiösen Bewuſstseins und Lebens ist, stimmt es überein, wenn Johannes (Joh. 1, 4. 5. 9) von dem Logos hat sagen wollen: er, in welchem das Leben für alles Geschaffene ruhe, sei zugleich (in demjenigen Sinne, in welchem das Evangelium sonst von Licht redet, d. h. mit Bezug auf das Gebiet höherer, sittlich-religiöser Warheit) „das Licht der Menschen“; eben er ist es, von welchem allenthalben göttliche Selbstbezeugungen im Innern der Subjekte ausgehen; damit es aber (nicht bloß zu einem Zustand wie Röm. 1, 18. 19, sondern) zu wirklicher Durchleuchtung der Subjekte komme, muſs allgemein, wie dem menschgewordenen, so auch schon dem zuvor sich betätigenden Logos gegenüber ein Aufnehmen (Joh. 1, 5) von seiten des Menschen stattfinden; eben dies wird es sein, worin auf Grund dessen, was Gott für ihn und an ihm tut, das eigene rechte religiöse Verhalten des Menschen ursprünglich bestehen sollte. — Was endlich die allgemeinste Voraussetzung für die Möglichkeit und Wirklichkeit des religiösen Verhältnisses anbelangt, so sehen wir uns zurückverwiesen bis auf die Anfänge der Offenbarungsurkunde, auf die Schöpfung des Menschen nach Gottes Bild und auf die besondere Weise, in welcher Gott ihm Leben verleiht, nämlich durch Einhauchen seines Geistes (vgl. die Artikel „Ebenbild“ Bd. IV, S. 4, und „Geist“ Bd. V, S. 1).

Beobachtet man die verschiedenen heidnischen Religionen, so kann keine Frage sein, daſs es vor Allem Eindrücke höherer Macht sind, welche beim religiös gestimmten Subjekte sich kund geben. Allein nie wird bei inneren Zuständen, die wir religiöse nennen, ein Eindruck von Macht für sich schon zur Erklärung hinreichen; überall, wo Religion bei Heiden entsteht und entstanden ist, hat sich vielmehr mit dem Eindruck von etwas Übermächtigen zum mindesten der Eindruck von Etwas, was dem Subjekt Furcht einzuflößen geeignet ist, unmittelbar verbunden. Mit dem Gefül hiervon aber tritt naturgemäß auch schon der Trieb zu einem Tun und praktischen Verhalten ein, durch welches dem Gefürchteten vorgebeugt und das Wolergehn des Subjektes jener Macht gegenüber und eben durch sie gesichert werden soll. Ferner stellt jene Macht, sobald das religiöse Bewuſstsein der Heiden zu einiger Entfaltung gekommen ist, sich diesem als eine wollende, persönliche dar, und jener Trieb wird zum Streben, ihren Willensansprüchen genug zu tun. Diese inneren Regungen im religiösen Subjekte werden schon von den tiefsten Stufen des Heidentums an sich zeigen, und auch auf den höchsten Stufen seiner Entwickelung wird, wenn man die Momente eigentlichen inneren

Ergriffenseins der Subjekte durch höhere Eindrücke ins Auge fasst, jene Furcht noch ganz anders, als dies auch bei der alttestamentlichen Religiosität der Fall ist, als Element des religiösen Lebens in den Vordergrund treten. Man vergleiche auch die Definitionen der Religion bei alten Schriftstellern; so Cicero: religionem eam, quae in metu et ceremonia deorum sit, appellant (de invent. 2, 22, 66); ferner die griechischen Ausdrücke *δεισιδαιμονία* (*δειδω*) und *θρησκεία*, falls dies von *τρέω* abzuleiten wäre. Auf solchen Eindrücken ruhend, wird dann die Religion selbst wesentlich als praktisches Verhalten gegen die göttlichen Mächte aufgefasst; rechte Religion — Deorum cultu pio continetur (Cic., de nat. deor. 1, 42); Definition bei Cicero de inv. 2, 53, 161: quae superioris cuiusdam naturae — curam ceremoniamque affert.

Streit ist noch über die Etymologie und hiermit über den ursprünglichen Sinn des Wortes religio, welches in den Gebrauch der deutschen Sprache erst wärend des jüngsten Abschnittes ihrer Entwickelung übergegangen ist. Es versteht sich, dass wir uns bei der Ableitung des Wortes nicht von unserer eigenen Ansicht über das ware Wesen dessen, was wir Religion nennen, dürfen leiten lassen. Genug, wenn mit demjenigen ursprünglichen Sinne des Wortes, welcher philologisch am besten gesichert ist, die Eigentümlichkeit altrömischer Religiosität zusammentrifft. Wir haben so bei der Ableitung stehen zu bleiben, welche schon Cicero gegeben hat, de nat. deor. 2, 28: qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, religiosi dicti sunt ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, itemque ex diligendo diligentes etc. Die sprachliche Richtigkeit dieser Ableitung wird keineswegs durch die Autorität des Cicero an sich bestätigt, der unmittelbar zuvor eine verkehrte Etymologie von superstitio versucht hat, wol aber dadurch, dass Substantive auf — io auch sonst ganz sicher und regelmäßig von Verbis der dritten Konjugation herstammen (vgl. z. B. auch regio, contagio, oblivio), und dass namentlich auch aus legere noch ein anderes Wort, legio, so sich gebildet hat; vollends dient zum Beweise der Vers, welchen Nigidius Figulus (Zeitgenosse Ciceros) bei Gellius (noct. att. 4, 9) ex antiquo carmine anfürt: religentem esse oportet, religiosum nefas. Wir haben dann, indem die Ableitung zunächst auf ein Wider- und Widerdurchnehmen von Einzelnem hinfürt, nicht etwa sogleich (vgl. J. G. Müller, Stud. und Krit. 1835, Hft. 1) zu einem Überlegen oder Bedenken oder zu religiöser Scheu überhaupt den Übergang zu suchen, sondern bleiben mit Cicero zunächst stehen bei einem stets widerholten, freilich eben aus religiöser Ängstlichkeit hervorgehenden Durchnehmen religiöser, gottesdienstlicher Satzungen; so äußerlich es uns erscheinen mag, wenn religiöses Verhalten ursprünglich hiervon seinen Namen erhalten hat, so treffend passt es gerade zum ursprünglichen Charakter römischer Religiosität. Natürlich nicht aus römischem, sondern aus christlichem Sinne stammt die Deutung oder vielmehr Umdeutung von religere = reeligere (scil. deum, quem amiseramus) bei August. de civit. Dei 10, 4. Abzuweisen ist auch die bei Storr (doctr. christ. pars theor. § 17): homo — sibi ipse praescribit — certam agendi rationem tanta autoritate, ut relegens acta et ad jussa illa interna — examinans — se incuset etc. One Schwierigkeit aber erklärt sich die Art, wie der fernere lateinische Sprachgebrauch die Bezeichnung für jenes bestimmte, ursprünglich gemeinte Verhalten übertragen hat auf religiöse Bedenklichkeit und Gewissenhaftigkeit im allgemeinen und dann überhaupt auf das, was unter religio befasst ist. Angeschlossen hat sich an die ciceronische Ableitung zuerst wider Zwingli (de vera et falsa relig.). Außer der Ableitung von religere kann nur die von religare in Betracht kommen. Lactanz (Instit. div. 4, 28): vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde religio nomen cepit, — wobei er sich auf das Wort des Lucrez, „religionum se nodis solvere", beruft und hierin eine Interpretation eben von „religio" sieht; dieselbe Ableitung gibt Servius zu Virg. Aen. 8, 349. Augustin tritt ihr bei retract. 1, 13, de vera relig. 41. 55 (vgl. dagegen oben); auch z. B. Hieronymus (zu Amos Kap. 9); sie wurde zur herrschenden bei den christlichen Theologen (vgl. unter den orthodoxen protestantischen Dogmatikern z. B. Calov, Isagog. ad S. S. theolog. L. 1,

C. 12); in neuester Zeit hat besonders Hahn in der 2. Aufl. seines Lehrbuchs des christlichen Glaubens sie wider verfochten. Für ihre philologische Möglichkeit wird die Analogie von Wörtern wie optio (von optare), rebellio (rebellare) u. s. w. angefürt. Dagegen behauptet die neuere Philologie, dass Substantive auf — io nicht von Verbis der ersten Konjugation oder sogenannten schwachen Verbis ausgehen (vgl. Pott, Etymol. Forschungen, Bd. 2, S. 160 ff.), dass diese vielmehr selbst auf einen einfacheren Stamm zurückweisen, von welchem dann auch jene Substantive herkommen (vgl. den Stamm zu optare und hiermit zu optio noch im verwandten *ΟΠΤ*, wovon ὄψομαι). Sodann werden wir, so weit der Gebrauch von „religio“ an ein Binden erinnert, zunächst keineswegs auf Etwas, das bände, sondern auf ein subjektives Gebundensein hingefürt (religio ist nie, wie Hahn angibt, unmittelbar = Eidschwur, bindender Vertrag, sondern zunächst Gebundensein des Gewissens, vgl. auch die Parallelisirung von „religione juris jurandi“ und „metu Deorum“, Cic. Fontei. 9, 20, und von religio und timor, Caes. bell. civ. 1, 67, 3), wärend die ursprüngliche und herrschende Bedeutung der Nomina auf —atio, welchen religio analog sein sollte, die aktive ist. — Keiner Widerlegung bedarf für uns der Ableitungsversuch des Massurius Sabinus (comm. de indigen. bei Gell. a. a. O.): „a relinquendo“, — nämlich: quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est.

Unter den Wörtern der deutschen Sprache ist keins zu einer derartigen allgemeinen Bedeutung gelangt, dass darunter begriffen würde, was wir jetzt umfassend mit „Religion“ bezeichnen. „Frömmigkeit“ bezeichnet bloß subjektive Religiosität, one bestimmte Beziehung auf die objektiven Momente des Religionsbegriffes; ursprünglich war sein Sinn ein allgemeinerer, aber eben nur nach der subjektiven Seite hin, sich beziehend auf ein solches subjektives Verhalten, welches überhaupt ein tüchtiges, rechtes, ersprießliches ist, vgl. den Art. „Frömmigkeit“ Bd. IV, S. 700. Interessant ist es zu beachten, welche ans Grundwesen der Religion erinnernde Vorstellung den aus Einem Stamme entsprungenen Worten „lieben, glauben, erlauben, loben, geloben“ zugrunde gelegen haben muss; wol: in liebender Hingabe auf Etwas eingehen, es sich genehm sein lassen (vgl. W. Müller, Mittelhochd. Wörterbuch, Bd. 1, S. 1013—1023; W. Wackernagel, Wörterb. zum altdeutsch. Lesebuch: gemeinsamer Grundbegriff ist freundliche Hingebung und Nachgiebigkeit).

Aufgabe christlicher Wissenschaft ist es nun, diejenigen Elemente, welche nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift zur religiösen Lebensweise gehören und welche auch da, wo wir religiöses Leben wenigstens noch auf der niedrigsten Stufe anerkennen, sich immer noch vorfinden, in ihrem ursprünglichen Verhältnisse zu einander aufzufassen. Tieferes Eindringen wissenschaftlicher Reflexion auf die hieher gehörigen Fragen ist jedoch erst in neuerer Zeit angeregt worden. Zunächst ist in der christlichen Theologie immer vorausgesetzt worden, dass die Religion sowol das intellecktuelle als das ethische Leben angehe, dass zu ihr sowol Erkenntnis und Anerkennung von Warheiten, welche auf Gott und sein Verhältnis zur Menschheit sich beziehen, als ein demgemäßes sittliches Streben und Handeln mit Bezug auf Gott gehöre; im allgemeinen wurde jenes als notwendige Voraussetzung von diesem betrachtet, wirkliches Vorhandensein von Religion in den Subjekten aber nur da anerkannt, wo eben auch dieses schon eingetreten war, ja auch kurzweg, unter stillschweigender Voraussetzung von jenem eben in dieses, in den cultus Dei, gesetzt (s. schon Lactanz a. a. O.: religio veri Dei cultus est; ebendas. 4, 3: Zusammenhang von scire und colere). Woran es fehlt, ist eine eindringende Bestimmung dessen, was denn nun eigentlich die Religion konstituire, und eine Untersuchung des inneren Vorganges, durch welchen eben auch schon jenes Erkennen zustande komme oder dem religiös erkennenden Subjekt sein Gegenstand nahe trete.

Der wichtigste Anstoß zu tieferen und einheitlicheren Bestimmungen ist gegeben in den Aussagen über das Wesen des Glaubens, zu welchen die Reformation eben durch die in ihr eingetretene Vertiefung der religiösen Richtung selbst gefürt worden ist. Glaube ist nun aber (vgl. Augsb. Konf. u. Apol.) we-

sentlich: Vertrauen zu den Darbietungen der göttlichen Gnade in Christo, und zwar als Willensakt, — velle accipere, fiducia in voluntate; nur mit diesem Glauben an den in Christo gnädigen Gott tritt wares Erkennen Gottes ein, mit ihm auch sittliche Erneuerung und warhaft auf Gott bezogenes, d. h. echt religiöses Leben. Das Fülen im Unterschied einesteils vom Vorstellen, anderteils von praktischen Regungen, Affekten und inneren Akten wird noch wenig eigens zum Gegenstand der Reflexion gemacht. Die Bedeutung desselben aber für den Glauben und die religiöse Überzeugung erhellt namentlich in Aussagen Luthers; vgl. L. Werke Erl. Ausg. Bd. 10, 2. Aufl., S. 162 f. („der Glaube — — fület, dass wahr ist; — — das Wort muss dem Herzen genug tun, dass der Mensch — darin gefangen, fület, wie wahr und recht es sei"), Bd. 28, S. 198 („du musst bei dir selbst im Gewissen fülen Christum selbst und unbeweglich empfinden, dass es Gottes Wort sei").

Die alten protestantischen, namentlich auch lutherischen Dogmatiker gehen, was Ergründung und Bestimmung des ursprünglichen Einheitspunktes für die Elemente des religiösen Lebens betrifft, auf der hiermit angedeuteten Ban nicht voran. Sie dringen nicht weiter ein in denjenigen psychologischen Vorgang, in welchem auf menschlicher Seite das gläubige Aufnehmen sich vollzieht, und gehen von dem Glauben, welchen das Wort in den nicht widerstrebenden Subjekten gewirkt habe, sofort über zu der Entfaltung des neuen Lebens in gottgefälligen praktischen Gesinnungen und Tätigkeiten. Ihre Definitionen über das Wesen der Religion lauten vorherrschend nicht intellektualistisch, sondern praktisch; vgl. Calov: vox religionis omnia illa complectitur, quae vel ad pietatem erga Deum vel charitatem erga proximum faciunt (l. c. p. 283), — christliche Religion = ratio a Deo praescripta, qua homo a Deo alienus ad Deum perducitur ut eo aeternum fruatur (p. 288); Quenstedt (Theol. didact. polem. Viteb. 1685, P. 1, C. 2, p. 19); ratio colendi verum Deum in verbo praescripta, qua homo — ad Deum per fidem in Christum — perducitur, ut Deo reduniatur eoque aeternum fruatur. Zu jenen „illa — quae faciunt" oder zu jenem cultus rechnen sie vor Allem eben auch das gläubige Erkennen des geoffenbarten Inhaltes. Calov p. 282 fört fort: imo comprehendit omnia, quae in theologia comprehenduntur sive agenda sint sive credenda), und so stellt dann z. B. Buddeus (Instit. L. 1, C. 1, § 4) veram Dei agnitionem und cultum ei debitum als duas religionis partes neben einander. Es gewinnt aber dann bei ihnen den Anschein, als ob die erkenntnismäßige Annahme der ganzen geoffenbarten Warheit an und für sich schon dem ethischen Akte vorangegangen sein könnte und müsste und hiermit an sich wesentlich nur Sache der Intelligenz wäre; vgl. z. B. J. Gerhard, Loci theol. XVI. C. 351, § 75: fidei esse duas quasi partes, nempe notitiam cum assensu conjunctam et fiduciam; respectu fiduciae in voluntate; . . voluntas ante se requirit intellectum. Wie soll dann der Eintritt in den intellectus gedacht werden? magisch, indem one persönlichen Akt von seiten des Subjektes die fertige Warheit dem Verstande beigebracht wird? oder pelagianisch, ja rationalistisch, indem das Denken in eigener Kraft sich Überzeugung von der Warheit schafft, — wärend ihm doch zugleich jede eigene Capazität in geistlichen Dingen abgesprochen wird?

Für die rationalistische und supranaturalistische Auffassung der Religion (und Offenbarung) ist es vollends charakteristisch, dass der Einigungspunkt, in welchem das Subjekt unmittelbar vom Göttlichen berürt wird, hintangesetzt, ja vom Rationalismus geradezu verleugnet wird; beide weisen eine Anschauung, welche auf jenen „Zug des Vaters" oder jenes „Leben, Weben und Sein in Gott" (Apgsch. 17) dringt, als Mystik von sich. In den Definitionen wird dann das cognoscere und colere einfach neben einander gestellt (z. B. sowol von Reinhard als von Wegscheider).

Zu tiefer eindringenden Untersuchungen über die inneren sittlichen, religiösen und intellektuellen Vorgänge überhaupt hat dann die Entwickelung der deutschen Philosophie seit Kant die stärksten Anregungen gegeben. Ihre eigenen Ergebnisse aber drohten zunächst vielmehr die Bedeutung der Religion aufzulösen,

als dafs diese in ihrem eigentümlichen Wesen erläutert und begründet worden wäre.

Es ist ein Gebiet unmittelbaren Innewerdens im innersten Lebensmittelpunkte des Subjekts, worauf Kant uns zurückfürt und von wo aus er auf die Bedeutung der Religion kommt. Nicht ursprünglich auf einer Tätigkeit des denkenden Geistes, des Verstandes und der theoretischen Vernunft soll diese ruhen; der gewönliche Gottesbegriff ist allerdings Erzeugnis einer intellektuellen Tätigkeit, aber einer ihre Befugnis überschreitenden. Dagegen ist der Inhalt des sittlichen Bewusstseins, das Sollen, die Pflicht, Gegenstand unmittelbarer innerer Gewisheit; und von hier fürt nun das Postulat der praktischen Vernunft, dafs mit der Tugend die Glückseligkeit verknüpft sei (Begriff des höchsten Gutes), auf die Forderung der Anerkennung eines Gottes, als der notwendigen Voraussetzung für die Verwirklichung des höchsten Gutes. Der Glaube an ihn ist ein Fürwarhalten zu praktischem Behufe; Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Noch unmittelbarer knüpft Fichte den religiösen Glauben an das sittliche Bewusstsein an; dieses fordert, dafs ich die Welt durchweg ansehe als das „versinnlichte Materiale“ meiner Pflicht, — als so geordnet, dafs mein pflichtmäßiges Wollen und Handeln immer den Vernunftzweck fördert; diese moralische Weltordnung ist selbst Gott. Es ist, wie wir sehen, ein unmittelbares Innewerden, worauf hier zurückgegangen wird. Allein in diesem ist das Subjekt nur bei sich selbst, als autonomes, — ist gerade nicht bezogen auf ein göttliches Wesen: die Beziehung auf Gott oder das, was den eigentümlichen Inhalt der Religion ausmacht, ist erst Sache vermittelnder Reflexion; jeder Gedanke an Lebensgemeinschaft und persönliche Gemeinschaft mit einem Gotte wird abgewiesen; was das spezifisch Religiöse als solches betrifft, so wird dieses ganz intellektualistisch aufgefasst, kommt aber so nur als Anhang zum Sittlichen in Betracht.

Zu dieser praktischen Richtung bietet dann das entgegengesetzte Extrem die Religionsphilosophie des absoluten, Hegelschen Idealismus dar. Wärend der Kantisch-Fichtesche subjektive Idealismus die Welt der Erfarung, wie sie im subjektiven Bewusstsein vorliegt, durch Anstoß von einem Dinge an sich oder Nichtich aus den im Geiste selbst liegenden Denkformen und den ihm eigenen Denktätigkeiten sich bilden läfst, so soll dem absoluten Idealismus zufolge die ganze Welt des Wirklichen eine Entwickelung des Geistes selbst sein, dessen eigentliches Wesen das Denken sei. Der menschliche Geist aber ist es, in welchem der absolute zu sich selbst kommen, seiner selbst sich bewusst werden soll; und eben dieses Selbstbewusstsein des absoluten Geistes im endlichen Geist ist Religion. Gemäß der Stellung aber, welche in der Auffassung des menschlichen Geistes bei Hegel das Denken erhält, und gemäß der mit dem Wesen dieses Idealismus gegebenen Auffassung Gottes als „des Allgemeinen“ ist nun die „Form der Religiosität notwendig die Tätigkeit des Allgemeinen, das ist das Denken“. Religion ist „Wissen“ von Gott oder Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen, indem Wissen eben im Denken sich vollzieht; jenes Bewusstsein von Gott ist wesentlich ein denkendes. Dies wird namentlich behauptet im Gegensatz zu der Ansicht, dafs Religion Sache des Gefüls sei. Das Gefül ist zwar nach Hegel auch ein Moment des religiösen Lebens, aber wir bewegen in ihm uns nur in schlechter Subjektivität. Auf den Boden der Religion als Wissens von Gott und von Realem kommen wir erst mit der Anschauung, die selber wider samt der Vorstellung dem Begriff oder eigentlichen Denken zustrebt und nur Vorstufe von diesem ist. Es erhellt, dafs hiernach der Fortschritt des religiösen Geistes auf nichts anderes hinausläuft, als auf Emanzipation von demjenigen, worin nicht bloß das christliche Bewusstsein das Eigentümliche der Religion erkennt, sondern in was auch nach Hegel selbst die Religion gesetzt werden müste, wenn man sie von Philosophie spezifisch unterscheiden wollte.

Die Hinweisung eben auf ein unmittelbares Innewerden, und zwar aufs Innewerden Gottes selbst und nicht bloß eines Gesetzes, welches das Subjekt sich geben muss, ist das große Verdienst derjenigen Ansicht, welche die Religion ins Gefül setzt. Wir haben hier zunächst Jacobi, namentlich aber Schleier-

macher zu nennen; und als die für uns bedeutsamste Eigentümlichkeit der Schleiermacherschen Ansicht gegenüber von der Jacobischen, werden wir das zu bezeichnen haben, daſs nach ihm das Subjekt im Gefül nicht erscheint als von sich aus zu Gott sich erhebend, sondern zunächst als von Gott bestimmt auf Grund eines zwischen ihm und Gott ursprünglich gesetzten realen Verhältnisses. — Jacobis Auffassung der Religion stellt sich dar in seinen Aussagen über den Glauben. „Der Glaube an Gott ist Instinkt"; indem der Mensch angeredet wird, antwortet es aus ihm, erst mit Gefülen — mit Verlangen — mit Gedanken, Worten. Der Mensch vernimmt Gott unmittelbar, — und zwar, indem er, sich selbst vernehmend, zugleich und ebenso unmittelbar in demselben unteilbaren Augenblick Natur und Gott vernimmt. Die Vernunft, welche das Göttliche und das Übersinnliche, Geistige überhaupt vernimmt, geht hervor aus dem Vermögen der Gefüle. Jacobi wendet sich hiermit gegen Kants Gottesbeweis und Religionsbegriff, — gegen die Einfürung der die Vernunft selbst bedingenden Grundwarheiten „auf jenem Umwege". Dagegen steht Jacobi mit Kant auf Einem Boden darin, daſs er wie jener auf dem Moralgebiet, so auf dem Gebiete der Religion vom Bewuſstsein der Freiheit ausgeht; sich selbst vernehmend, wird der Geist Freiheit inne und Gottes inne; wärend die Natur, welche eine ununterbrochene Kette von Ursachen one Anfang und Ende offenbart und welcher ein unabhängiges Wirken und freies Beginnen unmöglich ist, Gott verbirgt, offenbart der Mensch Gott, indem er mit dem Geiste sich über die Natur erhebt; durch Geistesbewuſstsein (Erhebung über die Natur in Freiheit) wird Gottesanung. — Zunächst nach Jacobi ist noch Fries zu nennen. Die Ideeen sind auch ihm nicht bloße Postulate der praktischen Vernunft, wie nach Kant, sondern unmittelbare Erkenntnis. Im Unterschied von Jacobi aber sucht er sie aus dem Wesen der Vernunft zu deduziren. Ferner stellt er zwischen den gemeinverständigen und den idealen vernünftigen Standpunkt die wesentlich dem Gefülsleben zugehörige Ahnung des Ewigen und Göttlichen in der Erscheinung des Endlichen: auf ihr, welche selbst ein Vermögen der Vernunft ist, beruht ihm die Religion. — Bei Schleiermachers Auffassung vom Wesen der Religion wirkt eine doppelte Wurzel zusammen. Einesteils nämlich eine philosophische; und zwar steht Schleiermacher auf dem Übergange von jenem subjektiven Idealismus zu der Schellingschen Identitätsphilosophie, welche auf das Absolute, als den über Subjekt und Objekt und allen Gegensätzen stehenden Einheitspunkt sich richtet; dieses nun ist es, dessen das Subjekt im Gefül unmittelbar inne wird. Wärend es aber hiernach scheinen könnte, als ob das Göttliche, worauf das religiöse Gefül sich beziehen soll, entweder (was Schleiermacher zurückweist) mit der Vorstellung des Universums zusammenfließen wollte oder aber, im Unterschied hiervon festgehalten, zu einer dürren, gerade zur Gefülsanregung keineswegs geeigneten Abstraktion würde, besteht nun das Wesentliche und Bedeutungsvolle des Schleiermacherschen Standpunktes erst in dem tief religiösen Zuge, der in seiner Persönlichkeit mit jener philosophischen Anschauung sich verbindet. Es ist der Zug persönlicher unmittelbarer Hingabe an einen Gott, der selbst unmittelbar dem Subjekt nahe kommt, und des beharrlichen Durchdrungenseins von ihm und Lebens in ihm; nur müssen wir sogleich beifügen, daſs jener Zug selbst seinem inneren Wesen nach eine andere Auffassung dieses Gottes, als jene philosophische fordert. Nach Schleiermacher also ist nun die Religion oder Frömmigkeit nicht in ein Wissen, noch in ein Tun zu setzen („der christliche Glaube", § 3, vgl. auch die Reden über Religion), sondern sie ist „Bestimmtheit des Gefüls oder des unmittelbaren Selbstbewuſstseins". Und zwar werden wir uns unserer selbst bewuſst als schlechthin abhängig; wärend nämlich das Selbstbewuſstsein als Bewuſstsein unseres Seins in und mit der W e l t eine Reihe von geteiltem Freiheits- und Abhängigkeitsgefül ist, haben wir in Betreff eben jener Selbsttätigkeit zugleich das Bewuſstsein, daſs sie selber von anderwärts her ist, und das in unserem Selbstbewuſstsein mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins nennen wir nun G o t t. Und zwar ist jenes Gefül schlechthinniger Abhängigkeit nicht etwa durch ein vorheriges Wissen von Gott bedingt, sondern die Vorstellung von

Gott wird erst als Reflexion eben über jenes. Die Glaubenssätze sind dann nichts Anderes als Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände, dargestellt in der Rede.

Alle selbständigeren neueren Ausfürungen über das Wesen der Religion zeigen vorherrschenden Einfluſs von einem oder dem anderen jener religionsphilosophischen Standpunkte. Was den Rationalismus anbelangt, so nähert sich der vulgäre Rationalismus, indem er neben seiner überwiegenden Betonung der praktischen Seite, worin seine spezifische Verwandtschaft mit der kantischen Philosophie besteht, zugleich den Glauben an gewisse objektive Warheiten als wesentlich festhält, hiebei doch auch Jacobischen und besonders Friesschen Voraussetzungen; vgl. z. B. Wegscheider (Instit. theol. § 2: Vernunft als Vermögen der Ideeen; dabei: Bedürfnis eines „adminiculum sensus" — und „Gefül" der Nötigung bei Anerkennung der Ideeen, — Zugeständnis von „etwas Mystischem" in der Religion, § 5, Anm. — Hauptsache aber: vernünftige, zu den letzten Ursachen zurückgehende ratiocinatio; Horror vor „Mysticismus" § 5, Anm.). Der spekulative Hegelsche Rationalismus hat, das Wesen der Religion als Wissens festhaltend, nach redlichem Versuch, mit dem christlich-religiösen Bewuſstsein sich auszugleichen (vgl. besonders Daub, Marheineke), weiterhin seine Richtung nach völliger Erhebung über den Standpunkt der Religiosität klar ans Licht gestellt (vgl. besonders Strauß). — Von Friesschen Anschauungen ausgehend ist de Wette am meisten vorangeschritten zur Anerkennung derjenigen Lebensgemeinschaft und namentlich auch sittlichen Gemeinschaft, welche das Christentum in Hinsicht aufs Verhältnis zwischen dem religiös Gläubigen und seinem göttlichen Objekt voraussetzen muſs, vgl. de Wettes „Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkt des Glaubens dargestellt", 1846. — Sehen wir auf den Religionsbegriff des Supranaturalismus, so mant uns bei einem Storr an die Kantsche Voranstellung der praktischen Vernunft sogleich der Satz, von welchem seine Definition der Religion ausgeht (vgl. oben): ex relegenda vita nostra", — Verehrung eines unsichtbaren Richters als von Natur uns eingepflanzt. — Die gläubige Richtung der neueren Theologie hat, so weit sie wissenschaftlich weiterstrebt, auch gerade mit ihrer Auffassung vom Wesen der Religion sich ganz vorzugsweise an Schleiermacher angeschlossen. Vgl. die Auslegung der Schleiermacherschen Theorie von diesem Standpunkt aus durch Elwert (Tüb. Zeitschrift f. Theol. 1835, 3. Heft.). Unter den Glaubenslehren vgl. zunächst die von Nitzsch und Twesten. Eine Ergänzung für jene Theorie wird gesucht nach der Seite des religiösen Erkennens als eines Erkennens objektiver göttlicher Warheit (vgl. Nitzsch, System d. christl. Lehre § 10: Das Gefül als Vernunft habend und Vernunft seiend) und nach der Seite des Willens als eines diesem Gotte sich hingebenden. Die reichste und tiefste Ausfürung von dieser Richtung aus gibt J. A. Dorners System der christl. Glaubenslehre (1879): Religion menschlicherseits primitiv Bewuſstsein der absoluten Abhängigkeit von Gott und Hingabe an ihn, — hat ihre primitive Wirklichkeit nicht in einem der geistigen Vermögen, sondern in der Totalität des Menschen oder dem Gemüt. — Mit eigentümlicher, jedoch keineswegs scharfer Begriffsbestimmung wollte Schenkel (Dogmatik 1858) das Gewissen, in welchem das Gottesbewuſstsein ursprünglich und unmittelbar gegeben sei, zum „religiösen Centralorgan" machen. Aber es fragt sich, mit welchem Recht er bei seinem Widerspruch gegen die Religion als Sache des Gefüls das Fülen ursprünglich nur der „seelisch-sinnlichen Naturseite des Menschen" zuweist und ob nicht vielmehr die Funktion des von ihm so genannten „religiösen Gewissensfaktors" eben auch ein Fülen zu nennen ist, und ferner, ob es gerechtfertigt ist, den Begriff des Gewissens, welches nach dem gewönlichen Sprachgebrauch auf den Willen und die ihm geltenden Normen sich bezieht und so auch one bewuſste Beziehung des Subjekts auf Gott selbst vorkommen kann, in der von Schenkel gewollten Weise auszudehnen.

Neuerdings ist die Theologie, welche sich vorzugsweise die kritische zu nennen pflegt, über die Schleiermachersche und zugleich auch über die Hegelsche Auffassung darin hinausgeschritten, daſs sie in der Religion bei aller Abhängigkeit

des Subjekts von Gott doch ein Hauptgewicht darauf legt, dass es eben in dieser Abhängigkeit zur Freiheit über Natur und Welt sich erhebe und so dann auch sittlich sich betätige. So der in der Gottesauffassung Hegel am nächsten stehende Biedermann, und mit noch stärkerer Hervorhebung dieses Momentes Lipsius und Pfleiderer (Lipsius: mit dem Innewerden der religiösen Abhängigkeit vollziehe sich die Erhebung über den ganzen Bereich endlicher Abhängigkeit und endlicher Freiheit zur Freiheit in Gott oder zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit ihm; Pfleiderer: „Das Wesen der Religion ist sich in Gott wissen und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltschranke"). Die Religion entsteht nach Lipsius, indem der Mensch sein Dasein mit dem Widerspruch, einerseits in den endlichen Naturzusammenhang verflochten zu sein, andererseits mit seinem Selbstbewusstsein sich über ihn zu erheben, behaftet fült, zur Lösung dieses Widerspruchs die Erscheinungen und Einflüsse jener Natur auf eine geistige Macht zurückfürt, von der er mit der Welt abhänge, zu dieser Macht sich in ein praktisches Verhältnis zu setzen sucht, durch welches er jener gegenüber sein Wolsein fördern und sein geistiges Wesen behaupten könne u. s. w. Zugleich wird hier mit einer sogar an Mystik erinnernden Innigkeit von einer Gemeinschaft mit Gott gesprochen, wärend indessen eben hier die Kritik gegen die Idee der Persönlichkeit Gottes sich richtet. — Wie hiernach namentlich bei Lipsius der Religion ein praktisches Interesse zugrunde liegt, so ist schon vor ihm Ritschl in der Würdigung und Erklärung der Religion, wärend sie ihm Anerkennung der Abhängigkeit der Menschen von Gott ist, mit Bestimmtheit vom eigentlich sittlichen Selbstbewusstsein, vom Bewusstsein des unendlichen Wertes der sittlichen Persönlichkeit und Bewusstsein ihrer sittlichen Bestimmung ausgegangen (Christl. Lehre von d. Rechtfertigung rc., Bd. 3; vgl. ferner W. Herrmann, Die Religion rc. 1879). Wir finden uns hier auf Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft zurückverwiesen. Die Religion entspringt (vgl. bei Lipsius) aus dem Kontrast zwischen der natürlichen Stellung des Menschen als Bestandteils der Welt und seinem Gefül und Bewusstsein, eine übernatürliche Bestimmung zu haben, ja selbst mit seiner sittlichen Bestimmung Endzweck der Welt zu sein, als welchen Endzweck er sich zu denken hat, sofern ein Sittengesetz für ihn gültig ist (Herrmann S. 207). In Gott erkennt der Glaubende die eben auch den Weltverlauf auf diesen Endzweck und hiemit auf die Verwirklichung des höchsten Gutes und des Gottesreiches hinlenkende Macht. Der Glaube, welcher diese Macht anerkennt und zur Unterordnung unter diesen Gott bereit ist, ist so selbst eine Bewegung des Willens und die religiöse Weltanschauung wird Motiv der Willensbewegung für die eigene sittliche Tätigkeit des Subjekts in der Richtung auf jenen Endzweck. Gott erscheint hier wesentlich als zwecksetzende und lenkende Macht, nicht so, wie in der traditionellen Dogmatik oder wie in der durch Hegel bedingten Auffassung des absoluten Geistes, als höchste causa efficiens oder inwirkende Kraft, und die religiöse Gemeinschaft mit ihm wesentlich als Eingehen des eigenen Willens in seine Zwecke mit scharfer Abweisung jener mystischen Elemente. — Ebenfalls aus dem praktischen Interesse des Menschen in seiner Stellung zur Welt, aber zunächst gerade nicht aus den warhaft sittlichen, sondern aus selbstischen Antrieben hat Kaftan (Wesen der christl. Religion, 1881), indem er zunächst die Naturreligionen ins Auge fasst, die Religion herleiten wollen. Für seinen Anspruch auf Leben und Lebensbefriedigung, der durch die Welt nicht befriedigt werde, suche der Mensch Schutz und Hilfe bei der göttlichen Macht; der Hauptunterschied der Religionen aber bestehe darin, ob er so den Genuss natürlicher, weltlicher Güter erstrebe, oder den Genuss sittlicher Güter und das Eine, höchste, überweltliche Gut, ja die Teilnahme am Leben der Gottheit selbst. — Dagegen hat Aug. Dorner (Theol. Stud. u. Krit. 1883, S. 217 ff.) das absolute Abhängigkeitsgefül als solches wider für das Fundamentale in der Religion erklärt und demgemäß die absolute Kausalität Gottes für die erste bei der Religion in Betracht kommende Grundbestimmung in Gott; das Unbedingte, von welchem wir so abhängen, werde zunächst, ehe es zum vollen Bewusstsein komme, im Zusammenhang mit einzelnen Ereignissen geahnt (vgl. zum Ausgehen von der Kausalitätskategorie — und zwar

als einer, welche im Gefül wurzle, besonders auch Voigt, Fundamentaldogmatik, 1874). — Am dringendsten wird sich bei allen jenen praktischen Auffassungen der Religion die Frage erheben müssen, worauf denn nun aber die feste religiöse Überzeugung davon ruhe, daſs jenes Göttliche Realität habe und nicht bloß ein durch unser Verlangen und Wünschen erzeugtes Phantasiegebilde sei. Sie liegt vor Allem der Kaftanschen Theorie gegenüber auf der Hand (weiter füren könnte es, wenn Kaftan einmal, S. 61, von einem eigenen religiösen Trieb redet, der erst in dem Verlangen nach dem überweltlichen Leben entbunden werde). Für Biedermann und Lipsius wird jene Realität gesichert und zugleich von schlechten Vorstellungsformen gereinigt durchs philosophische, metaphysische Denken; aber abgesehen von der Frage, ob die Zuversicht zu diesem Denken so berechtigt ist, bleibt die Frage bestehen, woher die Glaubenszuversicht gerade auch eines nicht hierauf sich stützenden Frommen ihre jedenfalls ganz eigentümliche Festigkeit und Sicherheit hat. Mit Bezug auf Lipsius, der die Zuversicht jener Denker nicht mehr teilt, vgl. die schon im Art. „Dogmatik" oben Bd. III, S. 655, gemachte Bemerkung. Bei Ritschl (vgl. oben a. a. O. S. 656) bleiben die Grundfragen noch unerledigt: wie kommt das religiöse Subjekt von jenem sittlichen Bewuſstsein aus zur Gewiſsheit von dem hiedurch postulirten Gott? etwa durch reflektirendes Denken und logischen Schluſs, oder auf irgendwelche unmittelbarere Weise? wie kommt auch die Gewiſsheit des Sittlichen selbst, des Wertes der Persönlichkeit, des Sittengesetzes u. s. w. für die Subjekte zustande? Der Einzelne wird hier zugleich (anders als bei Kant) wesentlich als durchs Bewuſstsein der Gemeinde, in der er steht, bedingt aufgefaſst: sollte sein Bewuſstsein und seine Überzeugung wesentlich nur ein Ergebnis ihrer Einwirkung sein, durch ihre objektive Belehrung und unwillkürlichen Geisteseinflüsse angebildet und in der Gewönung fest geworden? (vgl. indessen bei Herrmann S. 276. 393 einen Hinweis auf das Gewissen, das hiernach eine weit höhere und umfassendere Bedeutung als bei Ritschl, „Über das Gewissen, 1876", erhalten würde. — ferner S. 224 eine Anerkennung geheimnisvoller Gefülszustände in der Religion, die nicht in der Form mitteilbarer Vorstellung sich erfassen ließen).

Es würde zu weit füren, wenn hier eine eigene Auseinandersetzung des Wesens der Religion versucht werden sollte. So viel übrigens läſst sich ja leicht schon aus jenen neutestamentlichen Aussagen ersehen, daſs nach ihnen die christliche Beziehung zu Gott nicht etwa in einer bloßen Kenntnis von ihm, noch auch schon in bloßen Gefülen verwirklicht ist, sondern erst in jenem Glauben und Glaubensgehorsam und in jener Liebeshingabe, also wesentlich in Selbstbestimmung und Willensverhalten; denn um eine Selbstbestimmung den göttlichen Darbietungen gegenüber handelt es sich beim Glauben, schon so weit er erst ein vertrauensvolles Hinnehmen ist (vgl. meine Schrift: „Der Glaube, sein Wesen ꝛc., 1859). Aber vorangehen muſs allerdings eine gewisse Darstellung der objektiven christlichen Warheiten für unser Bewuſstsein und unsere Erkenntnis, und gerade zum Behuf jenes Willensverhaltens ist es erfordert, daſs wir des Gottes, dem wir zu vertrauen und uns hinzugeben haben, auch in unserem Erkennen gewiſs seien und eine immer vollere Erkenntnis von ihm zu gewinnen suchen. Das eigentlich entscheidende dafür aber, daſs er diese Warheit als Warheit aufnehme und diesem Gotte sich hingebe, werden für den Christen, so sehr er auch diese Warheit denkend in ihrem inneren Zusammenhang und ihrem Zusammenhang mit dem ganzen übrigen Inhalt seines Bewuſstseins und Wissens zu verstehen und hiedurch für seine Überzeugung zu befestigen suchen wird, doch nicht logische Deduktionen und Argumentationen sein, sondern ein im Gefül empfangener Eindruck, ein inneres Berürtsein und Getroffensein, dessen das Subjekt in sich inne wird (vgl. Luther ob. S. 645) und vermöge dessen es von der ihm nahegebrachten Idee oder Warheit und vom göttlichen Inhalte dieser Warheit nicht loszukommen vermag one ein Gefül davon, daſs es in seiner Abkehr von derselben das Höchste und Wertvollste verleugnet habe. In einem solchen Gefül machen für den Christen die göttlichen Anforderungen ihre Autorität geltend und übt die göttliche Liebe und Gnade ihre Anziehungskraft für den Glauben aus. Hat der Christ darauf hin dem Gotte,

der ihm so sich bezeugt, vertrauensvoll und liebend sich ergeben, so bekommt er widerum in einem geistigen Fülen die erlangte Gottesgemeinschaft und die darin gewonnene Freiheit zu erfaren. Im Zusammenhang mit den auf unser inneres Leben selbst bezüglichen Aussagen des göttlichen Gesetzes und der Heilsbotschaft und im Zusammenhang mit ihrem Eindruck auf unser Innerstes, dessen wir fülend inne werden, können dann auch objektive geschichtliche Tatsachen der Heilsoffenbarung an dem inneren Zeugnis Anteil bekommen. Hiemit stehen wir freilich bei „geheimnisvollen" Vorgängen, die man nicht weiter analysiren und definiren und bezüglich deren man jeden nur auf eine Erfarung, die auch für ihn selbst möglich sein werde, verweisen kann. Man mag dabei reden von einer im Wesen der Persönlichkeit liegenden Richtung auf Gott oder einem ihr angeborenen unveräußerlichen Grundtrieb, der hier sich betätige, oder auch mystisch von einer inneren unmittelbaren Berürung derselben durch Gott selbst; auf ein geheimnisvolles unmittelbares Innewerden müssen wir ja übrigens auch schon bei den uns sich bezeugenden sittlichen Forderungen abgesehen von ihrer Beziehung zu Gott zurückgehen. Erst auf Grund solches inneren Vorgangs erhält dann auch, wenn unser Vorstellen und Denken in der Weltbetrachtung den Kausalitätszusammenhang von einem Gott als höchster, unbedingter Ursache herleiten möchte, diese Idee die eigentümliche Festigkeit der Überzeugung und behauptet sich hiemit gegen die Einwendungen, welche das Denken selbst doch wider dagegen erheben möchte. Die höchste Ursache und Macht aber erscheint dem Christen und dem religiösen Subjekt überhaupt immer auch schon als Wille, der Anerkennung und Hingabe fordert. Und wirklich religiös also verhalten wir uns erst, indem wir so uns hingeben, wärend bei unserem Ergriffensein durchs Göttliche zugleich ein Widerstreben unsererseits möglich ist. In der Abhängigkeit von Gott haben wir so eine gewisse Freiheit auch Gott gegenüber und in der freien Hingabe an ihn werden wir auch der Welt gegenüber frei. Aus solcher Hingabe an Gott gehen dann teils solche äußere Akte hervor, welche direkt auf unser Verhältnis zu Gott sich beziehen, die im engeren Sinn religiösen oder gottesdienstlichen Akte, teils das sittliche Wirken auf die Menschheit und Welt, zu welchem wir hier uns von Gott bestimmt wissen. Eben durch das religiöse Willensverhalten aber wird widerum jenes Gefülsleben gefördert und bereichert und zugleich der Gläubige auch zur fortschreitenden Erkenntnis der religiösen Warheit angetrieben und gefördet.

Wesentliche, wenn auch noch so unvollkommene Analogieen zu diesen Hauptmomenten der christlichen Religiosität zeigt uns die Religion auch schon auf ihren niedrigsten Stufen: überall ein praktisches Verhalten zu den Göttern auf Grund unwillkürlich sich regender Gefüle, welche an die in der Gemeinschaft gehegten und ans einzelne Subjekt herangebrachten Vorstellungen von den Göttern sich knüpfen. Jener höhere Trieb betätigt sich darin auch unter den ärgsten Trübungen und Hemmungen und unter aller Verdunkelung des Bewusstseins von ihm und seiner eigentlichen Bedeutung; nur aus ihm erklärt es sich, dass jener Glaube an Götter und an die Hilfe, die der Mensch der Natur gegenüber bei ihnen finde, sich behauptet, so oft auch die bestimmten, hierauf bezüglichen Hoffnungen in der Erfarung sich vereitelt zeigen, so sehr andererseits diese Götter ein Gegenstand peinlichster Furcht für den Menschen werden und so viel Veranlassung nach dem allen der Mensch hätte, im wachsenden Bewusstsein seiner Kraft und in der fortschreitenden Übung derselben der Vorstellung von solchen höheren Mächten und ihrem lästigen Dienst zu entsagen und sich einfach auf sich selbst zu stellen.

So hat nun die Religion ihren Bestand im Innersten der Persönlichkeit, also der einzelnen Subjekte. Aber immer ist sie zugleich Sache der Gemeinschaft. Schon aus dem Gesetz, welches für die Entwickelung des menschlichen Bewusstseins überhaupt gilt, folgt, dass die Entwickelung des religiösen Lebens den Wechselverkehr der Persönlichkeiten mit einander erfordert, namentlich erfolgt nun durch ihn die erste Anregung des Bewusstseins in den Einzelnen, welche neu in die Menschheit und ihre Gemeinschaftskreise hineintreten; von der Gemeinschaft aus müssen die religiösen Vorstellungen, die dann aufs Innere des Subjektes

wirken, zuerst in Erziehung und Unterricht an das Bewusstsein derselben gebracht werden. Das religiös angeregte Subjekt fült andererseits immer auch den Trieb, das von ihm Erfarene und ihm innerlich sich Bezeugende Anderen mitzuteilen. Den tiefsten Grund aber für die Gemeinschaft in der Religion erkennen wir als Christen in der Bestimmung der gemeinsam nach Gottes Bild und zur Gemeinschaft mit Gott geschaffenen Persönlichkeiten zu einem Gemeinleben in Liebe nach Gottes Willen und in Gottes Geist; so sollen sie auch ihre Erhebung zu Gott in Gemeinschaft mit einander und unter gegenseitiger Förderung erstreben und vollziehen. Warhaft ermöglicht und verwirklicht wird jetzt ein solches Gemeinleben vermöge der Erlösung durch die gemeinsame Neugeburt aus Gott und Geeintsein zum Leibe Christi. Wir kommen hiemit auf die christliche Idee der Kirche, vgl. den Art. „Kirche“ Bd. VII, S. 685.

Mit unserer christlichen Auffassung des Wesens der Religion steht auch schon fest, dass diese ein grundwesentliches Moment des menschlichen Geisteslebens ist, dass sie schon in den ersten Anfängen dieses Lebens ihren Ursprung gehabt hat und dass sie auch nicht etwa nur gewissen Entwicklungsstufen der Menschheit angehört, sondern beständig als ein solches Moment in ihr sich behaupten wird. Dass tatsächlich gewisse Völker, die überhaupt auf einer sehr niedrigen Stufe geistigen Lebens stehen, der Religion noch ganz entbehren, ist zwar oft von flüchtigen Beobachtern behauptet, durch ein näheres Vertrautwerden mit solchen Völkern jedoch immer widerlegt worden. Vertreter einer fortgeschrittenen weltlichen Kultur und Wissenschaft haben zwar die Beziehung ihres Lebens auf einen Gott verleugnet und wol auch der ganzen Menschheit noch einen Fortschritt über die Religion hinaus angekündigt. Aber nirgends hat eine geistige Bildung one das religiöse Element in größeren Kreisen der Menschheit sich behauptet, noch überhaupt sich entfaltet. Und jene Vertreter selbst stehen mit der ihnen eigenen Bildung doch unter den Einflüssen des religiösen Geistes, unter denen sie herangewachsen und von denen sie noch umgeben sind. Gar oft bemerken wir auch, dass sie, wärend sie nur eine materielle, nach mechanischen Gesetzen sich bewegende Natur anerkennen wollen, dennoch auf diese Natur Ausdrücke und so doch wol auch Vorstellungen übertragen, nach denen nun eben sie selbst wie ein über uns stehendes höheres, sittliches Wesen und wir ihr gegenüber in einem sittlich religiösen Verhältnis erscheinen; es ist von ihr die Rede, wie von einer Macht, welche wolwollend, ja liebreich über uns walte und welche nicht bloß ihre Kräfte mit Naturnotwendigkeit in uns wirken lasse, sondern moralisch zu einem bestimmten, freien, sittlichen Verhalten uns verpflichte (vgl. Strauß auf seinem schließlichen Standpunkt). Eine feste Gewissheit davon freilich, dass nicht doch eine künftige Entwicklung den Menschen insgemein noch über die Religion hinausfüren und ihn alle religiöse Vorstellungen als zwar notwendige, aber doch nur vorübergehende Illusionen erkennen lassen werde, ist nicht durch eine bloße geschichtliche Beobachtung der Vergangenheit und Gegenwart, sondern nur durch eine eindringende und mit eigener Erfarung verbundene Würdigung des Wesens der Religion und zwar speziell der christlichen Religion zu erreichen.

Wie aber geht nun die Entwickelung der Religion bei der Menschheit im Großen vor sich? wie ist die christliche Religion geworden, in welcher wir erst — vermöge der offenbarenden und erlösenden Tätigkeit Jesu Christi — das warhafte Leben in Gott und eine ware, dieses Leben bedingende und zugleich durch sie bedingte Erkenntnis Gottes ermöglicht und verwirklicht sehen? Beim gegenwärtigen Bestand einer Religion und so namentlich der christlichen wird das religiöse Leben und Erkennen der Einzelnen so, wie wir bisher bemerkten, immer durch Einwirkungen angeregt, welche von der schon bestehenden Gemeinschaft ausgehen. Wie ist diese Gemeinschaft mit ihrem religiösen Erkennen und Leben ursprünglich geworden? Die christliche Gemeinde bezieht sich bei ihrem Wirken auf die Einzelnen grundsätzlich zurück auf eine Kenntnis Gottes und seiner Beziehung zu uns, oder seiner Liebesdarbietung und seiner heiligen Forderungen an uns, welche ihr ursprünglich durch Christus und ferner durch seine Apostel zu teil geworden sei, und auf eine ursprüngliche Einflanzung neuen sittlich-religiösen Le-

bens in die Menschheit durch Christus und seinen Geist. Sie besitzt ein in heiliger Schrift auf immer für sie niedergelegtes Wort Christi und seiner apostolischen Werkzeuge, aus welchem die religiöse Erkenntnis fortwärend zu schöpfen habe und das mit der Kraft des Geistes innerlich erleuchte und belebe. Eben zu diesem fürt sie die Einzelnen hin, damit sie aus diesem eine selbständige Überzeugung und das eigene Leben in Gott gewinnen. Wie sind Christus und seine ursprünglichen Werkzeuge mit diesem ihrem Worte zu dieser religionsstiftenden Wirksamkeit und zu dieser bleibenden Bedeutung für die religiöse Gemeinde und die Einzelnen gekommen?

Allgemein erkennt ferner der christliche Glaube und die christliche Theologie an, dass Religion überhaupt nur durch eine Tätigkeit von seiten Gottes möglich und dass namentlich die christliche aus einer solchen hervorgegangen sei, so weit dann auch die Auffassungen dieser Tätigkeit im ganzen und mit Bezug auf die verschiedenen einzelnen Religionen auseinander gehen. Allgemein wird diese Tätigkeit mit spezieller Beziehung darauf, dass durch sie göttliche Warheit, d. h. Gott selbst mit seinem auf uns sich richtenden Willen, dem menschlichen Bewusstsein kund wird, eine offenbarende Tätigkeit Gottes genannt. Bestimmter noch wird der Begriff der Offenbarung angewandt auf solche göttliche Akte, durch welche eine neue Offenbarung solcher Warheit und zugleich eine Neugestaltung des ganzen religiösen Lebens erfolgt, welche hiemit auf die Herstellung einer diese Warheit und dieses Leben in sich aufnehmenden Gemeinde abzielen, welche jedoch zunächst auf bestimmte einzelne Personen sich richten, zunächst für ihr Bewusstsein in origineller und unmittelbarer Weise jene Warheit offenbar und kräftig werden lassen und so sie zu Zeugen und Werkzeugen derselben in der Menschheit und zu Stiftern religiöser Gemeinschaften machen. So erklärt die neuere Theologie von verschiedenen Standpunkten aus gemeinsam Offenbarung für notwendig: „es gibt keine Religion als durch Offenbarung“ (Dorner, Glaubenslehre); „Offenbarung und Religion sind Wechselbegriffe“ (Lipsius); „die Beziehung des Menschen auf Gott in der Religion hat die Beziehung Gottes zum Menschen zu ihrer notwendigen Voraussetzung, und die Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen macht den Begriff der Offenbarung aus“ (Biedermann).

Wie aber und durch welcherlei Vermittlungen vollzieht sich diese göttliche Tätigkeit? Und ist sie beim Ursprung jeder Religion wesentlich von gleicher Art und wesentlich auf dieselbe Weise vermittelt, so wie es das allgemeine und überall gleiche menschliche Wesen und Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die allgemeinen Gesetze der geistigen Entwicklung der Menschheit und, soweit der äußere Weltlauf und die äußere Natur dabei in Betracht kommen, die im gewönlichen Weltlauf wirksamen Kräfte und Gesetze der Natur mit sich bringen? oder tritt in der biblischen Offenbarung, auf welcher die christliche Religion ruht, eine göttliche Offenbarungstätigkeit ganz besonderer Art ein, die man dann im Unterschied von jener allgemeinen als außerordentliche und als übernatürliche zu bezeichnen hätte?

Eine gewisse Übereinstimmung findet in den verschiedenen theologischen Auffassungen auch darüber statt, dass Gott allerdings gewisse Tätigkeiten, durch welche das Werden der Religion überhaupt bedingt ist, überall, auch außerhalb des Gebietes der biblischen Offenbarung, übt, und dass die religiösen Vorgänge, die man auch hier anzuerkennen hat, auf göttliche Fügungen und von Gott stammende Kräfte (neben dem trübenden und korrumpirenden Einfluss menschlicher Sünde und Fleischlichkeit) zurückzufüren sind. Überall kommen hiefür in Betracht teils die inneren Kräfte und Gaben des menschlichen, persönlichen Geistes, welche der Glaube und die Theologie nicht bloß auf eine ursprüngliche Schöpfung durch Gott, sondern auch auf eine fortwärende erhaltende und innewirkende göttliche Tätigkeit zurückfürt, teils Vorgänge des äußeren Lebens in der Natur und Menschengeschichte, welche besonders dazu geeignet sind, religiöses Gefül zu erregen und dem innerlich empfänglichen Geist das Wirken Gottes als Schöpfers und Herrn der Welt zur Anschauung zu bringen. Auch über die Stellung der einzelnen hiezu gehörigen Momente und darüber, wie das Wirken Gottes selbst in ihnen

zu verstehen sei, laufen freilich die Ansichten sogleich wider auseinander. Sie gestalten sich verschieden, je nachdem das Wesen der Religion selbst mit Bezug auf Erkennen, Fülen u. s. w. verschieden aufgefasst und je nachdem die Vermittelung göttlichen Wirkens durch endliche Kräfte und Kausalitäten überhaupt verschieden (im Sinne des Theismus oder Pantheismus u. s. w.) gedacht wird. Auf die Frage nach dieser Vermittlung überhaupt haben wir indessen hier, als auf eine allgemeinere, nicht weiter einzugehen. Bei der Lehre von der Offenbarung aber handelt es sich also namentlich um die Frage, ob auch die alt- und neutestamentliche Offenbarung Gottes einfach auf die Art dieses seines allgemeinen Wirkens zurückzufüren und die christliche Religion nur etwa als ein höchstes Ergebnis desselben anzuerkennen sei. — Vgl. hiezu neben den neueren Dogmatikern: Rothe in „Zur Dogmatik" (1862) S. 55 ff.; Auberlen, Die göttliche Offenbarung, 1861; Krauß, Die Lehre von der Offenbarung, 1868.

Das Neue Testament nun (zur alttestamentlichen Offenbarungsidee vgl. neben den alttestamentlichen Theologien von Öhler u. Schultz: F. E. König, der Offenbarungs-Begriff des A. Tsts. 1882) redet von einer Offenbarungstätigkeit Gottes, unter deren Einfluss das religiöse Leben sich entfalte, in Ausdrücken, welche an und für sich noch keine strenge Scheidung zwischen ordentlichem und außerordentlichem oder übernatürlichem Offenbaren in sich schließen. Von den zwei Wörtern, welche hierbei vornehmlich in Betracht kommen, ist das eine, *φανεροῦν*, das allgemeinere: es steht von der allgemeinen Selbstbezeugung Gottes in der Schöpfung (Röm. 1, 19) und auch von der eigentümlich-christlichen Offenbarung des Heiles, Heilsratschlusses, Heilandes (vgl. z. B. Joh. 17, 6, Röm. 3, 21; 16. 26; Eph. 3, 5; Kol. 1, 26; 4, 3.); als Hauptmoment des Begriffes erscheint dabei das Offenbarsein an sich (und so auch das Offenbargestelltsein vor den Augen der Welt) im Gegensatz zum bisherigen Verborgensein. Das andere Wort, *ἀποκαλύπτειν*, unterscheidet sich insofern, als bei seiner Anwendung stärker betont erscheint die geheimnisvolle Tiefe dessen, was jetzt offenbar werden soll, und die besondere, namentlich auch auf's Innere des Menschen bezügliche göttliche Kraftwirkung, durch welche die Offenbarung geschieht; man täuscht sich jedoch, wenn man meint, letzteres werde darum von göttlichen Zeugnissen in der allgemeinen Geschichte der Menschheit nicht gebraucht: vgl. die *ἀποκάλυψις* des Zornes Röm. 1, 18. Allein wirkliches Offenbarwerden Gottes für die Menschheit nnd wirkliches Leben in Gemeinschaft mit Gott tritt nun nach der heiligen Schrift doch nur mittelst besonderer Taten göttlicher *φανέρωσις* und *ἀποκάλυψις* ein, welche zuvörderst in der Geschichte des Alten Bundes und dann vollkräftig in der Menschwerdung und dem Leben und Wirken Christi sich darstellen: die alt- und neutestamentliche Offenbarung sondert sich von einer allgemeinen, welche an alle Menschen sich richtet, wenn auch jene Ausdrücke diesen Unterschied noch nicht bestimmt bezeichnen. — Ueberall ferner, wo Göttliches wirklich den Menschen offenbar und göttliches Leben in ihnen erweckt wird, geschieht dies, wie schon bei den neutestamentlichen Aussagen über das Wesen der Religion sich ergab, nicht bloß durch objektive Darstellung des Göttlichen, sondern zugleich durch innere Kundgebungen Gottes (auf innere Kundgebungen für alle Menschen weist jedenfalls Apg. 17, 28 hin und so wolauch Joh. 1, 9). Diese aber treten ein unter Vermittlung von jener. Und zwar gehören zu jener objektiven Darstellung teils Offenbarungen göttlicher Macht, Güte, Heiligkeit in Natur und Geschichte, teils äußere Kundgebungen für Auge und Ohr, welche einen Ursprung aus höheren als den in der gewönlichen Natur sich offenbarenden Kräften erkennen lassen, und Worte, welche ein besonders berufenes menschliches Werkzeug göttlicher Offenbarung den übrigen Menschen vorzulegen hat (vgl. Graf, über die besonderen Offenbarungen Gottes, deren Inhalt und Geschichte in der heiligen Schrift vorliegt, Stud. u. Krit. 1859, Hft. 2, 3). Und hier nun kommen wir wieder auf den vorhin bezeichneten Unterschied: von diesen objektiven Mitteln göttlicher Offenbarung finden die soeben genannten Kundgebungen und Worte ihren Ort und ihre regelmäßige zusammenhängende Entfaltung nur im Kreis der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte (das Alte Testament kennt im Be-

richt von der Urgeschichte Israels auch besondere göttliche Kundgebungen an Nichtisraeliten, übrigens nur ganz vereinzelte und solche, welche selbst auch zu Gottes Werk an dem auserwälten Stamm in Beziehung stehen; vgl. die Geschichte Bileams 4 Mos. 22—24). Das Hauptmittel dieser besonderen Offenbarung, durch welches auch alle die andern äußeren Kundgebungen erst recht verständlich und hiermit erfolgreich werden können, ist dann das Wort; dieses ist auch das Mittel, durch welches die höchste Offenbarung Gottes in Christo sich erschließt, die Frucht des Tuns und Leidens Christi der Menschheit dargeboten, der Geist Gottes und Christi in die durchs Wort Angeregten übergeleitet werden soll. Und wie nun von sämmtlichen objektiven Kundgebungen Gottes zu sagen war, dass ihr Erfolg erreicht wird durch innere gottgewirkte Eindrücke, welchen sie zur Vermittlung dienen sollen, so können dann andererseits da, wo jene besonderen Kundgebungen sich nicht entfalten, auch diejenigen höheren Eindrücke, welche das echt religiöse Erkennen und Leben erzeugen, tatsächlich nicht eintreten. Die letzte Ursache aber, weshalb überhaupt die übrige Menschheit der Gemeinschaft des im Alten Bund sich offenbarenden Gottes fern geblieben ist, liegt nach Paulus (Röm. 1, 18 ff.) in ihrem eigenen gottwidrigen Verhalten, welches sie gegenüber den allgemeinen, innerlich sich bezeugenden Gottesoffenbarungen angenommen hat; infolge dieses Verhaltens nämlich ist nun auch ihre Fassungskraft selbst und ihr Organ fürs Göttliche, das Herz, abgestumpft worden für die göttlichen Kundgebungen überhaupt. — Nach dem, was hier von „Offenbarung" im neutestamentlichen Sinne des Wortes zu sagen war, erscheint diese als wesentlich sich beziehend auf die erkennende Tätigkeit des Bewußtseins; dies liegt auch schon im Worte. Zugleich erhellt aber, dass wir dasselbe Wesen der religiösen Erkenntnis in ihrem Zusammenhang mit dem innern Leben festzuhalten haben, auf welches die Erörterung vom Wesen der Religion uns gefürt hat. Warhaft offenbar für's Bewusstsein wird Gott und das Göttliche nur in Erregung und Erweckung des innern Lebens. Und jedes Offenbarwerden will Erhöhung des Lebens in der Gottesgemeinschaft wirken. Gegenüber der Menschheit als einer gefallenen ist so die offenbarende Tätigkeit wesentlich erlösende Tätigkeit und umgekehrt. Schärfere Bestimmungen für jene Fragen über die allgemeine und besondere biblische Offenbarung gibt die Bibel selbst uns noch nicht.

Verfolgen wir jene Fragen in der geschichtlichen Entwicklung der Theologie, so genügt es hier für uns, diejenigen Hauptrichtungen zu unterscheiden, welche seit der Reformation in ihrer Beantwortung sich zeigen.

Die reformatorische Lehre fasst zunächst die Menschheit nur nach dem Zustand ins Auge, in welchem sie sich tatsächlich befindet, d. h. sie als eine gefallene, one zu fragen, wie, abgesehen von einem Sündenfall, gemäß den ursprünglichen menschlichen Kräften das Verhältnis zwischen diesen und zwischen anregenden göttlichen Taten sich hatte gestalten sollen. Und zwar wird nun, indem ein gänzliches Erstorbensein des Gott zugekehrten, geistlichen Lebens bei dem von der Erlösung noch nicht berürten Menschen behauptet wird, dieses Verderben und diese Unfähigkeit vermöge einer Beziehung der Gotteserkenntnis zu diesem innern Leben, welche an und für sich auch von uns anerkannt werden musste, auf die Fähigkeit zu eben dieser Erkenntnis ausgedehnt (am stärksten in den reformatorischen Bekenntnissen durch die Concordienformel: quod — intellectus et ratio in rebus spiritualibus prorsus sint coeca nihilque propriis viribus intelligere possint; in die „reliqua obscura aliqua notitiae scintillula, quod sit Deus" wird von neueren Verteidigern der Concordienformel meist viel mehr hineingelegt, als dem ursprünglichen Sinn der Verfasser gemäß ist). Damit ergibt sich also die unbedingte Notwendigkeit besonderer Offenbarung, wenn irgendwelche wirkliche Gotteserkenntnis und Religiosität sich entfalten soll.

Die alten orthodoxen Dogmatiker nehmen dann seit Calov in ihre Systeme ausdrücklich den Begriff einer allgemeinen Offenbarung auf, durch welche aber die Menschheit ihrer innern Verderbtheit wegen doch nicht weiter als nach jenen Aussagen der Concordienformel gelangen soll. So redet Hollaz neben der revelatio specialis et supranaturalis von einer revelatio generalis sive manifestatio

naturalis, qua deus se patefecit tum per lumen naturae insitum, tum per effecta in regno naturae conspicua. Dabei wird in jener übernatürlichen Offenbarung unterschieden zwischen der immediata, nämlich der ursprünglichen, wie sie erfolgt ist in der Erleuchtung der Apostel und Propheten und in der Inspiration der biblischen Schriftsteller, und zwischen der mediata, sofern jetzt Gott mittelst des eben von jenen Männern geschriebenen Wortes sich offenbart.

Die Lockerung und Auflösung derjenigen gläubigen Anschauungsweise, welche echte Religion nur durch die besonderen Offenbarungen der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte für möglich hält, ging dann aus einerseits von der Bezweiflung und Läugnung jenes Verderbens überhaupt, welches durch die Sünde über das ganze geistliche Leben des Menschen gekommen sei, andererseits von der Voraussetzung einer ganz selbständigen Entwicklung, zu welcher die ursprünglichen Erkenntniskräfte, angeregt blos durch die in der Schöpfung allgemein vorliegenden äußeren Offenbarungen, befähigt gewesen sein sollten, und von einer Betrachtungsweise, welche die Tätigkeiten des religiösen Erkennens nicht blos nicht durch unmittelbare, lebendige Beziehung zu Gott bedingt sein ließ, sondern auch vom Zusammenhang mit dem innern Leben und namentlich auch mit unmittelbarem Innewerden überhaupt in falsch intellekualistischer Weise ablöste. Die christliche Religion wird nur wie eine Erkenntnis und ein Inbegriff von Warheiten betrachtet, von denen sich dann fragt, ob unser Erkenntnisvermögen nicht auch auf natürlichem Wege zu ihnen hätte gelangen können.

Wir finden diese Richtung schon im Socinianismus, obgleich dieser alle natürliche Erkenntnis Gottes leugnet und die Ansicht von der Notwendigkeit besonderer Offenbarungen insofern auf die Spitze treibt. Denn er tut dies, indem er dagegen die sittliche Idee auch troß dem Fall als eine Stimme Gottes im Menschen selbständig sich entfalten läßt und eben auf das sittliche Bewußtsein und Verhalten alles Gewicht legt, auch den Inhalt der besonderen Offenbarungen dem Urteil der praktischen Vernunft unterwirft; jene Offenbarungen selbst läßt er nur äußerlich, one Annahme innerer Lebensbeziehungen des Subjekts zu Gott, an den Menschen herantreten.

Die Ausbildung und Durchfürung, welche jener Richtung später namentlich durch den Rationalismus zu teil geworden ist, sehen wir im Wesentlichen schon beim englischen Deismus eingetreten. Ebenso sind dem sogenannten Supranaturalismus großenteils die Schwächen der englischen Apologetik geblieben, welche den Offenbarungsstandpunkt gegen die Deisten verteidigte. — Vergl. über das Verhalten der Deisten zur Offenbarung den Art. „Deismus" (Bd. III, S. 529). Im Allgemeinen ist ihre Ansicht: die menschliche Intelligenz, und zwar als ein über die Erfarung und die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins reflektirender Verstand, könne selbständig alle Warheiten finden, welche zum Wesen echter Religion gehören; auch soweit ein Geoffenbartsein von Warheiten im Unterschied von Erzeugtsein derselben aus der Intelligenz anerkannt wird, sollen sie doch für diese begreiflich sein. Was im Inhalte der biblischen Offenbarung hiegegen sich sträubt, wird für Einmengung von Elementen aus Judentum, Heidentum oder philosophischen Systemen erklärt. Jene Warheiten bilden dann den Inhalt der natürlichen Religion. — In Deutschland schloß sich jene Richtung zunächst, wie in England an den Baconschen Empirismus, besonders an die Wolfsche Popularisirung der Leibnitzschen Philosophie an; sie stützt sich, wie dort, auf das Bewußtsein, daß Grundwarheiten, welche zunächst als geoffenbarte sich darboten, auch durch selbständige Tätigkeit des denkenden Geistes gewonnen werden können; und zwar betrachtet sie, soweit sie philosophischen Geist zeigt, gemäß jenem Anschluß als das Organ des denkenden Geistes für jene Warheiten die Vernunft mit den ihr innewonenden Ideen (philosophischer „Rationalismus" gegenüber der Offenbarung, wie dort philosophischer Empirismus; theologia naturalis Wolfs). Dazu kam auch der Einfluß des englischen Deismus und der antichristlichen französischen Literatur. Von theologischer Seite aus wurde dem Geltendmachen einer „natürlichen Religion" der Weg gebant durch die seit Semler betriebene Ausscheidung der sogenannten Zeit- und Lokalideen aus dem Gehalt

der christlichen Religion: die Richtung ging auch hier dahin, in dem, was man als warhaft religiöser Mensch zu glauben habe, nichts übrig zu lassen, zu was die „Vernunft" nicht auch von sich aus gelangen könnte. Am weitesten schritt in Verwerfung der außerordentlichen, d. h. der biblischen Offenbarungen, sogleich der sogen. Naturalismus vorwärts, indem er in ihren vorgeblichen Tatsachen und geheimnissvollen Lehrsätzen anstatt göttlichen Wirkens nur Veranstaltung menschlicher, kluger Berechnung und Betrügerei sehen wollte. Dagegen stellt, von rein rationalem, philosophischem Standpunkt aus, Lessing die Idee einer besonderen Offenbarung auf, in welcher Gott das Menschengeschlecht zur Anerkennung von höheren Warheiten erzogen habe, um diese, wenn die Zeit der Reife gekommen, zu Vernunftwarheiten werden zu lassen; Gott hat gleichsam das Facit für die Rechnungen, mit welchen die Menschheit sich beschäftigen sollte, ihr zum Voraus an die Hand gegeben, damit sie sich dann im eignen Rechnen darnach richten könne; das Ziel der Erziehung aber ist die höchste Aufklärung, wo der Mensch als vernünftiger das Gute blos um seiner selbst willen tut (Erziehung des Menschengeschlechts 1780; vergl., besonders auch in Betreff des Verhältnisses zu Lessings eigenem Standpunkt, den Art. „Lessing"). Es ist im Wesentlichen dieselbe Auffassung, welche in Kants „Religion innerhalb der Gränzen 2c.", 1793, vorgetragen wird; besonders wichtig aber ist hier die Beziehung der Offenbarung auf die Herrschaft des „bösen Princips", welchem der Mensch von Natur verhaftet sei und an dessen Stelle ein Reich Gottes in einem Volke Gottes, d. h. ethischen Gemeinwesen, treten soll; da nun die Menschen vermöge der mit jenem Zustande verbundenen Schwäche ihrer sittlichen Erkenntnis ihre Verpflichtung nur als einen Gott zu leistenden Dienst ansehen können, und da ein Gemeinwesen einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen kirchlichen Form, bedarf, so erscheint eine statutarische Gesetzgebung, ein historischer Offenbarungsglaube, als notwendig; Vermessenheit wäre es nun zwar, die Gesetze irgend einer Kirche geradezu für göttliche, statutarische auszugeben —, ebenso sehr aber auch Eigendünkel, schlechtweg zu leugnen, dass die Art der Anordnung einer Kirche „nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung sein könne"; jedenfalls endlich soll der Kirchenglaube im „reinen Religionsglauben" seinen höchsten Ausleger anerkennen und selber zur Alleinherrschaft des letzteren hinüberfüren. Änlich hatte, auf Kantscher Grundlage, schon Fichte im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" 1792 von Bedeutung und Möglichkeit einer durch den sittlichen Verfall des Menschen veranlassten übernatürlichen Offenbarung Gottes als moralischen Gesetzgebers gesprochen, indem er die Anerkennung einer Wirklichkeit derselben für Sache eines bloßen, auf Bedürfnis oder Wunsch ruhenden Glaubens bezeichnete. Kant unterscheidet dann die verschiedenen Standpunkte gegenüber der Offenbarung so: Rationalist im weiteren Sinne ist, wer blos die natürliche Religion (diejenige, „in welcher ich zuvor wissen muss, dass Etwas Pflicht ist, ehe ich es als göttliches Gebot anerkenne") für moralisch notwendig, d. i. für Pflicht erklärt —, und zwar Naturalist, wenn er die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, reiner Rationalist, wenn er diese zwar zulässt, aber behauptet, dass sie zu kennen und für wirklich anzunehmen zur Religion nicht notwendig erfordert werde; Supernaturalist ist, wer den Glauben an dieselbe zur allgemeinen Religion für notwendig hält. Es ist indessen leicht zu sehen, wie wenig bei Kant der von ihm noch zugelassene Gedanke an jene Wirklichkeit übernatürlicher Offenbarung Halt hat gegenüber einer Ansicht, welche statt dessen nur eine durch die natürlichen Geisteskräfte des Menschen wirkende höhere Leitung der Menschheit zu dem ihr vorgesteckten Ziel und dazu einen etwa für die Unmündigen erforderlichen oder heilsamen bloßen Schein übernatürlicher Autorisation zulässt; denn das sittliche Subjekt soll nicht blos seinem Wesen nach autonom sein, sondern es soll für dasselbe auch troß jener Herrschaft des bösen Princips mit dem Sollen das Können statthaben. Wir werden so übergefürt auf den Rationalismus eines Röhr, Wegscheider u. s. w. Nach jener Kantschen Definition des Naturalismus würde er unter diesen fallen. Er selbst aber unterscheidet sich nun von letzterem, indem

er den Namen nur für diejenige Richtung gebraucht wissen will, welche da, wo das Christentum Offenbarung sieht, auch nicht ein Werk höherer Vorsehung überhaupt anerkennt, und stellt insofern im Gegensatze gegen ihn sich selbst dem Supranaturalismus zur Seite; vergl. die Definition z. B. bei Wegscheider § 10: unterschieden wird 1) der Naturalismus (welcher auch Materialismus heiße) — qui rerum creatarum originem, ordinem et durationem a natura ipsa provectam propriis eius viribus stare ac regi sumit, numine quodam summo haud interveniente; 2) diejenige Richtung, welche (insofern allgemein als Supranaturalismus zu bezeichnen) res earumque gubernationem e natura quadam — supra naturam rerum, quae in sensis cadit, longe evecta — pendere statuit, und zwar a) die rationalistische, welche — notiones ad religionem pertinentes Deo auctore et moderatore per vires rationi humanae insitas ejusque cogitandi leges proprias esse inventas, auctas et cultas judicat, b) die eigentlich supranaturalistische, welche — easdem immediato et miraculoso omnemque rationis humanae auctoritatem excludente Dei interventu hominibus traditas esse statuit. Im Übrigen vergl. den Art. „Rationalismus". — Der *Supranaturalismus* aber und so schon die antideistische Apologetik zeigt sich nun in dem Bestreben, die übernatürliche Offenbarung zu halten, durch eigene Verwandtschaft mit dem Standpunkte der Gegner gelämt. Auch bei *seiner* Auffassung der Offenbarung fehlt es an genügend tiefer Würdigung der Sünde in ihrem Einfluss aufs innere, zu Gott hin zu richtende Leben und hiermit auch auf die Gotteserkenntnis, vor Allem aber an tiefer und lebendiger Erfassung des Wesens der Religion überhaupt als eines Lebens in der Gemeinschaft mit Gott. Ausgehend von der Natur und dem Bedürfnis des Menschen, kam man großenteils blos auf eine „Zweckmäßigkeit" der Offenbarung. Ausgehend von dem festen geschichtlichen Bezeugtsein der Schriftoffenbarung kam man nicht dazu, sie dem ganzen innern Leben und Wesen des Menschen nahe zu bringen, wärend dieser, so fest ihm etwas bezeugt sein mag, doch nie in die Anerkennung desselben sich finden wird, wenn es ihm innerlich noch fremdartig bleibt. Soweit Notwendigkeit der Offenbarung als erwiesen angenommen wird, droht bei jenem Standpunkt vermöge des Mangels an lebendiger Vermittlung zwischen ihr und dem Innern des Menschen dem Subjekte die Gefar, dem objektiv Hingestellten und Autorisirten mit Verzicht auf alle selbständige innerliche Aneignung sich unterwerfen zu müssen, und dem Protestantismus gegenüber erhebt sich die Frage, ob dann nicht durch dasselbe Bedürfnis auch noch fort und fort eine unbedingte äußere Autorität für Erhaltung und Deutung der geoffenbarten Warheiten gefordert würde; der Rationalismus konnte einem solchen Supranaturalismus gegenüber nicht one Schein sagen (so z. B. Krug, philosoph. Gutachten über Rationalismus u. Supranaturalismus, 1827): „Es gibt nur Einen durchaus consequenten Supernaturalismus, das ist aber der römisch-katholische, welcher die richtige Erklärung der Offenbarungsurkunden dem durch fortwärende übernatürliche — Einwirkung — untrüglich entscheidenden Oberhaupte der Kirche allein zuschreibt; dafür müssen sich die protestantischen Supernaturalisten auch erklären, wenn sie — — einmal die Prämisse aufstellen, dass der Mensch — — eines untrüglichen Fürers von außen bedürfe." — Der bisher charakterisirten Periode in der Entwicklung der Theorien über Religion und Offenbarung gehört nun auch die Voranstellung der Begriffe „*natürliche Religion*", „*positive*" und „*geschichtliche*" Religion an. Vom ersten Begriffe war schon oben die Rede: es ist die Religion, wie sie aus der Vernunft an sich hervorgeht („philosophica" religio — si artis forma exposita fuerit: Wegscheider). Dagegen heisst diejenige Religion eine positive, welche als eine durch äußere Autorität gesetzte und sanktionirte Einrichtung auftritt; sofern eine solche vom bestimmten geschichtlichen Ausgangspunkt her durch Tradition und Schriften sich fortpflanzt, heisst sie eine historische. Unter den Begriff der positiven, geschichtlichen Religion fällt dann also als engerer der der geoffenbarten. Übrigens gibt auch der Rationalist bei seinem Geltendmachen der natürlichen Religion zu, dass diese one die Form einer gewissen positiven Religion nicht hätte erstarken können.

Eine Umwandlung musste für die Auffassung des Verhältnisses zwischen Religion und Offenbarung erfolgen, sobald man, anstatt überhaupt Erkenntnis und Anerkennung höherer Warheiten Religion zu nennen, *die Unmittelbarkeit des Innewerdens* als wesentlichen Charakter der Religion und zugleich als einzigen Weg, auf welchem wirklich jene Warheiten sich erreichen lassen, betrachtet. Von natürlicher Religion im Gegensatz zu positiver kann dann wenigstens insofern, als bei jener Gott ursprünglich durch reflektirenden Verstand erfasst sein sollte, nicht mehr die Rede sein. Der Name Offenbarung wird dann eben auf jene *Unmittelbarkeit* oder *Ursprünglichkeit* übertragen, womit religiöse Gefüle und Anungen aus dem verborgenen Grund von des Menschen eigenem Innern aufsteigen. Indem aber auf diese Weise der Begriff der Offenbarung zu hoher Geltung kommt, fragt sich, ob nicht durch den von diesem Begriff gemachten Gebrauch doch aufs Neue und teilweise vielleicht noch stärker als durch gewönliche rationalistische Sätze dasjenige Interesse beeinträchtigt wird, für welches christliche Apologetik bei ihrer Behauptung einer göttlichen Offenbarung zu kämpfen hat: bleibt das Christentum in besonderem, ja einzigem Sinn ein Erzeugnis von Offenbarungstaten eines lebendigen Gottes? und sind es auch sichere, objektive Warheiten, die geoffenbart werden? Nach *Jacobi* stellt sich Offenbarung dar in jedem religiösen Vernehmen, jedem Ausdruck religiösen Eregtseins: das wahre Wesen sehen und spüren wir als ein verborgenes und setzen dem Gespürten zum Zeichen das Wort, welches nicht etwa selbst offenbart, aber Offenbarung beweist, befestigt und das Befestigte verbreiten hilft; unmittelbar verbindet sich damit der Begriff der Weissagung: die Vernunft überhaupt, über den Gesichtskreis des Verstandes sich emporschwingend, verhält sich weissagend; ihr wesentliches Wissen ist Eingebung. Bestimmter wird dann von diesem Standpunkt aus der Begriff der Offenbarung da angewandt, wo es sich handelt um besonders eigentümliche, ursprüngliche, ureigene Erzeugnisse des religiösen Geistes, welche zugleich anregend weiter wirken über weitere Kreise und längere Perioden hin. Die Ursprünglichkeit oder Genialität eines Künstlers auf *seinem* Gebiete wird als Naturgabe oder Gottesgabe mit dem zusammengestellt, was auf dem Gebiete des Glaubens Offenbarung oder Inspiration heißt: vergl. z. B. *de Wette*. — Bei der Schärfe und Entschiedenheit, womit *Schleiermacher* das Wesen der Religion in eine Bestimmtheit des Gefüles setzt, fällt auf das Individuelle in den Religionen (bestimmte Religion = das Ganze der einer Gemeinschaft zu Grunde liegenden Gemütszustände; nach dem System der philosophischen Sittenlehre: „große Massen eigentümlicher Schematismen des Gefüls“) vollends ein solches Gewicht, dass von einer „natürlichen Religion“ in dem Sinn, in welchem man sonst von Religionen spricht, oder von Übergang aus einer solchen bestimmten Religion in die natürliche nicht die Rede sein kann. Diese ist ihm bloße Abstraktion: sie ist als Basis religiöser Gemeinschaft nirgends, sondern nur das, was sich aus den Lehren aller frommen Gemeinschaften der höchsten Ordnung gleichmäßig abstrahiren läßt als das in allen Vorhandene, nur in jeder anders Bestimmte (und zwar ist in jeder einzelnen Gemeinschaft Alles auf *andere* Weise). Der Ausdruck „positiv“ bezeichnet nun eben das Individualisirte —, den individuellen Inhalt der gesammten frommen Lebensmomente, sofern derselbe abhängig ist von der Urtatsache, aus welcher die Gemeinschaft hervorgegangen ist. Und der Begriff Offenbarung bezeichnet die Ursprünglichkeit einer solchen Tatsache, sofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst nicht wieder aus einem geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist; es bedürfe, sagt Schleiermacher, keiner weitern Erörterung, dass hier in dem Ursprünglichen eine göttliche Kausalität gesetzt sei; dabei bekennt er jedoch, es sei fast unmöglich, jene Vorstellung bestimmt zu umgränzen, und man könne kaum einer erweiterten Anwendung des Begriffes wehren, dass nämlich *jedes* in der Seele aufgehende Urbild, welches weder als Nachahmung zu begreifen, noch aus äußeren Anregungen oder früheren Zuständen befriedigend zu erklären sei, als Offenbarung dürfe angesehen werden (vergl. bei de Wette). Indem er dann übergeht zur christ-

tichen Religion, in welcher alles auf die durch Jesum vollbrachte Erlösung bezogen werde, kommt er hier auf die Begriffe des Übernatürlichen und Übervernünftigen. Gemäß dem über Offenbarung überhaupt Gesagten gehe jeder Anfangspunkt einer frommen Gemeinschaft über die Natur desjenigen Kreises hinaus, in welchem er hervortrat; andererseits stehe aber nichts der Annahme entgegen, daſs das Hervortreten eines solchen Lebens Wirkung der unserer Natur als Gattung einwonenden Entwicklungskraft sei; im Vergleiche mit Christus nun verliere alles, was sonst für Offenbarung gelten könne, diesen Charakter wider, weil alles andere schon im Voraus in ihm unterzugehen bestimmt sei; andererseits aber habe nicht bloß die Möglichkeit, das Göttliche so, wie es in Christo war, aufzunehmen, schon in der menschlichen Natur liegen müssen, sondern auch das zeitliche Hervortreten des göttlichen Aktes, durch welchen jenes wirklich eingepflanzt wurde, müsse zugleich als höchste Entwicklung der eigenen geistigen Kraft der menschlichen Natur angesehen werden, und so könne auch das Menschwerden des Sones etwas Natürliches heißen. Änlich redet Schleiermacher vom Übervernünftigen; einerseits seien diejenigen Lebensmomente Jesu, durch welche er die Erlösung vollbringe, nicht aus der Allen gleichmäßig einwonenden Vernunft zu erklären, andererseits könne der göttliche Geist wider als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft gedacht werden; was ferner die christlichen Lehren betreffe, so seien alle christlichen Sätze in derselben Beziehung wie alles Erfarungsmäßige übervernünftig, sofern sie nämlich auf einem Gegebenen beruhen, vernunftmäßig aber, sofern sie denselben Gesetzen der Begriffsbildung wie alles Gesprochene unterworfen seien (man sieht, wie diese Aussagen auch wider auf den Inhalt jeder „Offenbarung“ anzuwenden sind).

Durch Schleiermacher hat die wissenschaftliche Theologie jedenfalls den stärksten Antrieb empfangen, wie die Religion überhaupt so auch die Offenbarung auf die innersten Tiefen des Lebens zurückzubeziehen und die christliche Offenbarung im innigsten Zusammenhange mit der inneren Erlösung und Neubelebung durch Christus aufzufassen. Die Offenbarung kann hiernach, auch wenn man sie als eine übernatürliche bezeichnet, nicht mehr so aufgefaſst werden, als ob sie so äußerlich, wie es bei alten Supranaturalisten erscheint, durch die Offenbarungswerkzeuge an die Menschheit herangebracht und so unvermittelt dem Geiste dieser Subjekte selbst kund würde. Andererseits kann sie nicht mehr so, wie es bei alten Rationalisten erscheint, zu einem Erzeugnis verständiger menschlicher Reflexion gemacht werden.

Aber wie bei Schleiermachers Auffassung der Religion überhaupt, so kommt auch bei seiner Auffassung der Offenbarung das Moment des Erkennens und die Bedeutung der objektiven Warheit überhaupt den bloßen Gefülen und Gefülszuständen gegenüber nicht mehr zu ihrem Rechte. Für jene Frage ferner über den Unterschied zwischen der alt- und neutestamentlichen und der allgemeinen Offenbarung und zwischen dem göttlichen Wirken in der einen und anderen sind hier zwar neue, im bisherigen Streite viel zu wenig beachtete Gesichtspunkte ans Licht gestellt. Aber der Gegensatz der bisherigen Auffassungen ist nicht etwa, wie Manche meinten, in einer tieferen und vollkommeneren Betrachtungsweise aufgehoben. Die Frage, ob in jener Offenbarung, und nur in ihr, eine ganz eigentümliche Tätigkeit Gottes anzuerkennen sei, ist vielmehr nur auf die Seite geschoben. Überdies wird bei Schleiermachers Auffassung der alttestamentlichen Religion die christliche so von einer besonderen inneren Zusammengehörigkeit mit dieser abgelöst, daſs, so einzigartig die neutestamentliche Offenbarung als die höchste und vollendete erscheint, jene an dem besonderen Charakter, der dieser im Unterschied von allen vorchristlichen zukommt, eben nicht mehr teil hat.

So steht denn in der unter Schleiermachers Einfluſs sich weiter entwickelnden Theologie auf der einen Seite die Richtung, welche gleichmäßig von allen wirklichen Religionen aussagt, daſs sie sich auf Offenbarung berufen dürfen (so z. B. Lipsius). Auch den Begriff der Manifestation und der Inspiration, welche Rothe als zwei Hauptmomente der übernatürlichen Offenbarung bezeichnet hat, nimmt so Lipsius in den Begriff der Offenbarung überhaupt auf: Manifestation

sei diese als die Selbstbestätigung der Wirksamkeit Gottes für den Menschen in seiner Welt, welche das fromme Abhängigkeitsgefül des Menschen errege, Inspiration als innerlich bestimmende Selbstbeurkundung Gottes im menschlichen Geistesleben, durch welche die religiöse Aktivität des Menschen erregt und welche auf dem Standpunkt der naiven Vorstellung als ein unmittelbares Einwirken Gottes auf den natürlichen Bewusstseinsinhalt des Menschen aufgefasst werde. Pfleiderer unterscheidet zwischen allgemeiner und besonderer Offenbarung in der Weise, dass jene in allem religiösen Leben statthat, diese in den hervorragenden und banbrechenden Persönlichkeiten der religiösen Geschichte oder den außerordentlichen religiösen Genieen oder Offenbarungsträgern eintritt, eben hiemit aber jedes Auftreten eines in religiösem Geiste besonders kräftigen und originellen Religionsstifters unter den Begriff der besonderen Offenbarung fällt. Dem Sinne dieser ganzen Richtung entspicht es auch, wenn Biedermann alle Offenbarung für wesentlich übernatürlich erklärt, sofern unter Natur die himmlische Naturbestimmtheit des Menschen im Gegensatz zu seiner Geistesbestimmung verstanden werde, und alle Offenbarung für wesentlich natürlich, sofern man unter Natur das im Wesen liegende verstehe.

Anderseits beharrt namentlich Rothe sehr entschieden auf einem besonderen, übernatürlichen Charakter des göttlichen Wirkens in der biblischen Offenbarung, und zwar im Zusammenhange mit der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der wirklichen Erlösung, indem ein solches Wirken durch die Sünde notwenig geworden und Bedingung für die Erlösung sei. Das Wesen dieser Offenbarung bestehe in einer übernatürlich bewirkten Reinigung und Kräftigung des Gottesbewusstseins im sündhaften Menschen, wärend dieser es bloß auf Grund der natürlich gegebenen äußeren und inneren Data, mittelst deren Gott sich ihm warnehmbar machen wolle, nicht mehr richtig und sicher vollziehen könne. Gott lasse deshalb neue äußere Tatsachen in der Natur und Geschichte eintreten, aus welchen das menschliche Bewusstsein rein den natürlichen psychologischen Gesetzen zufolge die richtige Gottesidee mit Evidenz erzeugen könne, und zwar müssen das übernatürliche Ereignisse sein, die aus der Welt nicht ursächlich abgeleitet werden könnten und so nur vermöge der Gottesidee erklärbar seien. Dies Moment nennt Rothe die Manifestation Gottes. Er fasst dieselbe so schroff supranaturalistisch auf, wie irgend einer der älteren, und man wird auch bei allem Glauben an die besondere übernatürliche Offenbarung und ihre Wunder fragen können, ob er nicht jenen einzelnen äußeren Akten etwas zu leisten zugemutet hat, was sie mit ihrer Äußerlichkeit doch nie für sich zu leisten vermöchten. Damit aber diese Manifestation Gottes auch richtig verstanden werde, wird sie nach Rothe durch die Inspiration ergänzt, nämlich durch eine innere unmittelbare Einwirkung auf das Bewusstsein, eine unmittelbare Hervorbringung von Erkenntnissen im menschlichen Geist bei der Aufnahme jener äußeren Kundgebungen zum Behufe ihres richtigen Verständnisses. — Am umfassendsten und umsichtigsten hat in der neueren, die Besonderheit der biblischen Offenbarung entschieden festhaltenden und dabei eine tiefere Auffassung von Religion und Offenbarung anstrebenden Theologie die Glaubenslehre Dorners die gesamte Lehre von der Offenbarung behandelt, zugleich eine positive Wirksamkeit anerkennend, die Gott doch auch im Heidentum ausübe. Indem auch er das Zusammenwirken einer äußeren Offenbarung, oder der Manifestation durch Wunder, und einer inneren, oder der Inspiration, lehrt, teilt er nicht die überspannte Rothesche Auffassung von der Bedeutung des Wunders; es soll jedoch dem Bewusstsein, für welches die inneren Geisteswirkungen noch in den Verdacht eines bloß subjektiven Ursprungs kommen könnten, eine Sicherheit subjektiv-objektiver Art und vor allem den Religionsstiftern selbst oder den Trägern der Offenbarung die Gewissheit geben, mit dem ewigen Urquell, dieser höchsten Einheit des Idealen und der realen Welt, in unmittelbaren Kontakt gekommen zu sein. Und zwar legt Dorner, vom Wesen und Werden der Religion überhaupt ausgehend, jene beiden Momente auch schon abgesehen von der Sünde und dem durch sie hervorgebrachten Bedürfnis in das Wesen der Offenbarung.

Soll die entschieden biblische Idee einer besonderen „übernatürlichen“ Offenbarung gegen jene Annahme eines überall gleichartigen und in gleicher Weise vermittelten göttlichen Wirkens beim Ursprung der Religionen behauptet werden, so ist vor allem auch schon daran zu erinnern, dass man für die Erklärung des ersten Ursprungs der Menschheit und ihres Gottesbewusstseins und ihrer Religiosität ja doch auf keinen Fall mit jener Gleichartigkeit ausreicht, sondern gerade wenn man die unserer gegenwärtigen und geschichtlichen Erfarung vorliegenden Entwicklungsgesetze vergleicht, dort irgend eine ganz eigenartige und über die hier wirksamen Faktoren und Vermittlungen hinausgreifende, geheimnisvolle göttliche Einwirkung annehmen muss. Denn eben nach jenen Gesetzen kann bei den in die Welt eintretenden Subjekten das persönliche Selbstbewusstsein überhaupt, und namentlich das sittliche und religiöse Bewusstsein, nur zur Entfaltung kommen durch Anregung und Mitteilung von seiten anderer, in der geistigen Entwicklung bereits weiter fortgeschrittener menschlicher Persönlichkeiten, wärend solche in jenen Anfängen fehlten. Nicht bloß supranaturalistische Theologen haben dies geltend gemacht, sondern auch streng denkende Philosophen finden sich auf diesen Gedanken hingetrieben, wärend andere Theologen die klar genug vorliegende Frage gar nicht oder nur höchst oberflächlich berüren; vgl. Schelling in seiner Schrift „Philosophie und Religion“ vom Jare 1804; Fichte in seiner „Grundlage des Naturrechts“ vom Jare 1796 (Werke Bd. 3, S. 39).

Um sodann den besonderen Charakter des göttlichen Wirkens in der alt- und neutestamentlichen Offenbarung festzustellen, wird es nicht richtig sein, auf den Schluss aus dem Bedürfnis oder der Notwendigkeit einen Beweis zu gründen. Die Beantwortung der Frage, wie viel durchs Bedürfnis gefordert gewesen sei, bleibt, so lange man die wirkliche Befriedigung des Bedürfnisses noch nicht klar sich vor Augen stellt, nicht bloß dem Unglauben gegenüber stets sehr unsicher, sondern fürt andererseits auch leicht einen gläubigen, aber in Warheit schwachgläubigen Supranaturalismus auf Postulate, von denen eine unbefangene Betrachtung jener wirklichen Befriedigung anerkennen muss, dass sie in ihr doch nicht so erfüllt seien. In solcher Weise hat man namentlich unberechtigte Schlüsse gezogen auf denjenigen bestimmten Inspirationscharakter, welchen die schriftlichen Urkunden der christlichen Offenbarung tragen müssten, um ihrem Zwecke zu genügen. Ja man möchte hiemit, wie schon oben (S. 658) bemerkt worden ist, gar auf solche Mittel zur Sicherstellung dieser Offenbarung, wie sie der Katholizismus zu behaupten vorgibt, verfallen.

Man wird sich vielmehr vor allem stützen müssen auf die Erfarung und Würdigung dessen, was durch jenes göttliche Wirken tatsächlich für uns hergestellt ist. Es ist die wirklich erfolgte Versönung, Erlösung und Gottesgemeinschaft, die wir genießen und in deren Genuss wir erst recht auch noch das Gewicht der Schuld und die Macht der Sünde verstehen, wovon die Menschheit außerhalb der biblischen Offenbarung nimmermehr Erlösung finden konnte, noch jetzt finden kann. Es ist die nur hier aufgegangene Erkenntnis und Erfarung Gottes als des Gottes, welcher die heilige Liebe ist. Es ist unsere Beziehung zu dem Gottessone Christus, von welchem aus und im Glauben an welchen wir allein dieses Heil zu haben uns bewusst sind und dessen Selbstzeugnis von seinem eigenen Verhältnis zu Gott nun eben auch durch die fortwärend von ihm ausgehenden Wirkungen für uns gesichert ist. Es ist endlich die eigentümliche Kraft, womit das Wort Christi und der von ihm ausgestatteten ursprünglichen Zeugen seiner Offenbarung so, wie es in den uns überlieferten Schriften solcher Zeugen für uns niedergelegt ist, fort und fort erleuchtend und belebend wirkt, der Gemeinde im Verlaufe ihrer Geschichte noch immer reicher und voller seinen Inhalt erschließt und namentlich auch allen in dieser Geschichte eintretenden Trübungen und Verderbnissen gegenüber sich selbst behauptet. — Zu würdigen haben wir diese Ergebnisse des göttlichen Wirkens in der neutestamentlichen Offenbarung so, wie sie uns vorliegen in der Geschichte der Christenheit, in der gegenwärtigen Christengemeinde, endlich in unserer eigenen persönlichen Erfarung. Nur je nach Würdigung des hier uns Vorliegenden werden auch die Zeugnisse der hl. Schrift

und die Aussagen des kirchlichen Glaubens über die Besonderheit jenes göttlichen Wirkens selbst und der ihm dienenden Mittel zur Anerkennung und zum Verständnis kommen.

Geschichtlich liegt uns ferner der ganz einzigartige Zusammenhang der neutestamentlichen Offenbarung mit der alttestamentlichen vor. Es sind nicht bloß die Aussagen der neutestamentlichen Offenbarungsorgane, welche auf diese uns zurückverweisen und ihren göttlichen Charakter bezeugen. Sondern für den gesamten Inhalt der neutestamentlichen zeigt uns die alttestamentliche eine positive, geradlinige, fortschreitende, auf jene durch eine göttliche Teleologie hingerichtete Vorbereitung, wärend die heidnischen Religionen, auch wenn wir unter ihnen relative Erhebungen und Strebungen des religiösen Geistes auf eine Gemeinschaft mit dem Göttlichen hin anerkennen, nirgends zu einer wirklichen Überwindung von Sünde und Fleisch oder zu einer wirklichen Versönung füren, vielmehr auch mit ihren besten Elementen wider der Korruption verfallen und kein besseres Resultat ergeben, als jener von Paulus Röm. 7, 23 geschilderte Kampf in dem der Heilsgnade noch nicht teilhaftigen, einzelnen Subjekte, der troß aller besseren Regungen des „innern Menschen" doch nur immer in eine neue Knechtung unter den Bann der Sünde und Finsternis hinausläuft. Wir finden dort schon alle Grundideeen der neutestamentlichen Offenbarung, und wie sie in dieser zu warhafter Wirklichkeit werden, so beginnt auch dort schon eine gewisse tatsächliche Realisirung derselben auf niedrigeren Stufen, in unvollkommenen, beschränkten Formen, die aber in Gemeinschaft mit dem von jenen Ideeen zeugenden Worte der Offenbarung auch schon über sich selbst hinausweisen (alttestamentliche Typen). Man denke an die Grundideen des Bundes, des Gottesreichs, der Gottessonschaft (des Volkes Israel, des Messias, der Christen), des theokratischen Herrschers, der Versönung, des Priestertums u. s. w. Die Hauptschwierigkeit für eine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung liegt gegenwärtig in dem außerordentlich großen Gegensatz unter den historisch kritischen Ansichten über die auf ihren Ursprung bezüglichen Urkunden des Pentateuchs (vgl. den Art. Pentateuch Bd. XI, S. 437). Klar aber und unumstößlich ist jedenfalls, dass die Propheten, deren Schriften wir haben, ihrem Volke einen Gott verkündigen, der nicht etwa jetzt erst neu sich offenbare oder wenigstens jetzt erst nach wesentlich neuen Seiten hin sich zu erkennen gebe, sondern der sich schon in und seit den Anfängen des Gottesvolkes mit seinem Willen und seinen Gnadenbezeugungen geoffenbart und es aus der ganzen Menschheit heraus zum Gegenstand seiner väterlichen Huld und Fürung sich erwält habe. Dabei erscheint die alte Warheit von Gott, die sie nun den Herzen vorhalten und an welche sie ihr Zeugnis von Gottes ferneren Ratschlüssen knüpfen, als eine gerade nicht aus dem Geist des Volkes selbst erwachsene, vielmehr als eine, die von oben in dasselbe hereingetreten ist und troß seines eigenen Widerstrebens wider sie durch Gottes Kraft und durch die neu von ihm erweckten Offenbarungswerkzeuge sich behauptet. Eben für die Verwirklichung derjenigen Ideeen, die schon in der dem Gottesvolke von den Anfängen des Gottesbundes her geoffenbarten Warheit lagen, weisen sie dann von den Hemmungen und Gegensätzen ihrer Gegenwart aus auf die große Reichsoffenbarung am Abschlusse dieser Entwicklung hin.

Erkennen wir so hier, in der alten und neutestamentlichen Offenbarung zusammen, ein ganz einzigartiges Ganzes göttlicher Wirkungen innerhalb der Menschheitsgeschichte an, auf dessen Inhalt und Möglichkeit wir von allen andern Erfarungen dieser Geschichte und von allen darin sich kundgebenden Gesetzen der menschlichen Entwicklung aus nicht hätten gelangen können, so wird eben im Zusammenhange hiemit auch das Einzigartige der hiefür wirksamen Mittel und der besonderen Beziehungen, in welche Gott dabei zum Geist seiner Offenbarungsorgane und zugleich zu einem seinem Offenbarungsgebiete zugehörigen Naturgebiete erscheint, zu verstehen und zu behaupten sein. Voranstellen muss man dabei das göttliche Wirken im Geiste der besonderen Offenbarungsorgane, das nun also jene neueren Theologen mit „Inspiration" zu bezeichnen pflegen. Diese darf aber nicht losgerissen werden von denjenigen Geisteserfarungen, welche alle waren Ge-

nossen des geoffenbarten Heils auch selbst in der Gemeinschaft mit Gott machen dürfen. Das Besondere an ihr im Unterschiede von diesen ist die Steigerung und Originalität der Geistesregungen in jenen Organen und die Unmittelbarkeit, womit die den Inhalt der Offenbarung bildenden göttlichen Warheiten auch Gegenstand geistiger Anschauung für sie werden und darin die zu lebendiger Mitteilung ans Bewusstsein der Mitmenschen geeignete Gestalt annehmen: dies mag man als übernatürliche Wirkung auf das natürliche Leben des Geistes jener Organe bezeichnen. Unter jenen Begriff der Manifestation dürfen nicht bloß die eigentlichen Wunder gestellt werden, oder solche den besonderen Offenbarungszwecken dienende und von Gottes Wille und Macht zeugende Vorgänge im Gebiete der äußeren Natur, „die nicht aus der Kausalität der Natur und ihres gegebenen Zusammenhanges für sich, sondern wesentlich nur aus freier, göttlicher Tat begreiflich sind“ (Dorner); sondern es gehören hiezu auch solche äußere geschichtliche Vorgänge, durch welche wir über einen durch Gottes Vorsehung auf jene Zwecke hingeleiteten Zusammenhang der gewönlichen endlichen Kausalitäten nicht hinausgefürt werden. Aber die Berichte der heil. Schrift bezeugen allerdings klar genug, dass an diese Manifestation und ans Einzigartige der biblischen Offenbarung überhaupt auch Vorgänge jener wunderbaren Art sich bedeutungsvoll in besonderen Momenten angeschlossen haben und eben aus derjenigen besonderen Beziehung, in welcher die Offenbarungsorgane persönlich zu Gott standen, mit hervorgegangen sind. Und wo einmal jene Einzigartigkeit überhaupt geschichtlich anerkannt wird, kann auch gegen solche Wunder wenigstens nicht mehr von den Analogieen und Gesetzen der übrigen menschlichen Entwicklung aus, sondern nur noch von anderweitigen Voraussetzungen aus argumentirt werden. — Vergl. die Artikel „Propheten“ oben S. 265, „Inspiration“ Band VI, S. 746, „Wunder“.

Daneben dürfen wir auch im Heidentum neben aller Sünde und Verirrung, ja auch bei einer Beziehung des Götzenwesens auf Dämonen (so noch nach J. P. Lange) doch nicht bloß äußere Fügungen einer auch die Geschichte der heidnischen Völker lenkenden Vorsehung, sondern zugleich innere geistige Wirkungen des Gottes, in welchem Alle „leben, weben und sind“ (Apg. 17, 28), als das annehmen, wodurch jene relativen Hebungen und Weiterbildungen bedingt und hervorgebracht waren, dergleichen namentlich im Zoroastrismus und Buddhismus uns vorliegen. Aber eben auch von diesen gilt das oben Gesagte (vgl. Dorner: die Fortbewegung sei im Heidentum eine Kreisbewegung durch entgegengesetzte Extreme, die seine Widerlegung enthalte). Siehe über die heidnischen Religionen den Artikel Polytheismus oben S. 107.

Von einer Erörterung der Begriffe und Ausdrücke „unmittelbar“ oder „mittelbar“ und übernatürlich“ oder „natürlich“ darf man bei unserer Frage nicht zu viel erwarten. Nach unserem ganzen herrschenden Sprachgebrauch sind sie an sich vieldeutig. Die Anwendung der Kategorie des Natürlichen aufs höhere Geistesleben ist überhaupt schwierig, und vollends wird sich fragen, wie viel dann mit Bezug auf eine Gemeinschaft und einen inneren Verkehr zwischen Gott und dem menschlichen Geist schon zur ursprünglichen „Natur“ des Geistes gehöre und wo dagegen das „Übernatürliche“ göttlichen Innerwirkens anheben und wider aufhören sollte. Was das „Unmittelbare“ betrifft, so werden wir einerseits ja doch auch bei den geistigen Vorgängen und Anschauungen jener Offenbarungsorgane immer auch eine gewisse geschichtliche Vermittlung und Bedingtheit anerkennen und andererseits auch bei einem tiefen religiösen Ergriffensein und originellen Erregtsein frommer Heiden auf ein geheimnisvolles „Unmittelbares“ zurückkommen müssen.

Aber die volle gläubige und wissenschaftliche Anerkennung des Inhalts der biblischen Offenbarung und ihrer Bedeutung für unser Heil und auch das von uns zu erstrebende Verständnis ihres geschichtlichen Herganges hängt nicht von solchen Begriffsbestimmungen und Ausdrücken ab. **J. Köstlin.**

Religionsfreiheit, s. Toleranz.

Religionsphilosophie. Die Religionsphilosophie ist, wie ihr Name besagt, die philosophische Betrachtung (Beurteilung) der Religion, also freie Forschung und wissenschaftliche Ermittelung des Grundes und Wesens der Religion und somit insbesondere des Christentums, das, wenn nicht als die anerkannt vollkommenste Religion, doch als die Religion der herrschenden Kulturvölker der Gegenwart für den vollkommensten Ausdruck des Wesens der Religion erachtet werden muss. Demnach setzt sie einerseits die Religion als ein tatsächlich gegebenes selbständiges Gebiet des Geistes voraus, und ist insofern von der Geschichte der Religion abhängig, als sie dies Gegebene rein so zu nehmen hat, wie sie es historisch vorfindet. Andererseits ist sie, weil sie Grund und Wesen der Religion und somit die Warheit ihres Inhalts, wie die Gültigkeit ihrer Form zu untersuchen hat, zugleich die freie, rein philosophische Erörterung derselben Fragen, welche die verschiedenen Religionen jede in ihrer Weise beantworten und die theologischen Systeme in der Form theologischer Wissenschaft behandeln. Sie hat daher insbesondere die Aufgabe, philosophisch zu erörtern, ob der Inhalt der Religion nur Gegenstand des Glaubens oder auch des Wissens sei, in welchem Verhältnis dieser Inhalt zu den sicheren Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung stehe, ob und wie weit er sich wissenschaftlich rechtfertigen lasse. Wie sie aber auch diese Frage beantworten möge, ob bejahend oder verneinend, immer kann sie sich der zweiten Aufgabe nicht entziehen, das historisch gegebene Dasein der Religion zu erklären und somit die Frage zu erörtern, ob und in welchem Sinne von einer Geschichte der Religion, von einer fortschreitenden Entwickelung des religiösen Bewusstseins (Glaubens) die Rede sein könne, — d. h. sie wird notwendig zugleich zu einer Philosophie der Geschichte der Religion. Denn wenn sich ihr auch ergeben sollte, dass der wesentliche Inhalt aller Religion, das Dasein einer höheren, die Natur und das menschliche Leben bedingenden und bestimmenden Macht (sei sie eine Einheit oder Mehrheit von Wesen), mit den Resultaten der Wissenschaft in unlösbarem Widerspruch stehe und somit one alle objektive Berechtigung und Gültigkeit sei, so drängt sich doch um so unabweislicher die Frage auf, welches die subjektive Quelle der Religion sei, aus welchem Elemente der menschlichen Natur der religiöse Glaube entspringe und wie sich seine allgemeine Verbreitung, sein Bestand und seine Fortbildung seit dem Anbeginn menschlicher Geschichte erklären lasse. Nur wenn die Philosophie diese beiden Aufgaben zu lösen im Stande ist, vermag sie eine Religionsphilosophie im strengen Sinne des Worts aus sich zu erzeugen. Denn wo sie bloß das Wesen der Religion und somit die Warheit ihres Inhalts und die Berechtigung ihrer Form (des Glaubens) in Betracht zieht, da fällt notwendig die Religionsphilosophie entweder mit der Metaphysik, der Forschung nach dem letzten Grunde des Seins und Erkennens, in Eins zusammen, oder sie sinkt zu einer bloßen Kritik der Religion und des Offenbarungsglaubens herab. Und wo sie nur der zweiten Aufgabe, der Darlegung des ersten Ursprungs und der allmählichen Entwickelung des religiösen Bewusstseins zu genügen sucht, da hört die Religionsphilosophie auf, eine philosophische Disziplin zu sein; es bleibt kein Unterschied zwischen ihr und der allgemeinen Geschichte der Religion.

Eben weil nur die wissenschaftliche Verschmelzung beider Seiten, des spekulativ-kritischen und des geschichtsphilosophischen Elements, eine ware Religionsphilosophie ergibt, erscheint es natürlich, d. h. durch den Entwickelungsgang der Wissenschaft gefordert, dass zunächst die beiden Aufgaben von einander getrennt, zu lösen versucht wurden, und dass demgemäß die Religionsphilosophie erst sehr spät in den Kreis der philosophischen Disziplinen eintrat. Die Forschung nach dem letzten Grunde des Seins und Erkennens ist zwar so alt wie die Philosophie selbst, aber sie bildete von jeher eine für sich bestehende Disziplin one unmittelbare Beziehung zur bestehenden Religion. Nur in der mittelalterlichen Philosophie nahm die Metaphysik insofern eine andere Stellung ein, als die Erörterung der Frage, ob und in wieweit der menschliche Geist one gegebene Offenbarung das Wesen Gottes zu erkennen und das Dasein Gottes zu beweisen vermöge, meist den ersten grundlegenden Teil in der Darstellung des theologischen

Systems bildete. Allein schon die Fassung der Frage beweist, dafs aus dieser Art von metaphysischer Forschung keine Religionsphilosophie hervorgehen konnte. Die Idee einer solchen Disziplin — obwol sie unter den philosophischen Ideeen des patristischen Zeitalters bedeutsam hervorgetreten war — kam vielmehr nicht nur dem Mittelalter, sondern auch der neueren Philosophie immer mehr abhanden; bis um die Mitte des 18. Jarhunderts findet sich kaum eine Spur von ihr. Dies erklärt sich einerseits daraus, dafs man noch zu Anfang des 17. Jarhunderts von einer andern Religion, als der jüdischen und christlichen, kaum etwas wufste; selbst der Muhammedanismus war nur sehr oberflächlich gekannt; historische Forschungen von einigem wissenschaftlichen Werte gab es im Gebiete der Religion wenig oder gar nicht; sie aber sind, wie gezeigt, die unumgängliche Voraussetzung einer waren Religionsphilosophie. Andererseits hatten sich Religion und Philosophie immer mehr geschieden. Die Philosophie sollte nur das demonstrirbare Wissen umfassen und mufste mithin alles ausschließen, was sich nicht mathematisch beweisen ließ. Die Religion dagegen sollte nur auf Offenbarung und diese auf einem bene placitum Gottes beruhen, stand also auf einem der Philosophie ganz unzugänglichen Boden. Demgemäß stellte man zwar alles zusammen, wodurch man das Sein und Wesen Gottes demonstriren zu können vermeinte, und so entstand die sogenannte Theologia naturalis, auch Naturreligion genannt, und wurde allgemach zu einer besonderen Disziplin des philosophischen Systems. Aber zur bestehenden Religion wie zur Geschichte der Religion hatte diese Disziplin an sich durchaus keine Beziehung (obwol Chr. Wolf inkonsequenterweise sich rühmte, auch alle wesentlichen Glaubensartikel des Christentums demonstriren zu können).

Kein Wunder daher, dafs sich die ersten Keime der Religionsphilosophie nicht im Gebiete der Philosophie, sondern auf dem Boden der Geschichtswissenschaft entwickelten. Wir finden sie in den ersten Versuchen einer allgemeinen Geschichte der Religion, die in der zweiten Hälfte des 17. Jarhunderts hervortraten. Das älteste uns bekannte Werk dieser Art ist die Schrift des Engländers A. Roſs, die wir indes nur in einer französischen Übersetzung kennen: A. Ross, Les Religions du Monde ou demonstration de toutes les Religions et Herêsies de l'Asie, Afrique, Amérique et de l'Europe etc. Trad. par La Grue, Amsterd. 1666. Im nächsten Jare erschien von ihr eine deutsche Übersetzung: „A. Rossäus, Der ganzen Welt Religionen; aus dem Englischen übersetzt von A. Raimarus, Amsterdam 1667 (eine zweite one den Namen des Übersetzers, Heidelberg 1668). Ihr folgten bald eine Anzal änlicher Werke, die mehr und mehr eine kritische Haltung annahmen. So die Schrift des Theologen Hoffmann: Umbra in luce sive consensus et dissensus religionum profanarum, Jenae 1680. Ferner von Jurieu, Histoire critique des Dogmes et des Cultes depuis Adam jusqu' à Jesus Christ, Amsterd. 1704; Köcher, Abriß aller bekannten Religonen nach ihrem Ursprung, Jena 1753; J. G. A. Kipping, Versuch einer philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelehrsamkeit, Braunschweig 1761; Ouvrier, Geschichte der Religionen nebst ihren Gründen und Gegengründen, Leipzig 1781; Meiners, Grundriſs der Geschichte aller Religionen, Lemgo 1785 (später umgearbeitet zu dem größeren Werke: Allgemeine kritische Geschichte aller Religionen, Hannover 1816); J. C. Reinhard, Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideeen, Jena 1794; Dupuis, Origine de tous les Cultes ou Religion universelle, II. Vols, Paris l'an. III. (1796). —

In diesen Werken lagen die historischen Materialien zu einer Religionsphilosophie im engeren Sinne vor, wenn auch noch nicht streng wissenschaftlich gesichtet und geordnet, doch für das erste Bedürfnis der Philosophie genügend zubereitet. Auch stellte der große Lessing, auf ihre Resultate gestützt, in seiner berühmten Abhandlung über die Erziehung des Menschengeschlechts (1780) wenigstens die Idee einer Religionsphilosophie in klaren, bedeutsamen Zügen auf. Es ist derselbe Gedanke, welcher, wie bemerkt, unter den leitenden Ideeen der patristischen Theologie eine wichtige Stelle einnimmt und welcher (so viel wir wissen) zuerst in einem noch sehr beschränkten Sinne von Theophilus, Bischof von

Antiochien ausgesprochen, tiefer und allgemeiner von Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien erfasst und ausgefürt, noch in der philosophisch-theologischen Weltanschauung Augustins eine große Rolle spielt. Darnach beruht die Religion auf einer offenbarenden Tätigkeit Gottes, deren Zweck die Erziehung der Menschen ist, und die daher in verschiedenen Akten zu verschiedenen Zeiten sich äußernd, von Stufe zu Stufe fortschreitend, dem menschlichen Geist „immer tiefer in die göttliche Warheit einweiht und dem Ziele seines irdischen Daseins, seiner göttlichen Bestimmung entgegenfürt. Lessing unterscheidet drei Hauptstufen in der „Ordnung" der göttlichen Offenbarungen. „Wenn auch", bemerkt er, „der erste Mensch mit einem Begriffe von einem Einigen Gotte sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgeteilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald ihn die sich selbst überlassene menschliche Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte sie den Einzigen, Unermesslichen in mehrere Ermesslichere, und gab jedem dieser Teile ein Merkzeichen. So entstand natürlicherweise Vielgötterei und Abgötterei", — die erste Stufe der religiösen Bildung der Menschheit. In diesen „Irrwegen" würde vielleicht die menschliche Vernunft „viele Millionen Jare sich herumgetrieben haben, wenn es Gott nicht gefallen hätte, ihr durch einen neuen Stoß eine bessere Richtung zu geben". Da er aber nicht mehr „einem jeden einzelnen Menschen sich offenbaren konnte noch wollte (denn die Menschen waren bereits zu unterschiedlichen Nationen zusammengewachsen), „so wälte er sich ein einzelnes Volk zu seiner besonderen Erziehung, und eben das ungeschliffenste, das verwildertste, um mit ihm ganz von vorne anfangen zu können". Dies war das israelitische Volk, — d. h. mit der Offenbarung Gottes im Alten Testament beginnt das zweite Stadium der Erziehung und religiösen Bildung der Menschheit, welches dann mit der Offenbarung Gottes in Christo unmittelbar in das dritte und letzte Stadium übergeht. Bei der Betrachtung dieser beiden Stadien verweilt Lessing zwar etwas länger, er fürt die Hauptmomente einer allmählich höheren Entwickelung des religiösen und sittlichen Bewusstseins innerhalb derselben ausdrücklich an und macht sogar einen Versuch, den Begriff der Dreieinigkeit und das Dogma von der Erbsünde philosophisch zu rechtfertigen. Allein so wenig die gelegentlichen Aussprüche und Andeutungen der genannten Kirchenväter, so wenig kann Lessings Abhandlung für eine wirkliche Religionsphilosophie gelten. Dazu fehlt es beidenteils an einer spekulativen Begründung des ganzen Standpunkts, des Grundgedankens selbst, teils an der geschichtsphilosophischen Durchfürung desselben; hier wie dort tritt die leitende Idee nur wie eine geistvolle Hypothese auf, für welche der Beweis ihrer Warheit erst noch zu füren ist.

Ebensowenig können Herders Ideeen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784) die Stelle einer Religionsphilosophie vertreten; auch sie enthalten nur Keime und Anfänge. Denn abgesehen davon, dass Herder den geschichtlichen Fortschritt der menschlichen Bildung, selbst in religiöser und sittlicher Beziehung, überall von der physischen Begabung der Völker, von der sie umgebenden Natur, den klimatischen und geographischen Verhältnissen u. s. w. abhängig macht, — ist ihm das Ziel der ganzen welthistorischen Entwickelung die sogen. Humanität, ein Begriff, dessen Verwirklichung zwar in der Religion kulminiren soll, den er aber viel zu vage und unklar fasst, um von ihm aus das Wesen und den Bildungsgang der Religion philosophisch darlegen zu können. —

Einen zweiten, warhaft fördernden Schritt zur Lösung der religionsphilosophischen Aufgabe tat daher die Philosophie erst mit dem Auftreten des Kantschen Kritizismus. Von Kants philosophischem Standpunkte aus lag es nahe, die Kritik, die er der sogen. reinen, d. h. der theoretischen, auf die Erkenntnis der Warheit als solcher gerichteten Vernunft angedeihen ließ, unmittelbar auf die bestehende Religion anzuwenden. Es ist daher nicht zu verwundern, dass einzelne Kantianer, noch bevor der Meister selbst Hand angelegt hatte, diesem Geschäfte sich unterzogen. J. H. Tieftrunks „Entwurf einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf das Christenthum" (Berlin 1789),

und J. G. Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (Königsberg 1792) erschienen noch vor Kants bekanntem Werke: „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ (1793). Beide halten sich streng an die Grundlagen der Kantschen Vernunftkritik, Fichte so streng, dass seine Schrift, die durch ein Versehen des Druckers anonym erschien, allgemein als ein Werk Kants selbst begrüßt wurde. — Wenn daher auch Tieftrunk meint, dass Kants Lehre im Grunde mit dem Christentum völlig übereinstimme, so kommt doch auch er, wie Fichte, im allgemeinen zu denselben Resultaten über Wesen und Stellung der Religion, zu denen Kant in seinen vorangegangenen Schriften (namentlich in der Kritik der praktischen Vernunft) gelangt war. Eine Kritik der Religion vom philosophischen Standpunkte ist nun zwar ebensowenig eine Religionsphilosophie, als eine bloße Geschichte der Religion. Aber sofern die Philosophie sich zunächst notwendig kritisch zur bestehenden Religion verhalten muss, weil sie die Warheit derselben nicht one weiteres voraussetzen darf, so bildet die Kritik einen zweiten unumgänglichen Übergangspunkt zur Erreichung dessen, was die Religionsphilosophie zu leisten hat.

Kants erwäntes Werk — das indes nur zusammen mit der Kritik der praktischen Vernunft und dem „Streit der Fakultäten“ in Betracht gezogen werden darf — trägt zwar insofern ebenfalls einen kritischen Charakter, als er im Grunde nur untersucht, wie weit und in welchem Sinne der Inhalt der Religion (des Christentums) als Vernunftwarheit anzuerkennen sei. Aber es erhebt sich doch zugleich über den bloß kritischen Standpunkt. Denn Kant will nicht nur dartun, dass der religiöse Glaube (der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) insofern in der Natur des menschlichen Geistes begründet sei, als er eine unvermeidliche Folgerung aus den Postulaten der praktischen Vernunft sei, sondern er will auch erklären, woher es komme, dass alle positiven, empirisch gegebenen Religionen neben und außer dem Inhalte dieses reinen Vernunftglaubens noch sogenannte Dogmen, d. h. noch einen „doktrinalen, historischen Glauben“ enthalten, der unmittelbar in keiner Beziehung zum Sittengesetz und den Voraussetzungen des sittlichen Bewusstseins stehe. Die Erklärung dieser Tatsache fällt freilich sehr dürftig aus; denn sie beruht einerseits auf dem Anerkenntnis, dass es vermessen sein würde, den gesammten Inhalt einer positiven Religion nur aus bloßer Vernunft ableiten zu wollen, da sie ja auch geoffenbart sein könne, andererseits auf der Bemerkung, es sei eine „besondere Schwäche der menschlichen Natur, dass „die Menschen, ihres Unvermögens in Erkenntnis sinnlicher Dinge sich bewusst, — wenn sie auch jenem Vernunftglauben alle Ehre widerfahren lassen, — doch nicht leicht zu überzeugen sind, dass die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch guten Lebenswandel alles sei, was Gott von den Menschen fordere, um ihm wolgefällige Untertanen in seinem Reiche zu sein“. Sie meinen vielmehr, dass Gott noch besondere, ihm selbst geltende „Dienste“ zu leisten seien und dass er namentlich an Lobeserhebungen, Ehren- und Unterwürfigkeitsbezeugungen ein unmittelbares Wolgefallen finde. So entspringe der „Begriff einer gottesdienstlichen, statt des Begriffs einer rein moralischen Religion“. Und da die Art und Weise, wie Gott verehrt und gedient sein wolle, — wenn sie noch in etwas Anderem als der Befolgung rein moralischer Gesetze bestehen soll — nicht durch unsere eigene bloße Vernunft, sondern nur durch Offenbarung erkannt werden könne, so erklärt sich aus dem „Hange“ der Menschen zu einer gottesdienstlichen Religion der Hang derselben zum Glauben an eine statutarische, der Offenbarung bedürftige göttliche Gesetzgebung. So bilde sich ein „historischer“ Glaube, und so geschehe es, dass die Menschen „die Vereinigung zu einer Kirche niemals behufs der Förderung des Moralischen in der Religion für notwendig halten, sondern nur um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse u. s. w. ihrem Gott zu dienen, d. h. dass sie eine solche Vereinigung nicht auf den reinen Vernunftglauben, sondern auf jenen historischen Glauben gründen, den man deshalb auch im Gegensatze zum reinen Religionsglauben den „Kirchenglauben“ nennen könne (Die Religion innerhalb &c., Ausgabe von 1798, S. 137 ff.). — Demgemäß hat die Religion nach Kant im Grunde eine doppelte Quelle: historisch wenigstens ent-

springt sie ebensosehr aus jener „Schwäche der menschlichen Natur“ wie aus der praktischen Vernunft oder dem unmittelbar gegebenen Inhalt des sittlichen Bewußtseins mit seinen unvermeidlichen Folgerungen. In diesem doppelten Ursprunge liegt dann auch das Prinzip ihrer geschichtlichen Entwickelung und Fortbildung. Da nämlich die Seite, von welcher sie Kirchenglaube ist, nur auf besagter Schwäche beruht, die andere Seite dagegen, der reine Vernunftglaube, in den festen, unabänderlichen Postulaten der praktischen Vernunft wurzelt, so kann ein Fortschritt der religiösen Bildung nur dadurch entstehen und nur darin bestehen, daß jene Schwäche vom menschlichen Geiste immer mehr abgestreift wird, d. h. nur darin, daß der Kirchenglaube immer mehr dem reinen Vernunftglauben „Platz macht“; dies ist, wie Kant ausdrücklich erklärt, das in ihm selbst liegende „Ziel“ alles Kirchenglaubens.

Kant hat indes diesen Gedanken nicht durchgefürt; eine geschichtsphilosophische Betrachtung der Religion liegt ihm (dem Geiste seiner ganzen Philosophie) eben so fern, wie eine Philosophie der Geschichte überhaupt. Er begnügt sich, den Kirchenglauben des Christentums näher in Betracht zu ziehen und ihn durch willkürliche Auffassung und Auslegung dergestalt umzudeuten, daß er für einen symbolischen Ausdruck der Elemente und Konsequenzen des Vernunftglaubens gelten kann. Kants System enthält mithin ebenfalls noch keine eigentliche Religionsphilosophie, nur den einen Teil der religionsphilosophischen Aufgabe hat er zu lösen gesucht, und sein Hauptverdienst besteht sonach darin, daß er durch die Art und Weise, wie er dies getan, der Philosophie auch nach dieser Seite hin einen neuen Impuls gab, der weithin fortwirkte.

Wärend Kant und mit ihm Fichte den waren, wissenschaftlich gültigen religiösen Glauben aus dem sittlichen Bewußtsein a b l e i t e t e, wollte Jacobi ihn als ein u n m i t t e l b a r e s, auf den „Geistesgefülen“ beruhendes Vernehmen des Übersinnlichen gefaßt wissen. Nichtsdestoweniger weicht der Inhalt seiner religionsphilosophischen Anschauungen von denen Kants wenig oder gar nicht ab. Zu derselben Zeit indes, als Jacobi und Fichte noch in der näheren Ausfürung ihrer Ideeen begriffen waren, suchte bereits Schleiermacher ebenfalls das Gefül, aber in einer spezifisch eigentümlichen, vom unmittelbaren sittlichen Bewußtsein verschiedenen Bestimmtheit als die (subjektive) Quelle der Religion geltend zu machen. Schon in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (Berlin 1799) tritt sein bekannter Grundgedanke, wornach alle Religion und Religiosität auf dem „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefül“ beruht und aus ihm sich entwickelt, klar und bestimmt hervor. Zwar fürte er diesen Gedanken ebensowenig wie Jacobi und Fichte die ihrigen in einer besonderen Religionsphilosophie näher aus, aber zwischen ihren Ideen, sie teils ausgestaltend, teils modifizirend und kombinirend, bewegten sich doch die nächsten religionsphilosophischen Versuche, die von ihren Nachfolgern ausgingen.

So erklärt F. A. Carus in seiner „Allgemeinen Religionsphilosophie“ (die im 7. Bande seiner „Nachgelassenen Werke“, Leipzig 1810, erschien): die Religion „kündige sich überhaupt an als ein G e f ü l, und zwar als ein höchst mächtiges, was unser tiefstes Inneres ergreift und den Geist bindet und verbindet, weil es ein Gefül der unvermeidlichen A b h ä n g i g k e i t unseres Wirkens und Strebens sei“; — behauptet dann aber zugleich, Religion in der wesentlichen und reinsten Bedeutung sei „innigster Glaube an ein übersinnliches, freies und selbständiges S e i n und ein ruhendes L e b e n in diesem Glauben, also nicht bloß Glaube an Gott, sondern auch an die Göttlichkeit des Größten, an die Götllichlichkeit des m o r a l i s c h e n G e s e t z e s, nicht bloß an das Ewige, sondern auch an die Ewigkeit des Höchsten, einer reinen G e s i n n u n g“. Sie sei daher im eigentlichen und höchsten Sinne nur subjektiv, Gefül oder Gesinnung, oder vielmehr Beides; und obwol der Mensch in seinem Innern die Gottheit wirklich vernehme, so gehe sie doch nicht aus der Vernunft allein hervor, sondern „aus dem ersten Regen der F r e i h e i t“ als eine Tat „des g a n z e n, mit sich einigen Menschen, und nicht dieses allein, sondern vorzüglich des freien, des reinen, des praktischen Menschen“, — u. s. w. In änlicher Art, wie sonach Carus die Ideeen Schleier-

machers, Fichtes, Kants und Jacobis — one alle Begründung wie one spekulative und geschichtsphilosophische Durchfürung — nur unmittelbar mit einander verbindet, mischt sie J. Salat in seiner „Religionsphilosophie, der letzte und höchste Hauptzweig der Philosophie als Wissenschaft“ (Landshut 1811, 2. Aufl., München 1821) in- und durcheinander. Nur ist die Mischung eine noch trübere und unklarere, teils weil dem Verfasser alle Fähigkeit zu einer scharfen Begriffsentwickelung abgeht, teils weil er bereits unter dem Einflusse Schellings und der pantheistischen Richtung der Philosophie steht und sich doch bemüht, diese Richtung zu bekämpfen und ihres Einflusses sich zu erwehren. —

Diesen kombinatorischen Versuchen gegenüber schließt Friedrich Köppen sich entschieden an Jacobi an oder stellt sich doch im wesentlichen auf dieselbe Basis, auf der Jacobi steht. Seine „Philosophie des Christentums“ (2 Bde., Leipzig 1813, 2. Aufl. 1825) verdient noch heutzutage Beachtung, da sie bereits Manches klar und gründlich erörtert, was gerade gegenwärtig die christliche Theologie mit Recht bewegt, weil es mehr als eine bloße, aus vorübergehenden Zuständen entspringende Tagesfrage ist. Mit Jacobi behauptet er: „In dem Freigeborenen liege ein unvertilgbarer Trieb zur Gottheit, die Vernunft zeuge von der höchsten Vernunft und die älteste Wissenschaft sei das Innewerden Gottes; so gewiſs der Mensch frei ist, erwägt, handelt, beratet, entscheidet, so gewiſs ist Gott (1. Aufl. I, 17). Religion im einfachen Sinne sei eben nur „Ehrfurcht, Scheu, Liebe, welche sich auf ein unsichtbares Wesen beziehen“. Was gemeinhin Religion genannt werde, die verschiedenen Formen des Gottesdienstes, in welchen sich die Ehrfurcht und Liebe ausdrücke, setze deswegen die Religion, den Glauben an Einen Gott voraus. Auf ihn stütze sich auch alle Vielgötterei. Denn um warhaft Götzendiener zu sein, muſs man ein göttliches Prinzip schon anerkennen und einsehen, daſs ihm eine rechtmäßige und reine Verehrung gebüre. Nichtdestoweniger könne sehr wol, wie Carus annehme, der erste Gottes**begriff** nicht monotheistisch, auch nicht bloß polytheistisch, sondern sogar pandämonistisch gewesen sein. Denn der **Begriff** empfange seine Bildung durch die einfachen Eindrücke der Sinnlichkeit und komme erst nach mancher Zerstreuung zur Erkenntnis der einfachen **Idee**, welche im **Gefül** unmittelbar gegenwärtig sei; jener suche daher das Göttliche in der äußeren Welt, anfangs allenthalben, dann nur in einzelnen Gegenständen, endlich, weil er Gott nirgends findet, über der Welt, bis der irregeleitete Glaube schließlich dahin gelange, von wannen er ausging, und bei sich selber einkehre (I, 19). — Um diesen Unterschied zwischen Begriff und Idee, Verstand und Gefül dreht sich dann die ganze weitere Entwickelung. Nachdem Köppen dargetan hat, daſs die historische Betrachtung der Bildungsepochen menschlicher Kultur über den Anfang aller Religion nichts Entscheidendes aussagen könne, indem zwar jener ursprüngliche Trieb zur Gottheit hin, wie aller Instinkt, im „Äußeren“ sich kund tue, woraus der religiöse Kultus entspringe, der eben deshalb immer sinnlich, ein „sinnliches Institut“ sei, um das Übersinnliche darzustellen, doch aber jeder Gottesdienst die Religion und religiöse Vorstellungen voraussetze, — zeigt er weiter, daſs die mit dem Kultus sich entwickelnden religiösen Institutionen, obwol von der Tradition geheiligt, doch mit der Zeit unvermeidlich durch die erwachende Reflexion dem Urteile und der Kritik unterzogen werden. „Wenn sonach“, folgert er, „aller Gottesdienst sinnlich ist und zugleich jedes Religionsinstitut eine Periode erleben muſs, wo es der vollständigen Betrachtung unterworfen wird, so erhellt daraus, warum **Mythologie** und **Dogma** die Seele gottesdienstlicher Einrichtungen ausmachen“, — jene, indem sie die Sinnlichkeit weckt und Grundlage eines sinnlichen Gottesdienstes wird, dieses, indem es den Verstand leitet und bildet und die Quelle einer verständigen Anbetung des Allerhöchsten wird. Zwischen beiden bilde die Symbolik das Mittelglied, durch das Mythus und Dogma in Verbindung treten; und weil der Mensch weder bloß sinnlich noch verständig sei, dürfte es schwerlich einen religiösen Kultus geben, in welchem nicht beide anzutreffen wären. Ob nun aber die mythologischen Erzälungen und die dogmatischen Lehren, wie der Supranaturalismus wolle, als durch eine höhere Veranstaltung eingesetzt, oder mit dem Naturalismus für bloßes Men-

schenwerk zu erachten seien, darüber haben weder die kritischen und historischen Untersuchungen ein entscheidendes Resultat geliefert, noch könne die Philosophie etwas darüber festsetzen, da nach ihrer freien und unparteiischen Aussage Überirdisches und Irdisches in aller Geschichte sich begegnen und eine Doppeleinheit bilden, wie der Mensch selber. Nach dieser Seite hin lasse sich also kein tiefgreifender Unterschied zwischen den einzelnen Religionen machen. Für das Gefül dagegen „trenne sich die Ansicht positiver Religionsinstitute in Idolatrie und Mystik". Jene im weiteren Sinne umfasse nicht nur allen eigentlichen Götzendienst, sondern finde sich auch da, wo „irgend eine Fabel, eine Geschichte, als durchaus göttlich in ihrem ganzen Wesen angesehen wird". Die Mystik dagegen „sehe im Bilde, in der Fabel und Geschichte nicht das Göttliche selbst, sondern nur die Bedeutung eines höheren Übersinnlichen, welches nie ganz sinnlich werden könne, aber sich symbolisch in bestimmten Bildern, Fabeln und Geschichten sinnlich darstelle". Innerlich können sich beide zwar keineswegs ausgleichen, denn sie entspringen aus einer sehr verschiedenen Richtung des Gefüls; wol aber könne die eine aus der anderen ursprünglich entstanden sein und beide sich äußerlich ausgleichen; denn der Mystiker befeinde nicht den Götzendiener, weil ihm die symbolische Auslegung des Götzendienstes woltätig sei, und der Götzendiener befeinde nicht den Mystiker, weil dieser ihn im vollen Besitze seines Sinnendienstes lasse. Das Dogma dagegen, das sich auf ernsthafte Überlegung und Betrachtung gründe, — es zeige sich nun als Idolatrie oder als Mystik — sei stets intolerant. Denn zum Dogma könne nicht Alles werden, so gewiss sich Sprachen und und Lehren scheiden; es müsse mithin sorgfältig fremde Zutaten aussondern, erhalte daher eine strenge einsiedlerische Form und äußere sich in gänzlicher Hingebung an die Betrachtung der allein seligmachenden Warheit und die sorgfältige Ausübung der von ihr geforderten gottesdienstlichen Handlungen (I, 40 ff.). — Auf diese sich kreuzenden Unterschiede zwischen Mythologie und Dogma, Idolatrie und Mystik, fürt dann Köppen die Hauptformen und Hauptentwicklungsstufen der Religion zurück; das Heidentum beruht vorzugsweise auf Mythologie und Idolatrie; das Judentum dagegen ist seiner Grundlage nach durchaus dogmatisch: es sollte die reine Lehre von einem allmächtigen Gotte, Schöpfer Himmels und der Erde, auf die Nachwelt bringen und nicht durch sinnliche Vorstellungen verderben; das Christentum endlich, dessen einfache Grundideen „Anbetung Gottes im Geist und in der Warheit, Läuterung des Herzens vor dem Allwissenden, innige Liebe zu dem Allgütigen" sind, und dessen Gottesdienst fast an gar keine äußerlichen Gebräuche gebunden war, in seinem Ursprunge frei und unabhängig von heidnischem wie jüdischem Einflusse, schloss ursprünglich nicht nur alle Idolatrie aus, sondern war auch entschieden antidogmatisch, — es war wesentlich mystisch. Denn „eine Mystik, wie sie zum waren Wesen aller Religion gehört (da Gottes Nähe und Wirksamkeit das Geheimnis sind, in welchem der Mensch lebt und webt), zieht sich durch alle Reden Jesu hin; nur wurde sie von ihm nicht an äußere Symbole geknüpft; ihr Symbol war vielmehr das ganze irdische Dasein, die ganze Welt in ihrer Mannigfaltigkeit und Schönheit, jede freie Tat, die verhängnisvoll den Zeitlauf in seiner mechanischen Folge unterbricht, also insbesondere jede Handlung Jesu Christi wärend seines irdischen Wandels, jedes Werk der Liebe ꝛc. — Diese Mystik, basirt auf jenen einfachen Grundideeen, ist nach Köppen das ursprüngliche, ware Wesen des Christentums. Aber „in dieser Einfachheit, in welcher es von seinem Stifter verkündigt ward, konnte es nicht fortdauern". Denn die überirdische heilige Gesinnung und geistige Gemeinschaft mit Gott hatte keine andere Stütze, als den Glauben an Jesum, und um ihn von Geschlecht zu Geschlecht zu erhalten, hätte Jesus jedem Geschlechte sinnlich gegenwärtig sein müssen. Außerdem haben die Menschen „einen natürlichen Hang zum Dogma und suchen einen festen Körper, an welchem der Geist sich darlege und offenbare". Die christliche Dogmatik, geschieden von jeder anderen, konnte sich nur „an die Ereignisse des Lebens Jesu binden". Damit trat zugleich ein mythologisches Element in das Christentum ein; und so geschah es, dass „das Christentum, ursprünglich weder dogmatisch noch mythologisch, seinen festen Dogma-

tismus und seine Mythologie gewann". Kurz, „der Geist wird Wort und das Wort wird Fleisch, das ist der Inhalt der Geschichte des späteren Christentums" (I, 80 f. 100 f. 121 ff.). Diesen Gedanken fürt Köppen näher aus und stellt im Lichte desselben die Hauptentwickelungsstadien des Christentums dar. — Im zweiten Teile sucht er dann nachzuweisen, dafs dieser christliche Dogmatismus — der nicht nur „unvermeidlich" im Laufe der Zeit zu verschiedenen Konfessionen sich ausbildete, sondern auch für die Anhänger jeder Konfession „unentbehrlich" ist — „seinem Wesen nach in der genauesten Beziehung zu gewissen Vernunftideeen stehe, und dieselben meist auf eine Weise entwickele, welche den Forderungen einer echten Philosophie und dem religiösen Bedürfnisse der Menschen angemessen sei". Jede Konfession habe dabei diejenigen Begriffe zusammengestellt, welche ihr am bedeutendsten schienen. Und „wie die Seele sich wirksam zeige im Körper und nach einer alten Vorstellung in verschiedene körperliche Gestalten wandere, bis einst — in unbestimmter Ferne — ihr Kreislauf geschlossen sein mag, so wirken und wandern die Ideeen des Christentums seit Jarhunderten durch mannigfaltige Buchstaben der Sprache und Lehrmeinung", wärend sie selbst ewig und unwandelbar sind. —

Köppens Werk zeigt zwar in philosophischer Beziehung leicht erkennbare Mängel; es fehlt ihm nicht nur eine nähere geschichtsphilosophische Begründung und Entwickelung des Heiden- und Judentums, sondern es geht überhaupt nicht tief genug auf Grund und Wesen der Religion ein, — man kann es philosophisch oberflächlich nennen. Gleichwol durchzieht dasselbe ein inniges Gefül und ein feines Verständnis für das Wesen der Religion und die göttliche Kraft des Christentums, wodurch es nicht nur vor den vorangegangenen, sondern auch vor den meisten nachfolgenden religionsphilosophischen Schriften sich vorteilhaft auszeichnet. —

Die Impulse, die von Kant und Jacobi ausgingen, wirkten auch in J. F. Fries nach, der bekanntlich den ausgesprochenen Versuch machte, Kants Kritizismus und Jacobis Dogmatismus unter einander zu versönen. Sein „Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik" erschien zwar erst im Jare 1832 (als 2. Teil der „Praktischen Philosophie", Heidelberg 1818), aber im wesentlichen fürt es nur dieselben Ideeen aus, die er bereits in seiner Abhandlung über „Wissen, Glauben und Anung" (1805) und in seiner „Neuen Kritik der Vernunft" (3 Bde., Heidelb. 1807) ausgesprochen hatte. Eine geschichtsphilosophische Darstellung der Entwicklung und Ausbildung des religiösen Bewufstseins fehlt auch seiner Religionsphilosophie gänzlich. Da sie wesentlich nur Weltzwecklehre ist, da er die Philosophie der Religion mit der philosophischen Ästhetik in eine Aufgabe vereinigt und diese Aufgabe nach der religiösen Seite hin auf eine Kritik der Religionswarheiten beschränkt; da ihm demgemäß „die Religionen im großen Ganzen des Lebens der Menschheit nur zur Ausbildung des Gemüts für die Ideale der Schönheit und Erhabenheit, für die Ideale des Wunsches dienen", im waren Wesen der Religion aber „die Religion des Herzens, welche in Begeisterung, Ergebung und Andacht das religiöse Leben mit dem sittlichen Gefül vereinigt und die Gefülsstimmung der Unterwerfung unseres ganzen Lebens unter die Heiligkeit der Pflicht enthält", die erste Stelle einnimmt, gegen welche das Element der Erkenntnis, der Glaube, die religiöse Überzeugung, sehr zurücktritt, da ihm endlich die „Glaubenswarheiten", wie sie in unserer reinen Vernunft ursprünglich begründet sind, „von unmittelbarer Gewifsheit" sind und daher wol „zur Aufhellung des Warheitsgefüls (durch das sie uns allein zum Bewufstsein kommen) erörtert, nicht aber durch Beweise gesichert werden können", sodafs es also nur von der religiösen Überzeugung selber, nicht aber vom Inhalte derselben eine Wissenschaft gibt (a. a. O. S. 1. 7 f. 9. 24 f. 95), — so hat die Religionsphilosophie gar keine Dogmatik zu geben, sodern nur die den Inhalt der Glaubenswarheiten bildenden Ideeen, nämlich die Bestimmung des Menschen, den Unterschied zwischen Gut und Böse und den Begriff Gottes und der göttlichen Weltregierung, in dem angegebenen Sinne zu erörtern und als den allein gültigen Inhalt aller religiösen Überzeugung aufzudecken. Sonach aber

fehlt seiner Religionsphilosophie in der Tat jeder Anknüpfungspunkt, von dem aus sie die Geschichte der Religion in Betracht ziehen könnte. Denn nach Fries besteht jede positive Religion, d. h. die Religion einer bestimmten Kirche oder Kirchenpartei nur „in dieser eigentümlichen Symbolik"; und alle positiven Religionen, welche Widergeborene von gemeinen Menschen, Kinder Gottes von Ketzern scheiden, sind nur aus der Verwechselung und Gleichstellung von Bild und Sache in Mythen und Symbolen mit den Glaubensideeen selbst entsprungen". Das philosophische Interesse dreht sich ihm daher in Betreff der positiven Religionen nur darum, die notwendigen Grundgestalten „nachzuweisen, die der religiösen Bildersprache durch die Gesetze der menschlichen Erkenntnis vorgeschrieben sind und deren „Regel in der Beschaffenheit der Kunstanschauung der Natur und der in ihr enthaltenen waren philosophischen Metapher liegt" (vgl. S. 253 f. 268). Auch diesen Nachweis indes gibt der dritte Teil seiner Religionsphilosophie, der von den positiven Religionen handelt, nur in sehr allgemein gehaltenen Reflexionen, one auf die „Bildersprache" der positiven Religionen, wie sie historisch vorliegt, näher einzugehen. —

Wärend die genannten Philosophen noch daran arbeiteten, von Kants und Jacobis Standpunkt aus eine Religionsphilosophie zu gründen, gewann Schellings sogenannte Identitätsphilosophie, wenigstens in ihrer Grundanschauung (der Idee des Absoluten), immer mehr Verbreitung und Einfluss. Vergebens kämpfte Fries („Fichte's und Schelling's neueste Lehre von Gott 1807 — „Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jakobi gegen Schelling", 1812) gegen sie an; vergebens stellte ihr Jacobi seine Schrift „Von den göttlichen Dingen" (München 1811) entgegen, vergebens arbeitete Herbart im Kantschen Geiste an einem neuen Systeme, das eine diametral entgegengesetzte Weltanschauung zu begründen suchte, — sie drang immer weiter durch und gab den nächstfolgenden Bestrebungen im Gebiete der Religionsphilosophie eine ganz andere Richtung. Denn gibt es vom Absoluten — als der absoluten Identität (Indifferenz) des Endlichen und Unendlichen, Reellen und Ideellen, Objektiven und Subjektiven u. s. w. — nur ein „absolutes Wissen", wie Schelling behauptet, so ist damit offenbar alle Selbständigkeit der Religion und des religiösen Glaubens aufgehoben. Der Glaube, soweit er mit jenem Wissen in Differenz steht, kann nur entweder für eine irrige, entstellte, verunreinigte Auffassung der Idee, oder höchstens für eine niedrigere, nur temporär berechtigte Bildungsstufe in der Entwickelung des absoluten Wissens erklärt werden; in beiden Fällen hat er letzterem (der Philosophie) gegenüber gar keine Berechtigung, sondern verfällt notwendig dem Schicksal, von ihm beseitigt, in ihm aufgehoben zu werden. Die erste dieser Alternativen eignete sich Schelling an, da nach seiner ursprünglichen Auffassung von einer allmählichen stufenweisen Entwickelung des Wissens von Gott nicht die Rede sein konnte (s. seine Erklärungen in der Schrift „Philosophie und Religion", Tüb. 1804, S. 1 ff.).

Die zweite bezeichnet den Standpunkt der Hegelschen Religionsphilosophie. Bei Hegel ist alles Entwickelung, Prozeß; Gott selbst, obwol das „Absolute" im Schellingschen Sinne, ist doch nicht die ruhende Identität der Gegensätze, sondern der unendliche Prozess der Selbstdiremtion in die Gegensätze und der Vermittelung derselben zur Identität, worin seine Lebendigkeit, seine Selbstverwirklichung und Selbstmanifestation besteht. Mit diesem Processe der göttlichen Selbstverwirklichung geht die religiöse Entwickelung, d. h. der Entwickelungsprozeß des menschlichen Wissens von Gott zum Bewusstsein seiner selbst gelangt, Hand in Hand; die Religion ist selbst nichts Anderes, als dieser Entwickelungsprozess, der von Stufe zu Stufe fortschreitet, bis er im „absoluten", d. h. warhaft adäquaten (philosophischen) Wissen Gottes von sich und des Menschen von Gott sein Ziel erreicht. Eben damit aber hebt die Religion, indem die ihr eigentümliche Form der Vorstellung in die des Begriffes übergeht, als Religion sich notwendig auf, und die Philosophie, das spekulative (absolute) Wissen Gottes, tritt an ihre Stelle. Für Hegel war es sonach eine innere Notwendigkeit, die aus seiner ganzen Weltanschauung und der Anlage seines Systems abfloss, die Religionsphilosophie we-

sentlich als eine Philosophie der **Geschichte** der Religion zu fassen und zu behandeln. Obwol diese angeblich aprioriſche Konstruktion des Verlaufes nur darin besteht, daſs die einzelnen Religionen — auch das Christentum nicht ausgenommen — teils einseitig aufgefaſst, teils in ihrem Inhalt willkürlich um- und ausgedeutet, in ihrer geschichtlichen Stellung ebenso willkürlich verschoben werden, und obwol demzufolge Hegel nicht nur gegen Wesen und Begriff der Religion überhaupt, sondern auch gegen die historische Treue und Warheit arg verstoßen hat, so ist es doch ein höchst anerkennenswertes Verdienst von ihm, daſs er nicht nur die Idee einer waren Religionsphilosophie zuerst klar und gründlich erfaſst, sondern auch, gestützt auf solide, umfangreiche, historische Studien, den ersten Versuch gemacht hat, die Aufgabe vollständig nach ihren beiden wesentlichen Seiten zu lösen. Ja man kann sagen, daſs bis zu der erfolgten Veröffentlichung des Schellingschen Nachlasses seine Religionsphilosophie die einzige war, welche diesen Namen im vollen Sinne des Wortes verdiente.

Diese auffallende Erscheinung erklärt sich teils aus der großen Schwierigkeit des Unternehmens, teils daraus, daſs Hegels Religionsphilosophie, so lange er lebte, nur durch seine akademischen Vorlesungen seinen unmittelbaren Schülern bekannt und erst nach seinem Tode aus Kollegienheften zusammengetragen und veröffentlicht wurde (die 1. Ausg. 1832, die 2. Ausg. 1840). Der nächste Versuch C. A. Eschenmayers „Religionsphilosophie“ (1. Theil: Rationalismus, 2. Theil: Mystizismus, 3. Teil: Supernaturalismus, oder die Lehre von der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments, Tübingen 1818. 1822. 1824) bewegt sich daher noch in demselben Geleise, auf welches bereits Kant die Religionsphilosophie hingeleitet hatte. Zugleich aber ist er eine durchgehende Protestation gegen jene Auflösung der Religion und des Glaubens in die Philosophie. Dadurch schon erhält er eine Wichtigkeit, die uns nötigt, etwas näher auf ihn einzugehen. Eschenmayer erkennt zwar nicht nur den Mystizismus und Supranaturalismus, sondern auch den Rationalismus, der ihm in den Schriften Spinozas, Kants, Fichtes, Schellings und Chr. Weiß' seine höchste Kraft vereinigt zu haben scheint, als „abgesonderte, für die Religon unentbehrliche Lehren“ an, und will in seiner Schrift dadurch, daſs jeder dieser Lehren ihre Rechtsansprüche gesichert werden, die gestörte Harmonie derselben wider herzustellen suchen (Vorrede I, S. V). Aber der Rationalismus, d. h. die natürliche oder Vernunftreligion, „in welcher die reine Vernunfterkenntnis die göttlichen Warheiten noch ihrer Prüfung zu unterwerfen sucht“ und in welcher daher das Wissen vor dem Glauben entschieden vorwaltet, kann weder in seinen Begriffen, noch in den Schlüssen, die er aus diesen zieht, „uns das geben, was wir so sehnlich suchen“. Denn die rationalistischen Begriffe, der Substanz mit ihren wesentlichen Attributen, der obersten Kausalität, des letzten Grundes, des Seins an sich, der Identität mit ihren wesentlichen Verhältnissen, der Indifferenz mit ihren Polen, des Eins im All und des Alls im Eins, des Unendlichen mit seinem Verhältnis zum Endlichen u. s. w. kann zwar die Vernunft nicht entbehren, wenn sie ein System der **Naturerkenntnis** zustande bringen will. Aber wenn sie „unter mancherlei Versuchen eben diese Begriffe wälte, um die Gottheit selbst in ihre Sphäre herabzuziehen und mit dem Maß derselben zu messen und zu konstruiren“, so verfiel sie einem spekulativen Irrtum, der sich leicht nachweisen läſst. „Wäre nämlich unsere Vernunft mit den ihr innewonenden Begriffen im Stande, Gott zu konstruiren, so müſste er offenbar schlechter sein, als die menschliche Vernunft selbst. Denn was die Vernunft Einem ihrer Begriffe oder Ideeen gleichsetzt, kommt ja ihrer eigenen Dignität nicht gleich, so wenig als ein Teil dem Ganzen gleichgesetzt werden kann. — — Ist also, was alle Welt annimmt, die Gottheit unendlich über die menschliche Vernunft erhaben, so kann sie nie von solchen Begriffen affizirt werden, welche schlechter sind [illegible] Vernunft selbst“. Änlich verhält es sich mit den psychologischen Begriffen [illegible] Verstand, Vernunft, Willen, d. h. mit den [illegible] mögen, welche der Mensch [illegible] und im eminenten höchsten [illegible] Gott zuschreibt. Denn „was [illegible], was wir höher als mensch[illegible] Vernunft, Wille und Gemüt se[illegible] solchen Namen zu bele[illegible]

Außerdem aber werden diese geistigen Vermögen auf jene Naturbegriffe der Substanz, der Kausalität u. s. w. aufgetragen, um sie in denselben zur Einheit zu verbinden. Damit aber wird die göttliche Vernunft, Wille und Gemüt in Begriffe eingebannt, die, wie gezeigt, schlechter sind als die menschliche Vernunft. So bleiben dem Rationalismus nur noch die Prädikatbegriffe der Freiheit und damit der Güte (Liebe), der Schönheit und Warheit übrig, um das Wesen Gottes zu bestimmen. Und diese Begriffe sind allerdings „bessere Prädikate für Gott", als jene anderen beiden Klassen. Allein der Begriff der Freiheit, von dem die übrigen abhängen, steht zu den Naturbegriffen in diametralem Gegensatz; das Freiheitsprinzip ist kein Erzeugnis unserer Spekulation, sondern „ein dem Menschen Verliehenes, ein ewig Vorausgesetztes, um eine Spekulation selbst erst möglich zu machen". Vermittelst desselben „grenzt sonach der Rationalismus mit dem Mystizismus zusammen und wird uns das höhere Gebiet geöffnet, in welchem das Reich der Liebe, der Gnade und Versönung mit allen jenen Merkzeichen, welche die Naturbegriffe übersteigen, uns aufgeht, in welchem nicht mehr ein Wissen aus Begriffen, sondern nur noch ein Schauen unter Bildern und Symbolen uns vergönnt ist". — Was der Rationalismus zu leisten vermag, ist mithin nur dies, „daſs er alle niederen Ansichten in der Religion verbannt, das Menschliche entfernt und alle Werte, Eigenschaften und Prädikate für Gott sichtet und läutert; aber eine positive Erkenntnis von der Natur Gottes oder auch nur von seiner Existenz können wir von ihm nie erhalten (a. a. O. I, 4, 390 ff. 400. 429). Der Rationalismus, indem er dies anerkennt, macht damit dem Mystizismus Platz. Denn wenn die Vernunft zugeben müsse, „daſs weder sie noch die Natur ihren Grund in sich selber haben können und daſs der Urgrund, welcher beide setzt und über beiden liegt, nicht mit dem Grunde, welchen die Vernunft und Natur aus und in sich selbst als Höchstes setzt (mit dem Absoluten der Philosophie) einerlei sein könne, weil sonst der einzelne Inhalt der Vernunft (ihre Begriffe, Ideeen, Prinzipien) demjenigen, was höher ist als sie selbst, gleichgesetzt werden müſste, so folgt daraus, daſs die Vernunft, wenn sie doch Kunde von jenem Urgrunde, d. h. von Gott haben wolle, dieselbe nur durch eine besondere Offenbarung seiner Selbst erhalten könne. Inwiefern nun diese Offenbarung im Evangelium enthalten sei, dies auszumachen, ist eine gemeinschaftliche Aufgabe der Theologie und der Philosophie, die jene in Bezug auf Geschichte, Exegese und Kritik, diese in Bezug auf die Übereinstimmung der geoffenbarten besonderen Warheiten mit den allgemeinen der Vernunft zu lösen hat. Eschenmayer weist diese philosophische Aufgabe dem Mystizismus zu, „der, wie er einmal auf den Punkt gekommen ist, den Glauben an die Offenbarung festzustellen, mit sicherer Hand an dieselbe die allgemeinen Warheiten der Vernunft anknüpfen kann" (a. a. O. II, 6 ff.). Damit stimmt indes nicht recht die Stellung und Bedeutung, welche er dem Mystizismus im weiteren Verlaufe seiner Erörterung gibt. Um nämlich die Fundamente nicht nur des Mystizismus, sondern auch der Religion selber in der menschlichen Seele nachzuweisen, geht Eschenmayer von der platonischen Grundanschauung aus, daſs die Ideeen der Warheit, Schönheit und Tugend „der Seele anerschaffene Urbilder" seien. Demgemäß sei ein Universal- und ein Individualleben der Seele zu unterscheiden; jenes sei ihr urbildliches Leben in den Ideeen, dieses ihr abbildliches Leben in ihrem leiblichen (organischen) Dasein. — Die Ideeen als die ursprünglichsten „Richtungen" (Zielpunkte) der Seele müssen nun zwar in derselben einen Punkt der Vereinigung haben und diese Vereinigung sei die „Harmonie der Ideeen", welche das höchste Centrum der Seele einnehme und eben deshalb jede einzelne Richtung und somit alles Wissen, alles Idealisiren wie alles Wollen (alle Begriffe, Gefüle, Entschlüsse) übersteige, weshalb sie von der Philosophie dem Absoluten gleichgesetzt werde. Aber in eben dem Grade, als das organische Band die Seele fesselt, im Individualleben derselben, werde ihr geistiges Wesen getrübt und gehemmt, und die Ideeen verlieren ihre Reinheit und Klarheit; sie werden in unzälige Reflexe auseinandergezogen und dem Endlichen der Natur wie des eigenen menschlichen Wesens bruchstückweise einverleibt. Dieses Zerfallen der Ideeen sei bewirkt

„durch die Verleiblichung der Seele mit dem materiellen Elemente der Natur und ihren Gesetzen", und dadurch erst, durch „das feindliche Prinzip der Materie", komme Irrtum in die Systeme der Warheit, Missgestalt in die Kunstwerke der Schönheit und Bosheit in die Plane und Zwecke der Tugend. Indes die Ideeen ruhen nicht, den Menschen aus seinem abbildlichen Leben in das urbildliche zu erheben und damit das Ware vom Irrtume, das Schöne von Missgestalt und das Gute vom Bösen zu reinigen. Das sei die Widerversönung der Menschen mit den Ideeen, von denen er abgefallen und zu denen er wärend seines individuellen Zeitlebens wider zurückkehren solle. Das von der Kindheit bis zum Greisenalter herrschende Entwickelungsgesetz unserer geistigen Vermögen, nach welchen das Empfinden zum Vorstellen, Denken, Wissen, das Anschauen zum Einbilden, Fülen, Idealisiren, der Naturtrieb zum Begehren, Sehnen und freien Wollen sich steigere, sei bloß dazu da, um den Menschen wärend seines Zeitlebens von den Elementen der Erfarung zu den Ideeen zurückzufüren. Neben diesen „immanenten" Seelenvermögen (des Empfindens ꝛc.) gibt es nun aber noch „transcendente" Vermögen, welche über das Zeitleben und das Urbild der Seele selbst hinausreichen und welche allein die Fundamente einer echten Religionsphilosophie bilden, weil sie allein die Religion im Menschen nären und pflegen und er one sie keine Religion und keinen Gott hätte. Sie sind das Gewissen, das Schauen und der Glaube. Das Gewissen nach seiner immanenten Seite gibt eine Gewissheit, die nicht aus Begriffen, Urteilen und Schlüssen ꝛc. erzeugt ist, sondern unmittelbar aus der Seele spricht, eine unmittelbare Warheit, die keiner Vernunftprinzipien und keiner ethischen Gesetzgebung bedarf, sondern Vernunft und Willen, Verstand und Gemüt richtet; nach seiner transcendenten Seite mant es uns an einen höheren Richter und an eine höhere Verantwortlichkeit, als welche das weltliche Richteramt fordert. Das Schauen ist nach seiner immanenten Seite diejenige Funktion, durch welche die Seele jene Harmonie aller Ideeen, den Centralpunkt ihres Urbildes (das Absolute der Philosophie) anschaut; nach seiner transcendenten Seite erhebt es den Begriff und das Prinzip zum Symbol, das Gefül und das Ideal zum Mythus, die sittliche Neigung und den sittlichen Grundsatz zum Mysterium. Der Glaube endlich, die höchste Funktion der Seele, kehrt sich zwar nach seiner immanenten Seite dem Wissen, Idealisiren und freien Streben zu, in seiner Transcendenz aber ist er das überirdische Auge, das die Stralen einer göttlichen Offenbarung am reinsten auffasst und nichts aus dem irdischen Vorrat hinzumischen will. Wo diese drei transcendenten Funktionen sich wider vereinigen, da liegt das Heilige, das kein Name, kein Ausdruck, kein Prädikat, kein Bild, kein Gleichnis mehr ausmisst, von dem nur ein Anen, ein Innewerden möglich ist. Denn die Seele kann nicht die Stadien ihrer transcendenten Funktionen bis zum Heiligen verlängern, sondern umgekehrt nur die Stralen, die der sich offenbarende Gott ihr zusendet, empfangen; und damit ergibt sich zugleich, dass wir selbst in jener Transcendenz nichts von dem Wesen des Göttlichen innewerden, sondern nur von unserem Verhältnis zu Gott, inwiefern er es den Kreaturen offenbaren will. In diesem Verhältnisse aber fült oder ahnt die Seele ihren Abstand vom Heiligen und Göttlichen und ihre Abhängigkeit nicht etwa von einer Idee, sondern von einer über sie liegenden und so gewiss als sie selbst existirenden Allmacht. Dies allein gibt uns die Gewissheit der Existenz Gottes und bestimmt uns zur Verehrung, Andacht und zum unbedingten Gehorsam desselben (II, 12. 16. 20. 23 f. 38. 47 f.). — Durch die transcendenten Funktionen des Gewissens, Schauens und Glaubens, färt Eschenmayer fort, sei nun zwar das Ewige und Göttliche gegeben und die Religion gesichert, aber der Mensch wolle dann doch auch in diesem Gebiete noch Werte, Eigenschaften, Verhältnisse ꝛc. bestimmen und die Religion zu einer mitteilbaren Lehre machen. Dies sei nur dadurch möglich, dass er von den Ideeen einen transcendenten Gebrauch zu machen sich erlaube, d. h. dass er die Idee der Warheit mit ihrem Wissen, die Idee der Schönheit mit ihrem Idealisiren, die Idee der Tugend mit ihrem freien Streben in das Gebiet des Heiligen übertrage. Dadurch entstehen drei verschiedene Richtungen der Theologie:

geht sie von der Idee der Warheit allein aus und nimmt die transcendente Seite des Gewissens zu Hilfe, so entsteht der reine höhere Rationalismus; von der Idee der Schönheit aus ergibt sich mit Hilfe der transcendenten Seite des Schauens der Mysticismus, von der Idee der Tugend mit Hilfe des reinen Glaubens der Supernaturalismus (II, 57 f. 67). — Hiermit gibt nun aber Eschenmayer dem Mystizismus eine ganz andere Stellung und Bedeutung, als die Übereinstimmung der geoffenbarten Warheiten mit den allgemeinen Vernunftwarheiten nachzuweisen. Und diese Stellung ändert sich widerum, wenn Eschenmayer weiter behauptet: dem Glauben stehe der Unglaube, dem Schauen das Erblinden, dem Gewissen die Gewissenlosigkeit gegenüber, und wie jene von einer Übernatur uns belehren, so belehren uns diese von einer Unnatur, d. h. von einer Hölle, einem Teufel, einem Wesen, das lauter Sünde ist und von dem allein in letzter Instanz das Böse herrüren könne; und wenn er dann dem Mystizismus das „allgemeine" Gebiet des Heiligen und damit die Aufgabe zuweist, uns in das höhere Reich der Freiheit, in das Geisterreich (der Engel und Teufel) einzufüren, zugleich aber auch von ihm die Entstehung der Mythen und des Polytheismus herleitet*), wärend der Supernaturalismus das „besondere" Gebiet des Heiligen und damit die göttliche Offenbarung für sich behält (II, 82 f. III, 17 f.). In der Ideenlehre war es „das feindliche Prinzip der Materie", die „Verleiblichung" der Seele, wodurch Irrtum in die Systeme der Warheit, Missgestalt in die Kunstwerke der Schönheit, Bosheit in die Plane der Tugend kommen sollte. Jetzt ist es der Teufel, von dem das Böse, Irrtum und Missgestalt ausgehen. Das Schlimmste aber ist, dass uns Eschenmayer nicht sagt, wie der Supernaturalismus das, was Gott von sich selbst geoffenbart, zu „finden" vermöge, woran er die göttliche Offenbarung als solche erkenne und von den „unziemlichen" Idealen unterscheide, die der Mystizismus häufig in das „Gebiet des Heiligen hineinträgt", obwol er sich doch auch auf göttliche Offenbarung beruft. Es muss doch wol der Rationalismus mit seinem transcendenten Gebrauche der Idee der Warheit nnd des Willens sein, der ihm zu dieser Kenntnis verhilft. Dann aber hängt der Glaube an die Offenbarung von deren Übereinstimmung mit der Idee der Warheit, und da diese eine ursprüngliche Vernunftidee ist, von der menschlichen Vernunft ab, d. h. die Religion wird im Grunde doch auf die Vernunft und deren immanenten Inhalt basirt. In der Tat behauptet nun auch Eschenmayer die Übereinstimmung der Offenbarung mit der Vernunft und gibt deshalb (schon im 2. Teile) eine kurze Darstellung der Urwarheiten des Evangeliums, „wie sie die Philosophie auffassen soll". Er geht dabei von dem „Ausspruche Gottes" aus: dies ist mein lieber Son, an dem ich einen Wolgefallen habe, und behauptet demgemäß: das ewige Wolgefallen Gottes sei der Grund der Zeugung seines Sones. Das höchste Wolgefallen verknüpfe sich mit dem vollkommensten Werke. Das vollkommenste Werk sei nicht die Welt samt allen Kreaturen, sondern das, was der Gottheit gleich ist, wie der Son dem Vater. Im Sone aber sei die unendliche Fülle der Liebe, und die Liebe harre nicht in sich selbst, sondern gehe aus sich hinaus, zeuge andere Wesen und ergieße in dieselben die eigene Fülle; durch das Wort (den Son) seien daher alle Dinge gemacht u. s. w. Allein die Liebe sei noch nicht Weisheit und Kraft; auch diese liegen in dem ausgesprochenen Worte und seien der Geist Gottes; was die Liebe erschaffe und zeuge, dahin ergieße sich der Geist Gottes und leite, ordne, erhalte und wecke es; und somit gehe der heilige Geist unmittelbar von Gott und mittelbar vom Sone aus und erfülle alle geschaffenen Kreaturen. Dies sei die göttliche Dreieinigkeit (II, 278 f.). Allein gesetzt auch, dass durch diese sehr oberflächliche Art zu deduziren, die Vernunft (Philosophie)

*) Nach III, 89 soll dagegen der Götzendienst dadurch entstanden sein, dass die Menschen, dem freien Spiele ihrer Kräfte überlassen, die göttlichen Offenbarungen, Lehren, Befehle rc., von denen ursprünglich alle Religion abstamme, in sich verdunkelten, den lebendigen Sinn für das Heilige in sich abtöteten und den niederwärts ziehenden Richtungen zur Sinnlichkeit folgten, womit das Eine, Ewige, Heilige in tausend Reflexe auseinanderging und sich in die mannigfaltigsten Gestalten des Götzendienstes zersplitterte.

sich befriedigen ließe, so ist damit doch keineswegs die Frage gelöst, wie die Seele oder der Supernaturalismus dazu komme, jenen „Ausspruch Gottes" als wirklich erfolgt und als einen göttlichen Ausspruch anzunehmen. Dies wird auch aus dem dritten Teile, der speziell dem Supernaturalismus gewidmet ist, nicht klar, denn er setzt den Glauben an die göttliche Offenbarung stillschweigend voraus und sucht nur den Zusammenhang der einzelnen Momente derselben im Alten und Neuen Testamente darzulegen, d. h. er ist in Warheit nur eine theologische, mit allerlei nicht eben tiefgehenden Reflexionen durchwebte Dogmatik. —

Obwol sonach auch Eschenmayers Werk in philosophischer Beziehung erhebliche Mängel zeigt und auch schon darum der Aufgabe nicht genügt, weil es ebenfalls den geschichtsphilosophischen Teil derselben ganz unberücksichtigt läßt, so verdient es doch eine nähere Betrachtung, weil es die erste Religionsphilosophie ist, welche vom rein biblischen (christlichen) Standpunkte aus die spekulativen Probleme zu lösen versuchte. Ihm verwandt erscheinen die religionsphilosophischen Schriften Franz von Baaders, namentlich seine „Fermenta cognitionis" (6 Hefte, Berlin 1822—1825) und seine „Vorlesungen über religiöse Philosophie" (1. Heft, Stuttgart 1827) und über spekulative Dogmatik (4 Hefte, Stuttgart 1829 ff.). Auf der einen Seite dem Mystizismus mehr noch als Eschenmayer sich hingebend, auf der anderen von Schellings spekulativen Grundideeen in ihrer naturphilosophischen Richtung entschieden beeinflußt, nimmt Baader eine eigentümliche Zwitterstellung ein, die für die Theologen schon insofern von Interesse ist, weil sie den Punkt bezeichnet, von dem aus auch der Katholizismus an der großen philosophischen Bewegung des Zeitalters sich beteiligte und in sie eingreifen zu können glaubte. Denn Baader war und blieb eifriger Katholik und meinte gerade durch seine philosophischen Arbeiten dem Kotholizismus Vorschub zu leisten. Ganz im Schellingschen Geiste bezeichnet er es widerholentlich als den Zweck nicht nur seines Philosophirens, sondern aller waren Spekulation, die Einheit und den Parallelismus zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Warheit nachzuweisen. Aber die Warheit ist ihm identisch mit dem Christentum, und darum fällt ihm dieser Nachweis in Eins zusammen mit dem Beweise, daſs Schrift und Natur sich gegenseitig auslegen und daſs in der waren Wissenschaft die Naturphilosophie zugleich Theologie und umgekehrt sein müsse. In der waren Wissenschaft und nicht in einem von ihr geschiedenen religiösen Glauben werde daher auch allein die ware höchste Erkenntnis Gottes erreicht. Nur sei eben nicht alle Erkenntnis von gleichem Werte und gleichem Ursprunge. Unser Erkennen beruhe vielmehr entweder a) auf einem bloßen Durchwonen, oder b) auf einem Beiwonen, oder c) auf einem Innewonen des Erkannten (Objekts) in dem Erkennenden (Subjekt). Das erstere finde da statt, wo das Objekt ganz one oder auch wol wider den Willen des Erkennenden sich ihm offenbart, wo ihm also die Erkenntnis (wie z. B. bei den mathematischen Warheiten) sich aufnötigt und ihm daher als eine Last, als Zwang, verknüpft mit dem Gefüle der Furcht erscheint. Diese bloße Durchwonung sei eben deshalb die niedrigste, unvollständigste Erkenntnis. Freier, vollständiger werde sie, wo das Erkannte dem Erkennenden als ein von ihm Unterschiedenes objektiv gegenübersteht, wie dies bei aller erfarungsmäßigen Erkenntnis der Natur ꝛc. der Fall sei. Aber auch diese auf Beiwonung gegründete Erkenntnis sei eben wegen jenes Gegenüberstehens von Objekt und Subjekt noch keine ganz vollständige, mithin noch kein wares absolutes Wissen. Dieses ergebe sich erst, wo das Erkannte dem Erkennenden innewont, d. h. wo der Erkennende das Wesen des Erkannten in sich gewären läſst und, selbst mitwirkend, seiner teilhaftig wird. Diese höchste Form der Erkenntnis trete daher nur ein, wenn der Erkennende das, was er erkennt, auch selber wolle, sei also durch den Willen bedingt. Obwol nun zwar alle drei Formen auch in Beziehung auf Gott Anwendung finden, so gewäre doch nur diese letzte höchste eine ware Erkenntnis Gottes. Denn da das Selbstbewuſstsein, wie Fichte mit Recht behaupte, kein bloßes Accidenz des Geistes, sondern sein substanzielles Wesen sei, so folge, daſs alle ware Erkenntnis des göttlichen Wesens nur in einem Sichselber-Erkennen Gottes im Menschen bestehen

könne, dass also Gott, indem wir ihn erkennen, nicht bloß als Objekt unserer Vernunft von uns vernommen wird, sondern zugleich Subjekt unserer Erkenntnis, d. h. der in uns Vernehmende (sich selbst Erkennende) ist; das eben sei das Innewonen Gottes in uns, wozu es nur mit unserem Willen kommen könne. Bleibe es beim bloßen Durchwonen, so bleibe es bloß bei jenem Wissen von Gott, das auch die Teufel unter Zittern und Zagen besitzen, wärend das Beiwonen nur das gewönliche empirische, von der Betrachtung der Natur und des menschlichen Wesens ausgehende Wissen von Gott ergebe. Philosophisch sei nur jene höchste, ware, freie Erkenntnis Gottes; denn in ihr lösen sich nicht nur alle die Gegensätze und Widersprüche, in die der gefallene Mensch durch sein Vernünfteln sich verwickele, sondern in ihr konzentrirt sich alle Warheit, weil eben Gott selbst die Warheit ist und weil sie auf einem „Sichformiren" Gottes in uns beruht. Sie beweise aber auch, dass wir überhaupt nur etwas erkennen und wissen, indem und sofern wir den göttlichen Logos vernehmen, sei es im Durchwonen oder im Bei- oder Innewonen desselben. Darum beruhe im Grunde alles menschliche Wissen auf der Erkenntnis Gottes, und gehe nicht nur von Gott aus, sondern reiche auch nur so weit, als jene reiche. Jede ware Philosophie müsse daher mit Gott beginnen, d. h. die (spekulative) Theologie sei notwendig die erste Disziplin im Systeme der Wissenschaft, die philosophia prima. Sie zeige nun aber, dass, wie alles Leben, so auch das Leben Gottes als eine Rückkehr zu sich selbst aus seinen Lebensanfängen zu fassen sei, dass also Gott nicht bloß ein ewiges Sein, sondern auch ein ewiges Werden, nicht unmittelbare, sondern aus der Gliederung zurückgekehrte Einheit, kurz ein „Prozess im physikalischen Sinne des Worts" sei. Nur verlaufe sich dieser Prozess innerhalb des göttlichen Wesens selbst und umfasse keineswegs, wie der Pantheismus wäne, die Welt. Auch sei in ihm nicht nur eine Dreiheit von Momenten, sondern eine Dreiheit von Ternaren, d. h. von dreifältigen Bildungs- und Offenbarungsstufen des göttlichen Wesens zu unterscheiden; nämlich a) der immanente oder esoterische Ternar, ein bloß logischer (ideeller) Prozess, der am menschlichen Selbstbewusstsein sein Gegenbild habe; b) der emanente exoterische oder reale Ternar, in welchem Gott dadurch, dass er die ewige göttliche Natur in ihm außer sich setzt, aber sie auch wider in sich aufhebt und unter seinen Willen bringt, erst zu einer dreifältigen Persönlichkeit werde, und c) das Sichaussprechen Gottes in einem Bilde, welches Schöpfung sei, aber ewige, ideale Schöpfung, nicht zeitliches, materielles Dasein. Letzteres ist von dieser ersten Schöpfung wol zu unterscheiden. Sie nämlich entstand zwar nicht unmittelbar aus Gott selbst, aber doch aus der ewigen Natur in ihm, d. h. Natur und Idee (Weisheit) wirkten in ihr zusammen wie Weibliches und Männliches. Gleichwol scheidet sie sich bereits in Himmel und Erde, d. h. in ein Reich der selbstigen, intelligenten Wesen (der Engel) und in ein Reich der selbstlosen, nicht intelligenten Naturwesen. Über beiden stand der Mensch, indem er die Bestimmung hatte, beide zu vermitteln, Gott der Welt zu verkündigen und sie mit ihm zu einigen. Somit war er das Bild Gottes par excellence und hatte die Offenbarung Gottes fortzusetzen. Diese u r s p r ü n g l i c h e „Gotteswelt" war so wenig materiell, wie die Natur in Gott, aus der sie geschaffen ward und die eben nur Natur, d. h. Sucht, Begierde, Prinzip der Vereinzelung und der Eigenheit war. Zur Materialisirung und damit zur Entstehung des Naturganzen, wie wir es g e g e n w ä r t i g vor uns sehen, kam es erst infolge des F a l l e s der selbstigen intelligenten Kreatur. Die Möglichkeit desselben und damit die Freiheit der geistigen Kreatur war an sich notwendig. Denn der Mensch, in seiner Bestimmung die Offenbarung Gottes fortzusetzen, war eben damit zur Kindschaft Gottes bestimmt, d. h. mit der Erfüllung dieser Bestimmung würde Gott, dessen Sein nur in seinem Offenbarwerden besteht, im Menschen „widergeboren" worden sein, und das Kind ist eben nur der widergeborene Vater. Aber ein Kind Gottes kann nicht bloß geschaffen werden; zum Kinde Gottes muss vielmehr das Geschöpf durch eigene freie Tätigkeit sich selber machen, d. h. nur dadurch, dass es die (eben deshalb notwendige) Versuchung überwand und damit seine Labilität (das posse labi) aufhob, konnte das intelligente Geschöpf

aus der willenlosen Unschuld zum Zustande der freien Kindschaft Gottes, zur waren Einheit mit Gott gelangen. Erlag es der Versuchung, so konnte sein Fall eine doppelte Gestalt annehmen. Denn als geistige Kreatur hatte es die doppelte Bestimmung, einerseits Herr (erhaben) über die nicht geistigen Naturwesen zu sein, andererseits letztere und sich selbst (in Demut) Gott frei zu unterwerfen. In der Erfüllung beider Aufgaben würde sich also die Erhabenheit mit der Demut in ihm vereinigt haben. Da nun das Böse nur die Verkehrung (Karikatur) des Guten ist, so konnte mit dem Falle entweder die Erhabenheit in „Hoffart" oder die Demut in „Niedertracht" verkehrt werden, jenes dadurch, daſs die Kreatur sich gegen Gott empörte und ihm gleich sein wollte, dieses dadurch, daſs sie von Gott sich entfernte und zum Tiere sich erniedrigte. Beides ist tatsächlich geschehen, jenes durch den Fall Lucifers und der bösen Engel, dieses durch den Fall Adams, der beim Anblick der Begattung der Tiere von dem gleichen Gelüste ergriffen ward und damit den Tieren sich gleichstellte. Um ihn nicht noch tiefer (in Sodomiterei ꝛc.) fallen zu lassen, schuf Gott aus ihm — der ursprünglich als Ebenbild der göttlichen Schöpfertätigkeit androgyn war und das weibliche Element seiner Fortpflanzung in sich selbst trug — die Eva, durch die es dann erst zum Fall am Baum kam. Einmal von Gott abgefallen, wäre nun aber der Mensch und mit ihm die ganze Schöpfung schnell dem Abgrunde der Hölle zugeeilt, hätte nicht Gott sie in ihrem Sturze aufgehalten und über den Abgrund schwebend erhalten. Dies geschah eben durch die Materialisirung der ersten ursprünglichen Welt, d. h. durch eine Art von zweiter Schöpfung, durch welche die gegenwärtige sinnliche, zeitliche und räumliche Welt entstand. Sie ist zwar äußerlich materiell, aber eben nur äußerlich. Denn die Materie ward von Gott nur gesetzt als eine gegen den verzehrenden Zorn schützende „Enveloppe", welche zwar durch das Böse notwendig geworden, aber doch insofern gegen dasselbe gerichtet ist, als sie den Zweck hat, dem Menschen gleichsam Zeit und Raum zur Umkehr zu gewären, indem er damit die Möglichkeit erhielt, nicht nur die Materie zu überwinden — was durch die Kultur des Materiellen, durch Civilisation und Bildung geschieht —, sondern auch über das Zeitliche, Weltliche sich wider zu erheben, was durch den Kultus, durch die Religion und die Kirche geschieht. Allein zu dieser Erhebung, zu dieser „Reintegration" und damit zur Erlösung des Menschen von Sünde und Tod konnte er, weil er zum bloßen Werkzeug sich erniedrigt hatte, trotz der ihm widergegebenen Walfreiheit, nicht durch sich selbst gelangen. Um nur überhaupt der vom Göttlichen abgewendeten Menschheit beizukommen, musste daher Gott selbst Mensch werden. Diese Menschwerdung und damit die Wirksamkeit und Offenbarung des Sones beginnt bereits mit dem Sündenfall, mit der zweiten materiellen Schöpfung; nur tritt in der vorchristlichen Zeit das Gottesbild (der sich offenbarende Gottmensch) noch vor dem Satansbilde zurück, weshalb den heidnischen Religionen noch ein „Walten der Dämonen" sich einmischt (dadurch unterscheiden sie sich vom Juden- und Christentum). Erst mit der Geburt Christi kommt das in Adam occult gewordene Ebenbild Gottes, der Mensch wie er sein soll, zur vollen Erscheinung. Durch sein Leben, Lehren und Sterben hat dann Christus die Menschheit so weit reintegrirt, daſs nun jeder durch den Glauben an ihn — d. h. durch die nun wider möglich gewordene dritte Form der Gotteserkenntnis, das Innewonen Gottes — selig werden kann. Der Tod Christi insbesondere wirkt in ganz änlicher Weise heilend und widerherstellend, wie die medicinische Überleitung der materia peccans von dem kranken Gliede des Leibes auf ein gesundes. Er teilt uns seine Kraft mit auf dieselbe ganz natürliche Weise wie uns durch Ansteckung, per infectionem vitae, eine Krankheit mitgeteilt wird. Das allgemeine Verhältnis aber, das zwischen den Gläubigen und Christo besteht, ist ein ganz änliches, wie das zwischen der Somnambule und dem Magnetiseur; wir „stehen im Rapport mit Ihm", und dieser Rapport ist vermittelt durch das Gebet, besonders aber durch das Sakrament des Altars. In ihm gibt sich uns Christus zum „Aliment", und damit „bestätigt" Er nur das allgemeine Naturgesetz, „daſs wir uns in eine Region nur hinein- und wider herausessen, und daſs wir überhaupt nur sind, was wir essen".

Auf diese Weise meint Baader das Dogma von der Trinität, der Weltschöpfung, dem Sündenfall, der Erlösung &c., begriffen und spekulativ begründet zu haben. Wieviel Willkürliches in diesem spekulativen Christentum mit unterläuft, wie sehr ihm gerade, streng genommen, alle philosophische Begründung fehlt, und wie schwere Bedenken es erregen muſs, daſs diese modernisirte Jakob Böhmesche Mystik in ihrer Lehre von der Sünde als Krankheit und in ihrer Rechtfertigung des Dogmas der Transsubstantiation völlig mit dem gemeinen Materialismus zusammenstimmt, brauchen wir nicht erst nachzuweisen Dennoch nannte Anton Günther, der bekannte philosophirende Weltpriester von Wien, in seiner „Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums" (2 Bde., Wien 1828. 1829, 2. Ausg. 1846. 1848) Baaders Vorlesungen über religiöse Philosophie „ein erfreuliches Zeichen der Zeit", obwol er in wesentlichen Punkten von ihm abweicht Auch er will zwar „das Bedürfnis der Zeit" nach einer „Aussönung der sogen. Weltweisheit mit der Gottesgelartheit des positiven Christentums" zu befriedigen suchen. Aber sein Hauptbestreben ist doch darauf gerichtet, dem Pantheismus und „Semi-Pantheismus" der deutschen Spekulation seit Schelling einen Damm entgegenzuwerfen. Ihn sucht er daher in allen seinen verschiedenen Formen zu widerlegen; das kritische (negative) Element herrscht deshalb in seiner Schrift so entschieden vor und seine eigene positive Theorie erscheint so wenig ausgebildet und durchgefürt, daſs sein Werk keine Religionsphilosophie, sondern eben nur eine „Vorschule" zur spekulativen Theologie des Christentums genannt werden kann. Der erste Teil desselben, die „Creationstheorie", sucht daher nur zu zeigen, daſs Gott (das Absolute, von dem auch er one Weiteres ausgeht), so gewiſs er vom menschlichen Wesen und damit vom creatürlichen Geiste wie von der Natur unterschieden sein und werden müsse, substantiell „weder Geist noch Natur" sein könne und somit seiner Wesenheit nach als ein drittes Höheres zu fassen sei. Nur „formell" sei Gott insofern mit dem menschlichen Geiste Eins, als Ihm ebenfalls notwendig Selbstbewuſstsein beigelegt werden müsse. Aber selbst in dieser Beziehung seien beide doch wiederum dadurch unterschieden, daſs die drei Momente des Selbstbewuſstseins, das vorstellende Selbst, das vorgestellte Selbst und die Einheit beider, im absoluten Selbstbewuſstsein Gottes nicht blos (wie im bedingten Selbstbewuſstsein des Menschen) ideeller, sondern reeller Natur seien, d. h. daſs in Ihm nicht nur dem ersten, sondern auch dem zweiten und dritten Momente „Substantialität" zukomme, alle drei also unterschiedliche Substanzen seien und somit Gott schon in seinem Selbstbewuſstsein, an und für sich, eine Dreieinigkeit von Personen sei. Daraus folge unmittelbar, daſs die Welt, so gewiſs sie von Gott unterschieden sei, von Ihm auch nur „geschaffen" sein könne, und daſs umgekehrt, so gewiſs Gott in der Schöpfung nicht sein eigenes Wesen, das Unerschaffene, setzen könne, so gewiſs die geschaffene Welt von Ihm „wesentlich" verschieden sein müsse. Dennoch sucht Günther im zweiten Teile, der „Incarnationstheorie", nach einer Erörterung des Begriffs der Sünde und des Sündenfalles, die Menschwerdung Gottes und die Erlösung des Menschen (seine Einigung mit Gott) begreiflich zu machen. Allein der Satz, von dem er dabei ausgeht und der die Möglichkeit einer Vereinigung Gottes und der Creatur überhaupt begründen soll, daſs nämlich, wenn auch die Creatur an sich nicht göttlicher Wesenheit, nicht Teil und Ausfluſs Gottes sei, sie dies „doch durch Mitteilung und Einfluſs seines Wesens in sie sein könne" (II, 74), ist eine bloße Behauptung, die offenbar an starker Unbegreiflichkeit leidet. Günthers Incarnationstheorie gewärt daher noch weniger eine Befriedigung des spekulativen Bedürfnisses als seine Creationstheorie; und sein Hauptverdienst dürfte daher nur darein zu setzen sein, daſs er mit Scharfsinn und unermüdlichem Eifer die Haltlosigkeit des Pantheismus und der sogenannten absoluten Philosophie aufzudecken suchte.

Allein durch bloße Widerlegung läſst sich eine vorherrschende Richtung nicht beseitigen. Das zeigt sogleich die nächste Erscheinung auf dem Gebiete der Religionsphilosophie, „Die absolute Religionsphilosophie" von K. Ch. F. Krause (2 Bände, Dresd. 1835, Gött. 1845), die aus des Verfassers handschriftlichem

Nachlass von seinen Schülern herausgegeben worden. Krause will zwar an die Stelle des Pantheismus den sogen. Panentheismus (von πᾶν ἐν θεῷ) setzen, indem er behauptet, dass zwar Alles in Gott, aber keineswegs Eins mit Gott sei; allein bei näherer Betrachtung erweist sich diese Unterscheidung als eine oberflächliche Modifikation, die das Wesen und Princip der pantheistischen Weltanschauung gar nicht berürt. Da übrigens Krauses Schrift im Wesentlichen nur einer Kritik der Fassung des Gottesbegriffs in den neueren Systemen gilt, so müssen wir uns begnügen, nur den Standpunkt derselben im Allgemeinen bezeichnet zu haben.

Auf demselben Standpunkt steht Henrich Steffens „Christliche Religionsphilosophie" (2 Thle., Bresl. 1839), obwol der Verfasser sie geschrieben hat, nachdem er längst öffentlich zur Gemeinde der schlesischen Altlutheraner übergetreten war. Steffens polemisirt zwar gegen das „absolute Denken" Hegels und dessen Pantheismus. Aber wenn er doch zugleich ausdrücklich erklärt: „dass außer Gott nichts angenommen werden dürfe, was nicht Er selber wäre, sei eine so entschiedene Warheit, dass mit ihrer Annahme oder Verwerfung die Vernunft sowol als das christliche Bewusstsein stehe und falle" (II, 61) —, so erweckt das eben kein günstiges Vorurteil für die Schärfe und Richtigkeit seiner Begriffe, namentlich seines Begriffs von Pantheismus. Ebenso fordert er zwar ausdrücklich, dass die Philosophie stets die Idee der Persönlichkeit als leitenden Gedanken festhalten müsse. Allein die Persönlichkeit ist ihm nur die von ihrem „Naturgrunde" unabtrennbare „Eigentümlichkeit", die mit dem ewigen Principe der Besonderung des Absoluten gesetzt und daher ebenso ewig wie dieses selbst sei. Und obwol er auch die Persönlichkeit Gottes behauptet, so ist ihm doch Gott nur insofern Persönlichkeit, als er in unsere Persönlichkeit „hineingeht" und sie „bestätigt": nur in dieser Hingebung als die Liebe, in und vermittelst deren Gott „Sich selbst in dem Andern wie das Andere in Sich ergreift", ist Er selbst Person und zugleich „Ausdruck unserer innersten Persönlichkeit". Die wahre Philosophie hat nur diesen „Ausdruck" zum Bewusstsein zu bringen, zu erläutern und gegen die Einwände des Verstandes sicher zu stellen; sie ist daher wesentlich nur das Erkennen des Göttlichen im innersten Wesen der Persönlichkeit; und da eben darin auch die Religion besteht, so sind beide wesentlich Eins, wie sie beide aus derselben Quelle, aus dem „Talente" hervorgehen. Das Talent nämlich ist eben jener Naturgrund, auf dem die Persönlichkeit jedes Menschen beruht, „der souveräne König der Persönlichkeit", one sinnlichen Anfang, vielmehr „über die Sinnlichkeit hinausliegend und doch eben das, was wir seine Natur nennen, weil es eben von seinem „Gegenstande" niemals getrennt werden kann. Das Objektive, die Natur, wird also (im Talente) Geist, weil der Geist (als Talent) Natur ist, und „diese Einheit beider, die eine von ihrem Naturgrunde getrennte Reflexion niemals wieder zu erringen vermag, ist eben die Warheit der Persönlichkeit, und diese Warheit ist ihre Freiheit". Aber nicht nur die Freiheit, sondern auch aller Glaube beruht auf dem Talente. Denn der Glaube, „die wahre Grundlage alles Denkens und Handelns", ist eben nur „die Zuversicht, die da mächtig ist, wo der gegebene Naturgrund der Persönlichkeit vorherrscht und mit der grundlosen (nicht unbegründeten) Liebe hervorbricht"; und die Liebe ist ihrerseits die Einheit, „durch welche der Mensch in seinem Talente und dieses in seinem Inhalte (Gegenstand) durch völlige Hingebung aufgeht", durch welche er in sich selbst im Denken, Willen und Dasein Eins ist und welche Grund und Bedingung seiner Einigung mit andern Persönlichkeiten ist. Diese Einheit als eine gegebene, in ihrer reinen Unmittelbarkeit ist das eigentliche Wesen der Unschuld; in ihrer Aufhebung, in dem „Sichlosreißen der Persönlichkeit von ihrem Naturgrunde" besteht die Sünde. Denn eben damit wird das Eigene der Eigentümlichkeit, das an sich „als ein Besonderes auf eine organische Weise in das Ganze [der Natur — der Welt] gesetzt sein und werden soll", zu einem „Vereinzelten", und „Vereinzelung oder, wie dies sittlich-religiös genannt wird, Selbstsucht als eine eigene Tat ist Sünde". — Auf diese Weise macht Steffens den Begriff der Persönlichkeit oder vielmehr des Talents zum Angelpunkt seiner

nzen Spekulation. Es bedarf keiner nähern Kritik derselben. Denn es leuchtet
n selbst ein, dass eine auf diesen Begriff gegründete Religionsphilosophie, trotz
rer ausdrücklichen Anerkennung des Teufels — der indes doch kein Dasein
ben, sondern nur der „Wille“ des Bösen sein soll, „der nichts vermag“, indem
: „nicht durch seine Tat sich bestätigt, sondern vielmehr in dieser sich vernichtet,
n sich immer von Neuem als Wille, und zwar nur als solcher wiederzuerzeugen“ —,
hwerlich geeignet sein dürfte, weder das christliche Bewusstsein aufzuklären, noch
s spekulative Bedürfnis zu befriedigen. —

Besonnener, nüchterner, einfacher als die Begründer und Anhänger der
hilosophie des Absoluten fassen die Schüler Herbarts die Aufgabe der Re-
gionsphilosophie. Nach Herbarts metaphysisch-ontologischer Grundanschauung
nn zwar Gott niemals als „Schöpfer“ der Welt betrachtet werden; denn das
eiende, die Vielheit der einfachen realen Wesen (Monaden), ist nach Herbart
on Ewigkeit her, was es ist. Dennoch halten seine Schüler nicht nur eine
eligionsphilosophie überhaupt, sondern sogar eine christliche Religionsphilosophie
on seinen Principien aus keineswegs für unmöglich. M. W. Drobisch in
iner kleinen Schrift: „Grundlinien der Religionsphilosophie“ (Leipz. 1840)
cht indes nur nachzuweisen, dass einerseits die in den organischen Gebilden der
atur unläugbar herrschende Zweckmäßigkeit uns nötige, einen nach Zweck und
lan tätigen, also selbstbewussten Urheber derselben anzunehmen, von dem die
erbindung und Ordnung jener Vielheit der Naturelemente, das Verhalten und
irken des Einen zum Andern, und damit die erscheinende Materie wie alles
eschehen in der Natur ursprünglich herrüre; und dass andererseits „aus ethisch-
raktischen Glaubensgründen“ dieser Urheber als das Eine, höchste und voll-
mmenste Wesen mit den Prädikaten der Weisheit und Güte, der Heiligkeit,
erechtigkeit und Gnade zu fassen sei. Diese Glaubensgründe wurzeln nach ihm
ie die Religion und der Glaube selber „tief im Gemüte, und zwar in den
ligiösen Gefülen“, d. h. in Gefülen, die im Allgemeinen unter die Gefüle der
ust oder Unlust gehören, im Besonderen aber aus der Sehnsucht nach einem
öheren und Mächtigeren, nach Erlösung aus Not und Trübsal, oder aus dem
edürfnis des Dankes für Befreiung von Leiden, für Glück und Freude, aus
em Bewusstsein der Sünde, aus Gewissensangst, dem Bedürfnis der Stärkung
nserer moralischen Kraft entspringen. Der Glaube ist „der natürliche, aber
icht notwendige Erfolg dieses Wünschens und Sehnens“, eine freiwillige An-
rkennung oder Annahme, durch welche die Sehnsucht befriedigt, die Spannung
elöst wird. In dieser so entstehenden „subjektiven, natürlichen Religion“ findet
ie „objektive, historisch überlieferte“ Religion „den kräftigen Stamm, auf den
e ihre Reiser pfropft, um das wilde Naturgewächs zu veredeln“, wirkt aber
rerseits auf das religiöse Bedürfnis „nicht blos durch Befriedigung desselben,
ndern auch durch die Gewalt der Autorität, indem sie sich als geoffenbarte
eligion ankündigt“ (a. a. O. S. 24. 27). Die Philosophie, die nur die Auf-
abe hat, das „Gegebene“ zu begreifen, hat der subjektiven Religion gegenüber
en durch das religiöse Gefül gegebenen Stoff in wissenschaftlich philosophische
earbeitung zu nehmen, der objektiven Religion gegenüber dagegen nur die Idee
er Religion zu begründen und näher zu bestimmen, zugleich aber als „religiöser
riticismus“ das Widersprechende, Ungereimte, Verwerfliche, das sich etwa in der
sitiven Religion findet, von dem wissenschaftlich Begründeten zu scheiden, An-
res, was sie weder zu begründen noch als unmöglich darzutun vermag, dem
bjektiven Glauben zu überlassen. — Die gleiche Stellung nimmt das größere
erk von G. F. Taute ein: „Religionsphilosophie, vom Standpunkt der Philo-
phie Herbarts“ (1. Teil: allgemeine Religionsphilosophie, Elbing 1840;
Teil: Philosophie des Christentums, Leipz. 1852). Der erste Teil desselben
schäftigt sich indes fast ausschließlich mit einer weitläufigen Kritik der bisherigen
etaphysischen Principien von Descartes bis Hegel, um zu zeigen, dass Herbarts
ystem nicht nur die vollkommenste Philosophie, sondern seine Metaphysik,
sychologie und praktische Philosophie auch die beste Grundlage für das Leben
nd die Entwickelung der Religion wie für die Erkenntnis der Warheit des

Christentums sei. Gemäß dieser vollkommensten Philosophie ist auch nach Taute die ursprüngliche Quelle der religiösen Begriffe, der „Naturzwang", aus dem sie entspringen, zunächst der Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen oder des Glücks und Unglücks, die nur andere Namen für das gegebene Angenehme und Unangenehme sind. Und demgemäß sind Glück und Unglück selbst, oder bei einer höheren Reflexion die unbekannte, einige oder geteilte Macht, die sie gibt und beherrscht, die Götter des Menschen. Aber ebenso unmittelbar als Glück und Unglück erscheinen dem unspekulativen Bewußtsein des handelnden Menschen „die sittlichen Urteile" (des Gefallens und Missfallens) über die sich bildenden Willensverhältnisse, über seine eigene wie über fremde Willensakte, als „eine äußere, vorgefundene oder gegebene Macht, deren Begriff mit jener höchsten, Glück und Unglück austeilenden Macht complicirt und in ihr vollständig (wie im Menschen teilweise) verwirklicht gedacht wird". Sie erscheint daher dem Menschen zugleich als eine „absolut-heilige" Macht. Nun füren aber „Unvorsichtigkeiten und Unbesonnenheiten jeder Art, Verwickelungen des äußern und innern Lebens 2c. den handelnden Menschen zu Unlauterkeiten und Fehltritten auf allen seinen Wegen mit zunehmender Gefar und Verschuldung". Es bedarf also „für den Willen des zur Reinheit der Gesinnung und des Handelns unvermeidlich strebenden Menschen einer sittlichen Ergänzung", einer äußern wirklichen Hülfe im Wege gegebener Gelegenheiten, der Versönung. Er findet dieselbe da, wo die vollkommene Einstimmung ursprünglich vorhanden ist —, d. h. jene höchste Macht über Glück und Unglück „offenbart sich dem handelnden Menschen auf dem sittlichen Standpunkt nicht nur als eine absolut-heilige, sondern zugleich als eine sittlich-fördernde, d. h. versönende Macht". Das „Princip aller Religion" ist daher: „Religion ist das Erzeugnis erfarungsmäßig gegebener Vorstellungen und Vorstellungsmassen, welche im Verhältnis eines religiösen Ich und Nicht-ich zu einander stehen. Das religiöse Ich — dessen Faktoren das Angenehme, volle sittliche Reinheit, Unsterblichkeit als persönliches ewiges Leben sind — strebt gegen das religiöse Nicht-ich, das aus den gerade entgegengesetzten Faktoren besteht, in dem Sinne an, daß es selber in den Zustand des vollendeten Vorstellens gelange, das religiöse Nicht-ich dagegen auf oder unter die statische Schwelle [den Punkt, auf welchem die Vorstellungen aus dem Bewußtsein schwinden] geworfen werde. Aber das religiöse Ich besitzt nicht die Mittel, um vermöge eigner Wirksamkeit und Kraft sein Ziel, das vollendete Vorstellen, zu erreichen, vielmehr wird ihm dies nur durch ein Gegebensein des Gegenstandes seines Strebens, d. h. durch Anschauung Gottes als eines religiösen Ichs im Zustande des vollendeten Vorstellens, möglich. Das religiöse Ich strebt daher zum Anschauen Gottes und kann one ein solches sich selber in keiner Art genügen" (I, 757). — Wir überlassen es dem Urteil des christlichen Lesers, ob es von diesem „Principe aller Religion" aus möglich sein dürfte, eine Philosophie des Christentums zu liefern, die mehr sein will als was Taute (im zweiten Bande) gibt, als eine hin- und hergehende Reflexion über die biblischen Tatsachen und Begriffe. Wir meinen, daß eine Philosophie, welche principiell den Schöpfungsbegriff von sich ausschließt, eben damit schon jene Möglichkeit sich selber verschließt. Denn liegt es „im Begriffe der realen Wesen, der einfachen Elemente der Dinge", wie Drobisch mit Herbart behauptet, „nicht entstanden, nicht geworden, nicht in Beziehung auf und durch Anderes gesetzt zu sein", so folgt unvermeidlich, daß Gott nicht nur nicht der Welturheber, sondern auch nicht „das absolut höchste und vollkommenste Wesen von unbegränzter Macht und Intelligenz" sein kann. Denn die „einfache Qualität", die nach Herbart jedem realen Wesen (Elemente) zukommt und one die es in der Tat das Nichts der reinen Abstraktion wäre, ist notwendig ebenso unentstanden, ebenso unbestimmbar durch Anderes als das Reale selbst. Wären also die Elemente nicht an sich selbst so beschaffen, daß durch ihr Zusammentreten und ihr Wirken auf einander die Zwecke Gottes zur Verwirklichung kämen, so wären diese Zwecke schlechthin unausfürbar. Gottes Zwecke und Absichten müssen sich mithin notwendig nach dieser Beschaffenheit richten, und wenn danach moralische Zwecke ausfürbar

erscheinen, so ist das nur dem Zufall dieser Beschaffenheit zu danken. Jedenfalls reicht die Ausfürbarkeit derselben nicht weiter als diese Qualifikation. Auch Gottes Intelligenz ist daher nur eine begrenzte. Denn keine Weisheit, wie groß sie auch wäre, vermag die etwaigen Hindernisse, die ihren Absichten in der Qualität der Elemente entgegentreten, zu überwinden. Wie aber kann mit dem Gedanken eines solchen Welturhebers der religiöse Glaube an die absolute Erreichbarkeit des moralischen Weltzweckes bestehen? —

Herbarts Verdienst besteht darin, daſs er die Philosophie widerum auf das „Gegebene" zurückwies. Dieser Weisung folgten nicht nur seine Schüler, sondern auch diejenigen, die zwar von Schelling und Hegel ausgehend, aber von den Resultaten des absoluten Idealismus unbefriedigt, Idealismus und Realismus, Pantheismus und Deismus zu vermitteln und damit den waren „Theismus", den Begriff eines in sich vollendeten, an und für sich selbstbewuſsten, persönlichen und doch der Welt nicht fremdartig (jenseitig) gegenüberstehenden Gottes zu begründen suchten. So namentlich zunächst Immanuel Hermann Fichte. Er will die Philosophie auf ein „spekulativ-anschauendes" Erkennen gründen und erklärt ausdrücklich, erst dadurch komme die Begriffsmetaphysik mit sich zu Ende und habe das Gegebene völlig erklärt und begriffen, wenn sie, zur Anschauung desselben zurückkehrend, in dieser die metaphysische Warheit als ein Wirkliches und Gegenwärtiges nachweise. Da indes seine „Spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre" (Heidelberg 1846) nur ein Teil der Metaphysik sein, nur den Begriff des absoluten Geistes (Gottes) erörtern will und somit keine Religionsphilosopie im engeren Sinne ist, so können wir uns mit einer kurzen Darlegung seines Grundgedankens begnügen. Er sucht zunächst die Idee Gottes aus dem „Weltbegriffe" zu entwickeln, d. h. darzutun, daſs der objektive (naturwissenschaftliche) Weltbegriff uns nötigt, über den pantheistischen Begriff des Absoluten „als der bloßen Welteinheit oder eines ewigen Weltsubjekts hinauszugehen und zur Idee eines schlechthin überweltlichen, sich selbst ewig begründenden Urwesens aufzusteigen. Denn die gegebene endliche Welt sei nur als ein verwirklichtes Zwecksystem zu begreifen; Zweck aber zeige sich niemals als ursprüngliches, sondern nur als abgeleitetes Dasein, und mithin könne auch das zwecksetzende Denken Gottes nur ein abgeleitetes sein, das auf ein ursprüngliches, mit Seiner Selbstschöpfung und Selbstanschauung zusammenfallendes zurückweise. In und mit dieser Selbstschöpfung und Selbstanschauung setze aber Gott in Sich ein ideales urbildliches Universum, eine Welt ewiger (geistiger) Substantialitäten, die, obwol zugleich Individualitäten, doch ursprünglich in absoluter Einheit mit Gott verbunden seien: denn diese vorbildliche Gedankenwelt sei eben zugleich das eigentlich Reale, die in Abstufungen und Potenzen geteilte „Natur" in Gott, in welcher er seine ewige Wirklichkeit besitzt. Durch sie sei auch die absolute Selbsterkenntnis Gottes mit ihren drei (der immanenten Trinität des christl. Dogmas zu vergleichenden) Momenten, der Einen ewigen Selbstanschauung, dem ewigen Allbewuſstsein und dem absoluten Selbstbewuſstsein Gottes, vermittelt. Sie, die Natur in Gott, die urbildlich-vorgeschöpfliche Idealwelt, sei endlich auch der Realgrund und Lebensquell der endlichen, abbildlichen reellen Welt. Denn der Urakt, durch den letztere geschaffen werde, bestehe in der „Lösung jener ewigen ursprünglichen Einheit" des vorbildlichen Universums, in der Verselbständigung und Trennung der ewigen Substantialitäten desselben. Höchster Zweck dieser Schöpfung aber sei, daſs die in ihrer vorgeschöpflichen Ewigkeit gebundenen Individualitäten (Monaden) sich befreien, in diesem frei gewordenen Anderssein aber zu ihrer Urbildlichkeit und dadurch zur gewollten und gefülten Einheit mit Gott (in der Liebe) sich wider herstellen. In und mit der stufenweisen Verwirklichung dieses Zweckes gehe die Weltschöpfung in die Welterhaltung über, in welcher Gott nicht nur demiurgisch als einendes und den Weltzweck steigerndes Prinzip, sondern auch als Vorsehung, d. h. als der Entartung begegnendes, umlenkend-ausheilendes Prinzip wirke, um endlich als Weltregierer, als in der Geschichte waltende allgemeine und spezielle Vorsehung, durch die Welterlösung, d. h. durch tieferes Eingehen des göttlichen Geistes in den endlichen, das in der Mensch-

werdung seine höchste Spitze erreiche, die endliche Welt zu vollenden, den absoluten Weltzweck zu verwirklichen. —

Trotz des Dringens auf die Anschauung und das Gegebene kann diese Weltanschauung doch ihre Herkunft von der Schelling-Hegelschen Spekulation nicht verleugnen und dürfte daher die Anforderungen des Christentums an die Philosophie noch immer nicht völlig befriedigen. Dasselbe gilt im allgemeinen in Betreff der Schrift von Karl Schwarz, „Das Wesen der Religion“ (2 Bde., Halle 1847). Nur hält der Verfasser von vornherein die Religion, deren Subjekt der Mensch sei, und die Offenbarung, deren Subjekt Gott sei, so abstrakt auseinander, dass er von Anfang an in Widerspruch mit sich selbst gerät, indem er doch zugleich eine jede Religion für geoffenbart, die Offenbarung des absoluten Wesens für eine ewige und universale erklärt, aber trotz dieses Widerspruches in seiner ganzen Abhandlung nur vom Wesen der Religion mit Ausschluss der Offenbarung handelt (der ganze zweite Band gibt nur eine Kritik des Religionsbegriffes seit Kant). Dadurch erhält sein Werk im ersten Beginn das Gepräge des Ungenügenden. —

Wichtiger, gründlicher, durch theologische Gelehrsamkeit ausgezeichnet ist die von derselben theistischen Tendenz getragene Schrift Ch. H. Weißes, „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums“ (1. Bd., Leipz. 1855). Nach ihm ist die Religion Sache der Erfarung. So sei sie auch von jeher vielfach bezeichnet worden, bald ausdrücklich als Erfarung, bald mit Worten, die besondere Arten der Erfarung ausdrücken, als Fülen, Empfinden, Sehen, Schmecken, Genießen, auch wol Erleiden des Göttlichen. Erfarung aber sei einerseits zwar stets etwas mehr als bloße Empfindung oder Zuständlichkeit, andererseits aber weniger als eigentliche Erkenntnis oder Wissenschaft. Denn es werde damit eine Empfindung, Anschauung oder Warnehmung und häufiger noch ein Inbegriff gleichartiger, unter einander verwandter Empfindungen, Anschauungen rc. bezeichnet, ausdrücklich wiefern ihr Inhalt ein Gegenstand des reflektirenden Bewusstseins, und durch das Bewusstsein in einen Zusammenhang gegenständlicher Vorstellungen oder Begriffe hineingearbeitet sei. Religion habe daher, wie alle Erfarung, eine subjektive und eine objektive Seite: sie sei a) ein Unmittelbares, eine zeiterfüllende Zuständlichkeit im Leben des Einzelnen, Empfindung, Gefül, Vorstellung in wechselnder Mannigfaltigkeit dieser Seelentätigkeiten; aber zugleich auch b) an und für sich schon Bewusstsein und gegenständliche Erkenntnis. Das Gefül mit Schleiermacher für das Wesentliche im Begriff der Religion zu erklären, sei mithin einseitig. Das Gefül erscheine vielmehr nur teils als Ausgangs-, teils als Durchgangspunkt von Tätigkeiten, die ihr Endziel nicht wider in einem Gefüle haben, sondern einerseits in äußerer oder innerer Tat, andererseits in einer bleibenden Existenzform des Geistes und seiner Persönlichkeit. Es sei überhaupt nicht, wie Schleiermacher wolle, ein „Innerstes“, sondern vielmehr nur die Erscheinung eines hinter ihm verborgenen, von ihm, dem flüchtigen, leicht umzustimmenden, wesentlich verschiedenen Innern. Dies Innere sei die „sittliche Substanz oder Entelechie“; sie sei das wesentliche Element der religiösen wie jeder anderen sittlichen Erfarung, d. h. die religiöse Erfarung ist ihrer waren Natur nach gleichartig mit der sittlichen, nur eine „besondere Art“ der letzteren. Diese besondere Art gründet sich allerdings insofern auf das Gefül, als das religiöse Gefül im Unterschied vom sittlichen im engeren Sinne auf ein „höchstes“, überweltliches Gut, einen „sittlich organischen Zusammenhang von höherer Natur als jeder weltliche“ hindeutet. Aber die Subjektivität der religiösen Gefüle genügt nicht zum Gewinn einer warhaften religiösen Erfarung und damit des religiösen Glaubens. Wie vielmehr im spezifisch-sittlichen Gebiete das menschliche Geschlecht sich nur durch die Wechseltätigkeit seiner Glieder den Inhalt einer sittlichen Erfarung schaffen kann, so bedarf auch die Gemeinschaft mit Gott, wenn sie selbst und durch sie die Gottheit Gegenstand einer eigentümlichen Erfarung werden soll, die aber zugleich den allgemeinen Charakter der sittlichen trägt, der „Vermittelung durch wechselseitige Lebensgemeinschaft der Menschen“. Die sog. positiven oder geschichtlichen Religionen sind daher „allmählich aufgehäufte, aber zugleich von dem ord-

nenden Geiste, der in aller Erfarung waltet, geformte und gegliederte Massen religiöser Erfarung", die, wenn sie einerseits nur aus persönlicher Religionserfarung der Einzelnen hervorgehen zu können scheinen, doch andererseits selbst diese Erfarung erzeugen [!] und ihren Inhalt bestimmen. Jede einzelne ist als ein Versuch zu betrachten, „in jener eigentümlichen Richtung sittlicher Willenstätigkeit, die im religiösen Gefül sich ankündigt, für den menschlichen Geist ein oberstes Gut zu gewinnen, das von allen Gütern der weltlichen Sittlichkeit wesentlich unterschieden ist, oder mit anderen Worten, ein Band zu knüpfen, welches in gleich organischer Weise diesen Geist an die übersinnliche Welt und an die Gottheit bindet, wie die Bande weltlicher Sittlichkeit ihn mit sich selbst zu verbinden dienen".

Unter den mehreren Religionen, die mit diesen Versuchen entstehen, kann aber nur Eine (das Christentum) die ware sein. Denn das höchste Gut ist selbst nur Eines, und obwol es als geistiges und sittliches Band von allumfassender Natur ist, so vermag doch, was sich ihm einverleiben will, dies nur in der bestimmten Weise zu tun, die ihm durch die ewige Natur des Bandes vorgezeichnet ist. Indem zunächst „unvermeidlich" beide Richtungen des sittlichen Strebens, die weltliche und die auf das Überweltliche (höchste Gut) gerichtete, ihrer selbst unbewußt im gemeinsamen Elemente des allgemeinen menschlichen Bewußtseins zusammengingen, und damit der Bildungstrieb weltlicher Sittlichkeit, der „politisch-soziale Trieb", aus dem der Volks- und Statsverband hervorgeht, eine bestimmende Gewalt über den religiösen Bildungstrieb gewann, entstanden unter Mitwirkung der den Inhalt des religiösen Gefüls zu bestimmten Vorstellungen (Mythen ꝛc.) ausgestaltenden Phantasie die vorchristlichen ethnischen oder Volksreligionen. Auf dieselbe Weise entstand aber auch die Religion des A. T.'s, aus welcher die christliche hervorging; in dieser Beziehung findet zwischen ihr und den heidnischen kein Unterschied statt. Auch darauf, göttliche Offenbarung (Mitteilung) zu sein, macht jede Religion Anspruch, weil „der allgemeine Begriff göttlicher Offenbarung ein notwendiges Element aller Religion als solcher ist". Denn one die Voraussetzung einer ausdrücklichen Tätigkeit Gottes, „einer Lebensvermittelung des göttlichen Geistes an den menschlichen, bliebe der Begriff jener Lebensgemeinschaft des Menschlichen und Göttlichen, in welchem wir den allgemeinen wesentlichen Inhalt alles Religionsglaubens, den Grund und Kern des religiösen Gefüls erkannt haben, undenkbar". Die jüdische Religion unterscheidet sich daher von den heidnischen nur dadurch, daſs sie zugleich eine geoffenbarte im e n g e r e n Sinne des Wortes ist, d. h. eine Offenbarung, die wesentlich in der „Entfernung einer den Gehalt der religiösen Erfarung vor dieser Erfarung selbst verbergenden Hülle" besteht. Das Judentum stellt nicht nur das Erfarungsbewuſstsein des Göttlichen frei von jener mythologischen Hülle heraus, mit der wir es anderwärts überkleidet finden, sondern erweist sich als göttliche Offenbarung auch durch die Einheit, worein es dies Bewuſstsein mit dem sittlichen Volksbewuſstsein setzt", sodaſs die Religion als Grundlage des ganzes Volks- und Statslebens erscheint. Eben darum ist hier die bestimmte geschichtliche Form, welche die Offenbarung annimmt, „die Gestalt des Gesetzes, eines Rechts- und Verfassungs-, Sitten- und Ceremonialgesetzes", und zugleich tritt in die Offenbarung als wesentliches Element das Wunder ein, d. h. die „Vorstellung einer Reihe von Taten, durch welche sich Gott dem Volke bezeugt, seinen Willen ihm kundgibt und seine Geschicke zu ihrem Endziel hinlenkt". Und darum verbindet sich weiter mit dem Gesetze die Prophetie, die messianische Weissagung, als Hinweisung auf dieses Endziel. Denn das Judentum enthält dieses Endziel nicht in sich selbst. Jene Verschmelzung des Gottesbewuſstseins mit dem partikulär-sittlichen Nationalbewuſstsein (Volks- und Statsleben) der Juden ward vielmehr unmittelbar zu einer neuen „Hülle", welche den waren Inhalt der religiösen Erfarung verdeckte und daher im weltgeschichtlichen Verlauf der göttlichen Offenbarung abgestreift werden muſste. Die Hülle fiel, die messianische Weissagung erfüllte sich und die „religiöse Erfarung fand für alle Zeiten den Inhalt, der ihr statt alles anderen Inhalts ist, weil er allen anderen Inhalt in sich zusammenfaſst, in der geschichtlichen Persönlichkeit

Jesu Christi". Er ist es, „welcher die Idee des höchsten Gutes, das er mit dem Worte Himmelreich bezeichnete, zuerst in ihrer Reinheit, Klarheit und Vollständigkeit sich und den Seinigen zum Bewusstsein gebracht hat". Das Heil auf Christus zurückfüren, heißt daher zunächst nichts anderes, als das Bewusstsein aussprechen, „dass man sowol die Erkenntnis des höchsten Gutes als die Erkenntnis des Weges zur Erlangung desselben nur Christo verdanke". Aber der Gewinn dieses doppelten Bewusstseins war in Christo nicht bloß ein Akt der Erkenntnis, sondern zugleich eine Tat, die Tat „der Durchbrechung jener Schranken, welche bisher dem mit dem göttlichen geeinigten menschlichen Willen, und zwar durch letzteren selbst, gezogen waren", die Tat eines Willens, der eben damit sich, wie nie ein anderer menschlicher Wille, als Eins mit dem göttlichen bewärt hat. Durch diese Tat ist den Gläubigen erst der „tatsächliche" Gewinn und Besitz des höchsten Gutes ermöglicht worden. Denn wie durch Christi Lehre die Schranken der Erkenntnis, so sind durch sie zugleich „die sachlichen Schranken gefallen, durch welche im A. T. jedem Nichtjuden der Zugang zu den Segnungen der israelitischen Volksgemeinschaft verwehrt ward". Diese Tat, der Gewinn jenes doppelten Bewusstseins Jesu Christi, ist das einzige ware Wunder, das an seiner Erscheinung hängt, wärend „das Gewebe sinnvoller Wundergebilde, mit welchem der Trieb dichterisch-religiöser Sagenbildung, neu aufgeregt durch die Geburtswehen eines neuen Glaubens, Sein Leben und Seine Persönlichkeit umzogen hat, einen wesentlich mythologischen Charakter trägt". Bezeichnet aber sonach die göttliche Offenbarung, auch in Christo, nur die „ausdrückliche Entfernung der Hüllen, mit denen der Inhalt der religiösen Erfarung anfänglich für den Einzelnen wie für die Völker überdeckt war", und fällt der religiöse Glaube begrifflich in Eins zusammen mit der religiösen Erfarung, so liegt im Begriff der göttlichen Offenbarung wie des Glaubens unmittelbar „eine nähere Beziehung zur wissenschaftlichen Erkenntnis". Ja letztere wird als eine „notwendige Ergänzung" des Prozesses göttlicher Offenbarung durch diesen selbst gefordert. Denn wenn die Früchte der Offenbarung nicht für das Bewusstsein verloren gehen sollen, so muss „der geoffenbarte Inhalt sich durch eine immer erneute Tätigkeit dem Bewusstsein einverleiben". Daher die Verheißung des Paraklet, der die Jünger in alle Warheit leiten solle, d. h. der „die Erkenntnis, zu welcher ihnen jetzt alle tatsächlichen Bedingungen gegeben waren, in der Weise eines von den Tatsachen abgezogenen gegenständlichen Wissens in ihnen erzeugen sollte". Das Werkzeug dieser Erzeugung, dieser notwendigen Fortbildung des Glaubens zum Wissen, ist „die philosophische Spekulation". Demgemäß hat von Anfang an bis auf den heutigen Tag die Spekulation die Lehre Christi bearbeitet, um den Glauben zur wissenschaftlichen Erkenntnis zu bringen; damit hat sich der kirchliche Lehrbegriff durch die verschiedenen Formen und Stufen (in der morgen- und abendländischen Kirche, in der Scholastik und Mystik, in der römisch-katholischen, der lutherischen und reformirten Kirche) allmählich entwickelt; und das Wesen der gegenwärtigen „evangelischen" Kirche besteht vorzugsweise darin, „Trägerin der waren philosophischen Wissenschaft zu sein (Nachweis dieser Behauptungen S. 157—300). — Was nun Weiße seinerseits für den waren spekulativen Gehalt des Christentums erachtet, sucht er sodann philosophisch zu deduziren, indem er von den Beweisen für das Dasein Gottes ausgehend, die Idee des Absoluten oder die absolute Idee nach Form und Inhalt erörtert. Da es uns indeß nur auf die Darlegung seines Standpunktes im allgemeinen ankommen konnte, so bemerken wir nur noch, dass ihm im Begriffe der göttlichen Dreieinigkeit der Vater in Eins zusammenfällt mit der göttlichen Vernunft, deren Inhalt die intelligente Welt und die ewigen und notwendigen Warheiten sind; der Son ist ihm das göttliche Gemüt und die Natur in Gott, aus deren unendlicher Daseinsfülle durch den freien Willen der Gottheit „die Welt geschöpft worden"; der hl. Geist endlich ist ihm der göttliche Wille, der sich durch seine Freiheit „zu seinem Inhalte die Liebe gibt, die Liebe, mit welcher Er den Inhalt seines eigenen Daseins umfasst, um aus ihm eine Unendlichkeit gleichartigen Daseins außer ihm zu erzeugen". —

Wenn wir von dieser kritisch-historischen Übersicht — die uns leider zeigt,

daſs die Religionsphilosophie noch weiter als manche andere philosophische Disziplin von der Erfüllung ihrer Aufgabe entfernt ist — ein Werk wie „Das Wesen des Christenthums von L. Feuerbach (Leipzig 1841, 3. Aufl. 1849), troß seiner mehreren Auflagen ausschließen, so liegt der Grund davon einfach darin, daſs, wie jeder Unbefangene von einiger philosophischer Bildung zugeben wird, die Philosophie Feuerbachs — der nackte einseitige Sensualismus und Materialismus, dem aber die Einbildungskraft (auf welcher Religion und Christentum beruhen) die seltsamsten Streiche spielt — in Warheit keine Philosophie ist. Ein Eingehen auf neuere Werke (O. Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 2. Aufl., Leipzig 1878; E. Bursa, Die Einheit der Religion rc., Berlin 1870; J. Richard, Essai de philosophie religieuse, Heidelberg 1877; J. Caird, Lectures on the Philosophy of Religion, London 1876; A. Stöckl, Lehrbuch der Religionsphilosophie, 2. Aufl., Mainz 1878; A. Peip, Religionsphilosophie rc., Gütersloh 1879; H. S. Nerva, Dieu dans les cieux, dans la nature et l'humanité, ou la philosophie positive de l'histoire. 2 édition, Paris 1881; A. v. Helmersen, Die Religionen, ihr Wesen, ihr Entstehen und ihr Vergehen, Graz 1882; H. Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie, Leipz. 1882) würde zu viel Raum in Anspruch nehmen; auch genügen sie meist den beiden Grundforderungen an eine Religionsphilosophie nur in ungenügendem Maße. Ich bemerke daher nur noch, daſs nach E. v. Hartmanns neuester Schrift: „Die Religion des Geistes" (Berlin, C. Duncker, 1882) das Ziel aller Religion und ihrer Geschichte die Erlösung des an sich unbewuſsten, im Menschen erst bewuſst gewordenen Gottes (!) von dem in diesem Bewuſstsein gegebenen Elend seiner Existenz ist! — **H. Ulrici.**

Reliquien. Das Wort reliquiae bezeichnet im klassischen Latein pauca illa quae ex aliqua re relicta sunt (Forcellini s. v.); demgemäß wird der Ausdruck auch von den Überresten der Leichname verwandt (Sen. ep. 92; Tacit. ann. II, 75 (reliquiae = cineres); Suet. Oct. 100). In diesem Sinne ist er in die kirchliche Sprache übergegangen. Dem lateinischen reliquiae entspricht das griechische *λείψανα* (Suic. thes. s. v.). Frühzeitig erweiterte sich der Begriff beider Worte: nicht mehr nur Überreste der Heiligenleiber, sondern die Leichname selbst (Vit. Max. 18, Mab. A. S. 1, p. 567) und alles, was mit den Heiligen oder ihren Leibern in Berürung gekommen war (Greg. M. Dial. II, c. 38), verstand man unter Reliquien. Doch unterscheidet die tridentinische Synode wider zwischen sanctorum reliquiae aliaque sacra monumenta (S. 25. decr. de invoc., vener. et reliq. sanct. Danz p. 211).

Die Reliquienverehrung nahm ihren Ausgang von der Verehrung der Märtyrer und der Sorge für ihre Leichname. Schon in dem Bericht der Gemeinde zu Smyrna über das Martyrium Polykarps findet man die Gebeine des Märtyrers bezeichnet als *τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίον* (c. 18) und wünschen die Christen seine Gebeine zu besitzen, *κοινωνῆσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ* (c. 17). Der Besitz des Leichnams oder wenigstens der Reliquien galt wie eine Fortdauer der Gemeinschaft mit dem Gestorbenen. Auf dieser Anschauung beruhte die Sitte, bei den Gräbern der Märtyrer sich zu versammeln und daselbst die Eucharistie zu feiern (Mart. Pol. 18; Cypr. ep. 39, 3); die Aufforderung dazu fand man in der Stelle Röm. 12, 13 nach der Lesart: Memoriis (*μνείαις* f. *χρείαις*) sanctorum communicantes (Opt. de schis. Don. II, 4). Aus dieser Anschauung erklärt sich auch der Wunsch, in der Nähe der Märtyrer bestattet zu werden (s. u. und vgl. Aug. de cur. pro mort. ger. 1). Man mag hierin nur einen etwas übertriebenen Ausdruck der Pietät erblicken; heidnischerseits sah man darin einen den Reliquien erzeigten Dienst. Nach dem Martyrium des Polykarp (c. 17) suchten die Juden die Überlassung der Reliquien an die Christen zu verhindern, indem sie den Argwon erweckten, *μὴ ἀφέντες τὸν ἐσταυρωμένον τοῦτον ἄρξωνται σέβεσθαι*. Eusebius berichtet (h. e. VIII, 6), daſs man in der diokletianischen Verfolgung die von den Christen in Nikomedien bestatteten Leichname der Märtyrer wider aus den Gräbern nahm und ins Meer warf, weil man wänte, es möchte Christen geben, die sie für Götter hielten und anbeteten. Dieser Wan muſs durch das Verhalten der Christen hervorgerufen

worden sein. In der Tat zeigt das 6. Buch der apostolischen Konstitutionen, dass Reliquienverehrung im eigentlichen Sinn bereits vorkam. Hier wird (c. 30) unter Erinnerung an Stellen wie 2 Reg. 13, 6; Gen. 50, 1 u. 25 aufgefordert, die Leiber der Märtyrer zu ehren, indem der Gedanke zurückgewiesen wird, dass man sich durch Berürung der Entschlafenen verunreinige. Der aufkommende Reliquiendienst hatte also einen auf alttestamentlichen Anschauungen gegründeten Widerwillen zu überwinden. Das scheint ihm leicht gelungen zu sein; denn in Ägypten konnte sich bereits die Sitte bilden, dass man die Leichname der Heiligen nicht bestattete, sondern zur Verehrung in den Häusern behielt. Vit. Anton 90. Wenn, was ich immer noch für warscheinlich halte, die Lebensbeschreibung des Antonius von Athanasius verfasst ist, so war der alexandrinische Bischof ein Gegner dieser Sitte; dies würde zu dem passen, was wir sonst über sein Verhalten wissen (Ruf. h. e. 2, 28). Doch scheint gerade von Ägypten die Steigerung der Reliquienverehrung ausgegangen zu sein (vgl. Chrys. Laud. Martyr. Aeg. c. 1, Mign. L, 693: *Πανταχοῦ τῆς γῆς ἐξέπεμψαν τοὺς τῶν ἀγαθῶν θησαυρούς*). Bereits auch heftete sich die Verehrung nicht mehr an die Reliquien im eigentlichen Sinn: Eusebius weiß, dass die Gemeinde in Jerusalem sich des Besitzes des bischöflichen Stuls des Jakobus rühmte (h. e. VII, 19), dass es dort Reste von dem Öl gab, das Bischof Narcissus wunderbar vermehrt hatte (ib. VI, 9). Welcher Art die Reliquienverehrung war, lernt man aus Optatus; er erzält (de schis. Don. 1, 16) von Lucilla, dass sie ante spiritalem cibum et potum os nescio cujus martyris si tamen martyris libare dicebatur. Cäcilian tadelte sie darüber; aber der Privatbesitz von Reliquien war doch schon so häufig, dass man zwischen anerkannten und nicht anerkannten unterschied (ibid.: os nescio cujus hominis mortui et si martyris sed necdum vindicati).

Die abergläubische Steigerung der Pietät gegen die irdischen Überreste der Heiligen zur Reliquienverehrung fällt also in die konstantinische Zeit. Daraus erklärt sich, dass man später die Auffindung der kostbarsten Reliquien, der Christi, in diese Zeit verlegte (s. Bd. VIII, S. 272), wie man auch annahm, dass die ersten Translationen durch Konstantin vorgenommen worden seien (Paulin. Nol. Poem. XIX, 311 sq.; Hieron. adv. Vigil. 5). Die Annahme erweist sich schon durch das Schweigen des Eusebius als unrichtig, warscheinlich hat Prosper die richtige Angabe, der die Translation der Reliquien des Timotheus, des Andreas und Lukas nach Konstantinopel zu den Jaren 356 und 357 anfürt, sie also durch Konstantius vorgenommen werden lässt.

Die griechischen Kirchenlehrer der nächsten Zeit sind einstimmig in der Empfehlung des Reliquiendienstes, vgl. Euseb. praep. evang. 13, 11. Greg. Naz. orat. in Cypr. c. 17. Greg. Nyss. orat. in Theod. p. 740 Basil. ep. II, 197. Chrysost. Laud. Drosid. p. 683. Theodoret, in psal. 67, 11. Jo. Dam. de fid. orth. IV, 15. Auch im Abendlande fand die Reliquienverehrung rasch Anhänger; die Auffindung der Reliquien des Protasius und Gervasius durch Ambrosius eröffnet die Reihe der abendländischen Entdeckungen (Ambr. ep. 22 ad Marcell. Aug. conf. 9, 7. Paulin. ep. 32 p. 207). Besonders Hieronymus und Paulin von Nola waren eifrige Pfleger dieser Art von Frömmigkeit. Der erstere nicht one dass er sich gelegentlich gegen Missverständnisse verwarte (ep. 53 ad Ripar.: Non colimus, non adoramus (die Reliquien), ne serviamus creaturae potius quam creatori, honoramus reliquias martyrum, ut eum, cujus sunt martyres, adoremus); der letztere, indem er ganz nahe an die Grenze des Kreaturendienstes streifte (vgl. poem. 19, 14 f.: jeder Märtyrerleichnam ist als stella loci simul et medicina zu verehren, und poem. 27, 443: Nicht nur wo der ganze Leichnahm ruht, lebt des Bestatteten Gnade, sed quacunque pii est pars corporis, et manus exstat). Wie verbreitet der Besitz von Reliquien war, zeigt nichts so deutlich als die zalreichen Erwänungen gefälschter Reliquien (Aug. de op. Monach. 28; Sulp. Sev. V. Mart. 8; Greg. M. ep. IV, 30; Isid. de div. off. 2, 16; Greg. Tur. H. Fr. 9, 6).

Aber es fehlte nicht ganz an Widerspruch gegen die Reliquienverehrung oder wenigstens gegen ihre Auswüchse. Ein schroffer Gegner derselben war Vigilan-

tius, gegen den Hieronymus schrieb (s. d. Art. „Vigilantius"). Aber auch Papst Damasus missbilligte das Drängen nach Grabstätten bei den Märtyrern; das zeigt eine Inschrift in der sog. Papstkrypta:

Hic fateor Damasus volui mea condere membra
Sed cineres timui santos vexare piorum,

(de Rossi, R. S. 1, 214 und Kraus R. S. S. 112); eine Missbilligung, die noch stärker in der Grabschrift eines Archidiakon Sabinus ausgesprochen ist:

Nil juvat, immo gravat tumulis haerere piorum,
Sanctorum meritis optima vita prope est;
Corpore non opus est, anima tendamus ad illos,
Quae bene salva potest corporis esse salus.

(de Rossi, l. c.; Kraus R. S. S. 113). Wenn Kaiser Theodosius gesetzliche Bestimmungen zum Schutze der Märtyrerleichen erlassen hatte (cod. Theod. IX, 17, 7: Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat, nemo martyrem distrahat), so waren sie im Orient wirkungslos, für den Occident dagegen bezeugt Papst Gregor d. Gr. in seinem Schreiben an die Kaiserin Konstantina, dass man die bei den Griechen übliche Berürung und Erhebung der Märtyrerleichen für sakrilegisch halte; alles, was erlaubt sei, wäre, dass man Tücher an die Gräber bringe und diese mit ihnen berühre; diese Tücher sind dann die Reliquien (ep. IV, 30). Die Aussage des Papstes bestätigt Gregor von Tours; er berichtet de gl. mart. 1, 25: si beata auferre desiderat pignora (vom Grabe des Petrus) palliolum aliquod momentana pensatum facit intrinsecus, deinde vigilans ac jejunans devotissime deprecatur, ut devotioni suae virtus apostolica suffragetur. Nun fehlt es zwar nicht an einzelnen Erwänungen von Partikeln von Heiligenleibern (z. B. ein Daumen des Märtyrers Sergius im Besitz eines syrischen Kaufmanns Eufronius in Bordeaux Greg. Tur. H. Fr. VII, 31; Blut des hl. Stephan ebendort, id. Mirac. 1, 34); aber man findet das Zerreißen der Leichname offen getadelt (id. de gl. mart. 55, vgl. de gl. conf. 41); im allgemeinen wird man also annehmen dürfen, dass die meisten Reliquien im Abendlande zu dieser Zeit nur Andenken an die Gräber oder überhaupt die Orte der Heiligen waren. Neben den schon erwänten Tüchern findet man genannt Öl aus den Kirchen der Heiligen (Aug. de civ. D. XXII, 8; Greg. T. H. Fr. VIII, 15), Blätter, die im Grabe lagen (Greg. T. de glor. conf. 84; vit. ptr. 6), Blumen von den Altären (Aug. d. civ. D. XXII, 8 vgl. Ven. Fort. Misc. VIII, 9), Wachslichter vom Grabe (Greg. T. de mir. Mart. II, 1), Wasser aus dem Quell eines Heiligen (id. mir. II, 40), Partikeln von den Kleidern der Heiligen (id. de glor. conf. 84), Splitter von der Türe einer Heiligenkirche (ib. 95), Erde aus Jerusalem (Aug. l. c.) oder aus einer Heiligenkirche (Greg. T. mir. I, 27), Schlüssel vom Grabe des h. Petrus (Greg. M. ep. lib. V, 6), ein Stück von dem Strick einer Glocke (Greg. T. d. mir. Mart. I, 28) u. dgl.

Diese Beschränkung ließ sich nicht aufrecht erhalten, sie war eine Halbheit und das Volk war von Anfang an geneigt, sich ihr nicht zu fügen (vgl. die angefürten Beispiele aus Gregor v. Tours H. Fr. VII, 31; de gl. mart. 55; de gl. conf. 41). Im 9. Jarhundert sind die Reliquien in Deutschland größtenteils Heiligenleiber oder Stücke derselben (vgl. den Bericht Rudolfs über die Reliquien Rabans in dessen Werken Mig. CVII, 39 ff.). Die Mainzer Synode von 813, die das Verbot der Translationen erneuerte, gestattete sie mit Erlaubnis des Fürsten, der Bischöfe oder der Synode (can. 51 Hartzh. C. G. 1 S. 412).

Die Kirche hat die Reliquienverehrung besonders dadurch autorisirt, dass sie festsetzte, dass in jedem Altare Reliquien deponirt sein sollten. Schon Ambrosius verweigerte die Weihe einer Kirche, wenn er nicht Reliquien der Heiligen gefunden habe (ep. 22 ad Marcell.); Erwänung von Reliquien auf oder unter dem Altar ist sehr häufig (vgl. z. B. Ambr. ep. 22, 13; exh. virg. § 10; Paul. Nol. ep. 32. poem. 27. Greg. Tur. Vit. ptr. VIII, 11); aber für durchaus notwendig hielt man das Vorhandensein von Reliquien in den Altären lange Zeit nicht; noch die Synode von Agde 506 fordert nur Salbung und Benediktion der Altäre (can. 14 Mans. VIII, 327). Erst die 7. ökumen. Synode zu Nicäa 787 verbot den Bi-

schöfen die Weihe einer Kirche one Reliquien bei Strafe der Exkommunikation (can. 7 XIII, 751). Doch gestattete die englische Synode zu Celchyt wider die Weihe von Kirchen auch one Reliquien als Ausnahmsfall (can. 2 Mans. XIV, 355). Je häufiger die Reliquien wurden, um so seltener traten solche Ausnahmefälle ein; so setzt denn die Synode zu Mainz 888 voraus, dass auch in den Tragaltären Reliquien seien (can. 9 Mans. XVIII, 67).

Die mittelalterlichen Auswüchse des Reliquienwesens zu verfolgen, bietet kein Interesse, sie sind die Konsequenzen der schon bei Paulin ausgesprochenen, bei Gregor von Tours als allgemein erscheinenden Überzeugung, dass die Reliquien Unterpfänder und Träger göttlicher Machtwirkung seien, ermöglicht durch die Wundersucht und Leichtgläubigkeit der Zeit. Die gleiche Überzeugung hält auch die römische Kirche fest (vgl. C. Trid. s. XXV § 469: per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur), und fordert deshalb veneratio et honor für die Reliquien (ibid.), wärend der gesamte Protestantismus der Überzeugung ist, die Luther im großen Katechismus ausgesprochen hat: „Es ist alles tot Ding, das niemand heiligen kann“.

Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd. 12, S. 262 ff.; Smith and Cheetham, Dict. of chr. antiq. II, p. 1768 sq. **Hauck.**

Remigius, der Heilige, nach einer Berechnung 437 geboren, erlangt den Stul von Reims schon 459, und stirbt den 13. Jan. 533. Er war aus einem edlen und angesehenen romanischen Hause.

Sein Verhältnis zu Chlodwig hat ihn berühmt gemacht. Er ist die Seele der Bekehrungsversuche beim König schon vor dessen Taufe gewesen. Dieser war längst mit ihm befreundet, und hatte sich ihm gefällig bewiesen. Über die Taufe von 496 selbst s. den Artikel „Franken“ Bd. IV, S. 626. Es knüpft sich daran die berühmte Geschichte von der heiligen Ampulla. Sie ist längst kritisch gewürdigt. Man weiß, dass sie erst im 9. Jarhundert auftritt, und zwar bei dem verdächtigen Hinkmar von Reims. Der Anlass zur Erfindung des Märchens war ein politischer, es sollte dadurch die Herrschaft Karls des Kahlen über Lothringen legitim gemacht werden; darum brachte man bei der durch Hinkmar vollzogenen Krönung zu Metz 869 das heilige Salböl auf, mit dem schon der Täufling Chlodwig von dem h. Remigius bedient worden sein sollte, also von dem Vorgänger Hinkmars zu Reims; darum erfand der letztere die ganze Wundergeschichte, sein eigenes Tun sollte gerechtfertigt, die neue Legitimität des westfränkischen Königs in Lothringen musste an die Merowinger und den Himmel selbst angeknüpft werden; es war ein politisches Pfaffenstückchen ersten Ranges. Erst bei der Krönung Philipps II. 1179 kam dann das Fläschchen wider zum Vorschein. Im Jare 1793 wurde die Ampulla von dem Citoyen Rühll zerbrochen, er sagt in dem das Protokoll an den Konvent geleitenden Briefe: es sei le monument honteux créé par la ruse perfide du sacerdoce (pour mieux servir les desseins ambitieux du trône). Natürlich hat man gleichwol noch immer von dem heiligen Öle.

Die Bekehrung Chlodwigs machte ihn stark bei seinen Kriegen auf romanischem Boden. Die katholischen Bischöfe jener Gegenden waren fortan Werkzeuge in seiner Hand gegen ihre arianischen Beherrscher. Der Metropolit Avitus von Vienne, im burgundischen Reich von hohem Einfluss, beglückwünschte ihn in einem Schreiben, worin er die Zukunft des Königs mit der des Katholizismus in Eins zusammenfasst, den fränkischen König als den legitimen Herrscher kommender Tage im ganzen Abendland betrachtet. Die nächste Umgebung des Königs, die christlichen Bischöfe seines Reichs, Remigius an der Spitze, urteilten selbstverständlich ebenso, und der König fügte sich begreiflicherweise dieser Sieg und Ruhm verheißenden Anschauung mit Freuden. Es ist one Zweifel vor Allem Remigius gewesen, welcher ihm seinen Lebensplan fixirt hat. Waren vor der Bekehrung des Königs seine Eroberungsgedanken nur im allgemeinen auf gallische Distrikte gegangen, so hatte er jetzt das feste Vertrauen, genau bis zur Grenze Galliens oder der gallischen Kirche sich ausdehnen zu können. Denn noch war der Gedanke der Einheit des Landes in der römisch-katholischen Bevölkerung nicht er-

loschen, und die katholische Kirche in Gallien organisirte eine äußerst mächtige Agitation zu Gunsten des Franken.

Es ist begreiflich, dass Chlodwig auch seinerseits dem Episkopate freundlich entgegenkam. Remigius durfte ihn ausdrücklich auffordern, die Bischöfe in Ehren zu halten und ihrem Pfade stets zu folgen. Vor dem Kriege gegen die Gothen 507 empfahl er ihm Milde und Woltätigkeit. Auch nach dem Zuge sagte der König den Bischöfen auf ihre Fürsprache menschliche Behandlung der Gefangenen zu. Einen Teil seines Raubes verwendet er dann, Kirchen zu bereichern und Klöster zu stiften. Dem Remigius besonders schenkt er aus Dankbarkeit Güter im nördlichen Gebiete der Vogesen. Des Remigius Wunsch veranlasst ihn, 511 eine Kirchenversammlung der Bischöfe seiner Herrschaft nach Orleans zu berufen, die erste seit Gründung des fränkischen Reichs, wo die 33 anwesenden Kirchenfürsten Beschlüsse fassten zur Widerherstellung der Kirchenzucht, die wärend der langen politischen Stürme tief gesunken war.

Remigius wirkte aber auch ferner zur Verbreitung katholischen Glaubens unter Arianern und Heiden in Gallien. Einen der ersteren soll er 517 persönlich auf einer Synode bekehrt haben. Verschiedene Stüle, die lange verwaist gewesen, hat er von neuem besetzt. Er ist Stifter des Bistums Laon, das früher zur Reimser Diözese selbst gehörte. In Reims selbst hat er zwei Kirchen gebaut.

Papst Hormisdas soll an Remigius den päpstlichen Vikariat Gallius übertragen haben. Schon Andere, neuerdings Roth, Gesch. d. Benef. Wesens 462, haben ausreichend dargetan, dass und warum der angebliche Brief des Hormisdas unecht ist, und wer als Verfasser desselben betrachtet werden muss. Es ist wider Hinkmar von Reims. Dieser verfolgt dabei die Absicht, sein persönliches Streben nach der Primatialwürde für Reims über Gallien zu stützen. Darum schreibt er den Besitz jener Würde dem Reimser Stul schon für die Zeit des heiligen Remigius zu, um sie auf sich als dessen Nachfolger übertragen zu können. Um dem Brief des Hormisdas Glaubwürdigkeit zu verschaffen, hat er ihn in seine Lebensbeschreibung des Remigius eingereiht. Natürlich ist aber so die Frage ganz unnütz, ob der Brief herstammt von Hormisdas oder von Symmachus oder gar von Anastasius, sowie die andere, ob der Vikariat über Gallien und die damit gegebene Art von Primatialwürde bloß an der Person des Remigius oder an dem Reimser Stul überhaupt gehaftet habe.

Von den Schriftlichkeiten des Remigius sind vier Briefe erhalten, zwei an Chlodwig, einer an drei gallische Bischöfe und einer an Bischof Folko von Tongern. Seine Reden rühmt Sidonius Apollinaris, wir haben aber keine davon. Über die Grabschrift auf Chlodwig s. Hist. lit. de la France 3, 66 sq. Der Kommentar zu den paulinischen Briefen, herausg. von Jo. Bapt. Villapandus 1698, auch in Bibl. PP. max. Lugd. 1677, 8, 883 sq., ist nicht von ihm, sondern von Remigius von Auxerre. Über das Testament des Remigius, das echte und das falsche, s. Roth, l. c., S. 464 f.

Man sehe: Hist. lit. de la France 3, 155 sq. 66 sq.; Marlot, Hist. de Reims 1; Rettberg, KG. Deutschl. 1, 270; Junghans, Childerich und Chlodovech; Heinrich Rückert, Kulturgesch. 1 cap. 12—14; Löbell, Gregor von Tours; J. Friedrich, KG. Deutschl. 2 § 5; J. Weizsäcker, Hinkmar und Pseudoisidor in Niedners Zeitschrift f. hist. Th. 1858 S. 388 ff. u. 416 ff.; Noorden, Hinkmar S. 251, Not. 3 und S. 393 ff.; Wattenbach, Geschichtsquellen 1, 83, 94 und 2, 398; Dahn, Urgeschichte der germ. u. roman. Völker 3, 49—61; K. W. Nitzsch, Geschichte des Deutschen Volkes 1, 139, 143, 145. **Julius Weizsäcker.**

Remonstranten, s. Arminianismus Bd. I, S. 683.

Renata, Prinzessin von Frankreich, Herzogin von Ferrara, ist eine der anziehendsten Frauengestalten des an berühmten Frauen so reichen Frankreichs, aufs engste verwachsen mit der Reformation in Italien. Sie war die zweite Tochter von Ludwig XII. und Anna von Bretagne und wurde in Blois geboren den 25. Oktober 1511. Ihr Name Renée sollte die Hoffnung der Mutter ausdrücken, noch mehr Kinder zu erhalten, was jedoch nicht in Erfüllung ging (Andere leiten den Namen von Irenäa ab?). — Frühe verlor sie ihre Eltern, die Mutter am 9. Ja-

nuar 1514, den Vater ein Jar später, ihr Andenken hat sie nie vergessen und wenn man ihre Milde und Gerechtigkeit das Erbteil ihres Vaters nannte, so hatte sie von ihrer Mutter das Selbstbewusstsein der französischen Prinzessin, aber auch die Zierde edelster Weiblichkeit geerbt. Vortrefflich wurde sie erzogen von Michelle de Saubonne, Frau von Soubise, einer strengen, frommen, hochgebildeten und geistreichen Dame. Bis zu ihrem Tode (1549) ist sie ihr eine treue Freundin und Beraterin geblieben; sie und ihre Töchter Anna und Renata von Parthenay, die Jugendfreundinnen und Spielgenossen der Prinzessin, begleiteten sie nach Ferrara, waren die Zeugen der schönen und bitteren Tage, welche sie dort erlebte. Aber nicht minder großen Einfluss auf das hochbegabte Mädchen hatte ihre Schwester Claudia, die tugendhafte, sanfte Gemalin von Franz I. und nach deren Tode (1524) des Königs Schwester Margaretha von Angoulême, später Königin von Navarra. Mitten in einer Umgebung voll Sittenlosigkeit, zu welcher ihr ausschweifender Gemal das Beispiel gab, war Claudia ein leuchtendes Vorbild von Geduld, Frömmigkeit und Keuschheit. Ergänzend wirkte Margaretha, die gepriesene Beschützerin der Gelehrten, ein, der ganze Schönheitskultus und Bildungsdurst der Renaissance hat in ihr eine der schönsten und merkwürdigsten Früchte getrieben. Auch in Renatas empfängliche Seele wurden die Keime dafür gesenkt, das Lernen war ihr ein Spiel, leicht und freudig eignete sie sich die reichen Schätze an, welche das widererstandene Altertum damals vor den Augen Europas ausbreitete. Latein, Griechisch, Philosophie und Theologie, besonders Mathematik und Astronomie mit ihrem Auswuchs der Astrologie, waren ihr bekannte Wissenschaften, und über diesem Reichtum des Geistes und der Bildung mochte man vergessen, dass weder schöne Gesichtszüge noch ein schöner Körper sie zierten. Renée war viel umworben; ihre Mutter hatte schon den Anfang dazu gemacht, indem sie für das dreijärige Mädchen einen Gemal in der Person des Erzherzogs Karl von Österreich (nachmals Karl V.) aussuchte; die Unterhandlungen zerschlugen sich, aber seitdem richten sich nach der politischen Konstellation ihre jedesmaligen Freier oder wie man sie nennen soll; so war der Kurprinz Joachim von Brandenburg vorgeschlagen 1517, außer diesem der Connetable von Bourbon und Heinrich VIII. von England, 1527; endlich wurde sie aus politischen Gründen, um den Herzog Alfonso von Ferrara für die heilige Liga zu gewinnen, an Herkules, den ältesten Son desselben, am 18. Juni 1528 in Paris vermält. Ungern hat Renata Frankreichs Boden verlassen, nie ist sie im fremden Lande ganz heimisch geworden; mit Stolz erzälten ihre Landsleute, dass sie zeitlebens Französin geblieben sei, dass kein bedrängter oder verarmter Franzose ihren Hof ungetröstet verlassen habe; aber von seiten der Italiener und auch ihres Gemals zog diese warme Anhänglichkeit an die Heimat ihr manche Unannehmlichkeit zu. Im Jare 1534 war Herkules (II.) Herzog geworden; welchen Einfluss Renata auf die Politik ihres vorsichtigen, nur sein eigenes Interesse zu Rate ziehenden, selbständigen Gemals hatte, ist nicht auszumachen, dagegen vereinigten sich die Gatten in der Pflege von Kunst und Wissenschaft. Das Beispiel von Florenz und den Mediceern, von Anna und Margaretha in Frankreich, sollte in Ferrara widerholt werden; eine reiche Mitgift machte es der Fürstin leicht, die Gelehrten länger zu fesseln. Bernardo Tasso, der Vater von Torquato, wurde im Jare 1529 ihr Sekretär. Ariost war schon seit einiger Zeit in Ferrara, Calcagnino, Morato, Lilio, Giraldo, Flaminio, Curione u. s. w. — es gibt nicht leicht einen berühmten Namen Italiens, der sich nicht länger oder kürzer bei ihr aufgehalten, und das schöne Wort, welches Göthe in Torquato Tasso Renatas Tochter Eleonore sagen läſst:

> „Wohin sich das Gespräch der Edeln lenkt,
> Ich folge gern, denn mir wird leicht zu folgen" —

mochte bei Renata in jenem Kreise volle Geltung finden. Die Frivolität, welche gern solche geistreichen Kreise zu verunstalten pflegt, hielt Renata fern, die Tugend ihrer Mutter war auf sie übergegangen. Eine Schar schöner, blühender Kinder umgab sie: Anna (geb. 16. Nov. 1531), Alfons (22. Nov. 1533), Lukretia (16. Dez. 1535), Eleonore (19. Juni 1537) und Ludwig. Renata ver-

säumte nichts, was ihrer Erziehung förderlich sein konnte; die berühmtesten Lehrer wurden an den Hof gezogen und unterrichteten die Töchter. Anna, im edlen Wettstreit mit ihrer Gespielin Olympia Morata (s. d. Art. Bd. X, S. 269), übersetzte italienische Fabeln ins Lateinische, und als im Jare 1543 Paul III. Ferrara mit einem Besuche beehrte, fürten die Prinzen und Prinzessinnen nach der Sitte der Zeit ein Lustspiel des Terenz vor dem heiligen Vater auf. Wol ebenso schön als richtig sagt Eleonore bei Göthe:

„Die Kenntnis alter Sprachen und des Besten,
Was uns die Vorwelt ließ, dank ich der Mutter;
Doch war an Wissenschaft, an rechtem Sinn
Ihr keine beider Töchter jemals gleich;
Und soll sich eine ja mit ihr vergleichen,
So hat Lucretia gewiss das Recht.“

Aber wer im 16. Jarhundert lebte und wer, wie Renata, teilnahm an den geistigen Bestrebungen der Zeit, konnte dem Strome, der damals von Deutschland aus sich über die Welt ergoss, nicht gleichgültig gegenüberstehen, er musste entweder für oder gegen die Reformation sein. Renata war der Reformation geneigt; schon die Tradition ihres Hauses fürte sie auf diese Ban; ihr Vater Ludwig XII. hatte im Kriege mit Papst Julius II. eine Medaille schlagen lassen mit der Aufschrift: „Perdam Babylonis nomen“; noch in späten Tagen, da ihr Calvin dieselbe als Geschenk schickte, sagt sie in ihrem Dankschreiben: „Ich habe Gott gelobt, dass der selige König, mein Vater, diese Devise gewält hat; und wenn Gott ihm nicht die Gnade verliehen, sie auszufüren, so bewart er dies vielleicht für einen seiner Nachkommen auf“. — Im Umgange mit der freigesinnten, selbst der Reformation geneigten Margaretha von Navarra wurden diese Sympathieen genärt. Ihre Gouvernante, die sie aus Frankreich begleitet hatte, Frau von Soubise, gehörte dem nicht geringen Kreise vornehmer Franzosen an, welche der Reformation geneigt waren, ihr Son Jean de Parthénay und ihre Tochter Anna mit deren Mann, Herrn von Pons, dem Haushofmeister der Herzogin, waren alle evangelisch gesinnt. Renatas eigenem inneren Wesen endlich entsprachen die Lehren der Reformation weit mehr als der katholische Pomp. So vereinigte sich alles, um sie der Reformation zuzutreiben, und sie selbst nahm auch bald eine darauf bezügliche Stellung ein. Brucciolі wurde von ihr ermutigt, die Bibel ins Italienische zu übersetzen, und ihr war auch die erste Ausgabe von 1541 gewidmet. Die flüchtigen Protestanten richteten ihr Augenmerk auf ihren Hof, um dort Zuflucht zu finden. Clement Marot, der schon ihre Hochzeit durch ein carmen verherrlicht hatte, kam Januar 1535 dorthin, wurde auf das freundlichste aufgenommen, und, „weil ihr seine Handschrift gefiel“, zum Sekretär ernannt. Ein Jar nachher fand sich dort ein anderer Flüchtling ein, der bestimmt war, einen ganz anderen Einfluss auf Renata auszuüben, Joh. Calvin. Nur wenige Wochen blieb er im Frühjar 1536 dort, er las mit der Herzogin und ihren Frauen die Schrift, aber als er auf den Befehl des Herzogs von Ferrara verwiesen wurde (Marot folgte ihm nach kurzer Zeit), hatte er Renata innerlich für den Protestantismus gewonnen (die Erzälung Muratoris von seiner Gefangennahme und Befreiung durch verkappte Reiter ist erdichtet). Allerdings ist sie in Italien nie förmlich vom Katholizismus zurückgetreten, nie hat ein solch feierliches Übertreten zur neuen Lehre stattgefunden, wie etwa bei Coligny, es gab noch manche Zeit des Schwankens und Zweifelns, aber Freunde und Feinde haben sie stets als Anhängerin des neuen Glaubens angesehen: wenn sie in Italien, durch die Gewalt der Verhältnisse genötigt, ihre Überzeugungen manchmal verbergen und zurücktreten lassen musste, so galt doch ihr Hof bei den einen als die Wiege der Ketzerei, bei den anderen als der Zufluchtsort der Verfolgten. Als sie nach dem Tode ihres Gemals nach Frankreich zurückkehrte, war sie dort ganz entschieden eine Hauptstütze der protestantischen Partei.

Der Einfluss indessen, welchen sie auf die Reformation Italiens ausübte, ist bis jetzt weder klar noch allseitig dargelegt, da eine gute Reformationsgeschichte Italiens noch fehlt.

Calvin vor Allem hält sie für ein auserwältes Werkzeug, das Reich Jesu Christi in Italien und Frankreich zu fördern, seine ganze Korrespondenz mit ihr — sie begann im Jare 1541 und endete erst mit des Reformators Tode 1564 und bildet für das innere und äußere Leben der Fürstin eine Hauptquelle — ist von diesem Bewusstsein durchdrungen. Er ist ihr geistlicher Fürer und Berater in den ernsten Fragen des Gewissens, wie in den einfachen Erkundigungen wegen Almosen, mit edlem Freimut und echt pastoraler Klugheit wartet er dieses Amtes bei seiner hochgeborenen Freundin, es fehlt nicht an stattlichen Vorlesungen, wo er es für nötig hält, aber ebenso wenig an kräftigen Trostesworten.

In den ersten Jaren scheint der Herzog den religiösen Ansichten und Übungen seiner Gemalin nicht entgegengetreten zu sein; seine äußere Politik war durchaus nicht durch religiöse Motive bedingt, er liebte 2 Saiten auf seinem Bogen zu haben, trat nacheinander und zugleich mit Kaiser und mit Frankreich, mit dem Papst und selbst mit den deutschen Protestanten in Verbindung. Gegenüber der religiösen Bewegung in Italien, auch in seinen eigenen Staten, hielt er sich längere Zeit passiv. Ernste Zerwürfnisse im häuslichen Leben fürten Renatas Vorliebe für die Franzosen und ihre selbständige ökonomische Stellung herbei, der Herzog suchte beides zu brechen. 1536 hatte Frau von Soubise nach Frankreich zurückkehren müssen. 1543 flüchteten Herr und Frau von Pons nach Venedig und von dort nach Frankreich, Klatschgeschichten über des Herzogs eheliches Leben hatten dazu die letzte Veranlassung gegeben, schon 1539 hatte der Herzog ihre Entfernung gewünscht. Seine Bemühungen, der Herzogin ganz oder größtenteils ihre Einkünfte zu entziehen, scheiterten an dem bestimmten Widerstande Frankreichs, das die Würde und Selbständigkeit einer königlichen Prinzessin kräftig warte (1554), zu gleicher Zeit, da es seine mächtige Unterstützung bereitwillig darbot, um den Widerstand zu brechen, welchen Renata in religiöser Hinsicht den Zumutungen ihres Gemals leistete.

Die Strömung der Gegenreformation, welche im J. 1542 mit der Einfürung der Inquisition und der Gründung des Jesuitenordens begann und immer mehr sich ausbreitete, machte sich auch in Ferrara geltend, dessen Fürst schon durch sein Abhängigkeitsverhältnis vom Papst in religiöser Hinsicht gebunden war. Im J. 1545 ward in Ferrara die Inquisition eingefürt, die auswärtigen Mitglieder der protestantischen Gemeinde zerstreuten sich und kehrten in ihre Heimat zurück, die Italiener wagten nicht mehr, dorthin zu flüchten. Im Oktober des Jares 1550 wurde Fannius (aus Faenza) nach zweijäriger harter Haft, aus welcher ihn weder Renatas noch Lavinias (von Rovere) Fürbitte befreien konnte, erdrosselt, er galt als der erste Märtyrer der italienischen Kirche. Im Jare 1551 wurde ein Protestant Georg Siculus one weitere Prozedur erdrosselt, die gottesdienstlichen Versammlungen, welche bisher bestanden hatten, mussten aufhören, die Jesuiten, denen der Herzog günstig gesinnt war, erhielten die Erlaubnis sich niederzulassen, und die drei Schulen, die sie gründeten, waren zalreich besucht; indes strengten sie sich vergebens an, bei Renata Einfluss zu gewinnen; sie ließ keinen vor sich. Aber es konnte nicht fehlen, dass auch gegen sie endlich ein Hauptschlag gefürt wurde. In einem Briefe vom 27. März 1554 klagte der Herzog bei K. Heinrich von Frankreich über die Verstocktheit seiner Gemalin, welche dem Luthertum völlig ergeben sei; der König sandte den Dominikaner-Inquisitor Oris mit einem eigenhändigen Briefe an die Herzogin, worin der König seinen tiefen Schmerz ausdrückte, dass seine einzige, hochgeliebte Tante in dieses Labyrinth von unseligen verdammten Irrtümern eingetreten sei. Die Tätigkeit von Oris war anfänglich erfolglos, da machte er von seinen Vollmachten, mit Zwangsgraden gegen die Fürstin vorzugehen, Gebrauch, erklärte sie für ketzerisch und ihrer Besitzungen für verlustig. Am 7. September 1554 wurde Renata mit zwei ihrer Frauen in das alte Schloss Este gebracht, das ihr als Gefängnis dienen sollte; ihre Töchter Leonore und Lucretia wurden in ein Kloster geschickt. Abgeschlossen von denen, welche ihr Stärkung und Trost bringen konnten, gab sie widerstrebend nach und sandte am 23. September nach dem Pater Pelletario, um ihm zu beichten und das Abendmal auf katholische Weise zu genießen; am 26. Sept. war sie wider in

Freiheit, der Herzog speiste mit ihr zum Zeichen der Versönung, ihr Son, aus Frankreich zurückgekehrt, begrüßte die Mutter, auch die Töchter wurden ihr widergegeben und am 1. Dez. kehrte sie wider in den herzoglichen Palast zurück. Die Unterwerfung Renatas, wenn auch nur eine äußerliche, war doch ein Akt der Schwäche, so begreiflich der Jubel der Jesuiten darüber war, so gerecht die Trauer ihrer Freunde. „Wie selten ist bei den Vornehmen das Beispiel der Standhaftigkeit", schrieb Calvin an Farel, aber auch in einem Briefe an die Herzogin selbst lieh er seinen Gefülen Worte; er wuſste, daſs sie nur den Drohungen nachgegeben habe, und wuſste auch die Quelle des Trostes; auf die Barmherzigkeit Gottes, der jedem Gefallenen seine vergebende Hand darbiete, wies er sie und mante sie mit allem Ernst der Liebe, sich zu erheben, zu bedenken, wie teuer erkauft sie sei, und so deswegen allen Anläufen des Teufels standhaft zu widerstehen (2. Febr. 1555, Bonnet II, 5 ff.). Prüfungen und bittere Erfarungen im eigenen Hause blieben ihr auch später nicht erspart, auf Betätigung des katholischen Bekenntnisses scheint der Herzog nicht mehr gedrungen zu haben, wir wissen nicht, wie sie sich zu Messe und Beichte stellte, aber die Briefe Calvins beweisen, wie fest sie an ihrem protestantischen Glauben hing. Offenbar lebte sie aber in größerer Zurückgezogenheit als bisher.

In ihren häuslichen Verhältnissen waren auch mannigfache Veränderungen vorgegangen; ihre älteste Tochter Anna heiratete 1548 den Herzog Franz von Guise, eine Vermälung Lucretias mit dessen jüngerem Bruder Aumale kam nicht zustande. Anna hatte als Mädchen entschiedene Vorliebe für den Protestantismus gezeigt, auch in Frankreich galt sie eine Zeit lang als geheime Hugenottin, ihre Freundin Olympia Morata forderte sie in einem schönen Briefe (Juni 1554) auf, in der erkannten Warheit zu bleiben und das Loos der verfolgten Protestanten nach Kräften zu erleichtern. Aber je mehr ihr Mann als Haupt der katholischen Partei hervortrat, um so mehr zog sie sich von den Protestanten zurück; die Ermordung ihres Mannes (1563) und später ihres Sones (1588) machte sie zur erbittertsten Feindin des neuen Glaubens. Der zweiten Vermälung Annas mit dem Herzog von Nemours 1566 wonte Renata nicht bei, aber mit kindlicher Hingabe vertrat die einfluſsreiche Tochter die persönlichen Angelegenheiten der Mutter in späteren Jaren beim französischen Hofe. Lucretia heiratete den Herzog von Urbino, Leonore blieb unvermält. Am 3. Oktober 1559 starb Herkules nach kurzer Krankheit, eine ungetrübte Einheit der Gatten war nicht hergestellt worden; ein Jar vor seinem Tode hatte er seiner Gemalin das Lustschloſs Belriguardo vermacht unter der Bedingung, daſs sie als gute Katholikin lebe, und auf seinem Sterbebette verlangte er von ihr den Eid, daſs sie die Korrespondenz mit Calvin aufgebe; er wuſste: dann war sie für den Katholizismus wider gewonnen. Renata leistete das Versprechen, Calvin, dem sie ihre Not klagte, tadelte sie, daſs sie es gegeben, aber entband sie davon (vgl. Bonnet II, 338). Da ihr ältester Son Alfons beim Tode seines Vaters in Frankreich war, ergriff Renata für ihn die Zügel der Regierung; als er den heimatlichen Thron bestiegen, hegte seine Mutter die berechtigte Hoffnung, nun freier ihren Glauben bekennen zu dürfen, aber sie täuschte sich. Am 2. Mai 1560 leistete er den Vasalleneid dem Papst Pius IV., der sich über das ketzerische Verhalten seiner Mutter bitter beklagte; nun eröffnete Alfons ihr, entweder müsse sie ihren Glauben oder sein Land verlassen. Renata wälte das letztere; es mochte ihr schmerzlich ankommen, von ihren jugendlichen Töchtern scheiden zu müssen, aber man hatte sie stets etwas fern von ihnen gehalten, und in religiöser Hinsicht übte sie durchaus nicht den Einfluſs auf sie aus, der das Band des gemeinsamen Glaubens zu den Banden des Blutes hinzugefügt hätte. Die vielen Kränkungen, welche sie in Italien erfaren, mochten die Sehnsucht nach dem alten Vaterlande, dem sie onedies immer im Herzen treu geblieben war, nur steigern; dort hoffte sie, ungestört und in Frieden Gott dienen zu können. In den ersten Tagen des September 1560 verließ sie Ferrara, bedauert von den Armen und vom Volke, bei welchem sie ein gesegnetes Andenken sich erworben hatte.

Ihre Ankunft in Frankreich fiel gerade in das Ende der Regierung Franz II.,

in jene schlimme Zeit, da die Guisen und die Prinzen von Geblüt (Anton von Navarra und Condé) im bittersten Hader standen, der letztere gefangen und schon zum Tode verurteilt war. Renata hatte allein den Mut, ihrem Schwiegersone ins Gesicht zu sagen: wäre sie in Frankreich gewesen, so wären solche Dinge (Condés Verhaftung) nicht vorgekommen, aber man möge sich vor der Zukunft hüten, die Wunde werde lange bluten, denn ungestraft vergreife man sich nicht an dem königlichen Blute von Frankreich. Der Tod von Franz II. (5. Dez. 1560) änderte die Lage der Dinge vollständig, der Einfluss der Guisen wurde gebrochen, der Strom der protestantischen Bewegung begann rasch seine Wogen durch ganz Frankreich zu treiben, eine Menge der bedeutendsten Männer und Frauen schlossen sich offen an die Reformation an. Auch Renata trat jetzt frei als Schützerin und Pflegerin derselben auf; weittragend war ihr politischer Einfluss nicht, aber ihre vermittelnde Tätigkeit wurde oft angerufen; sie bat in Genf um einen evangelischen Geistlichen und erhielt den tüchtigen Franz Morel (de Collonges); sie war im steten Verkehr mit dem Admiral, dessen Rat sie in allen Dingen einholte, mit den vornehmen Frauen, welche der neuen Lehre anhingen, wie Colignys Frau, der Schwiegermutter von Condé, Frau von Roye, besonders Johanna d'Albret, der Königin von Navarra, welche sie wie eine Mutter liebt und verehrt und von der sie hofft, wie die verstorbene Königin von Navarra (Margaretha) die erste Fürstin dieses Reiches gewesen sei, welche das Evangelium begünstigt habe, so werde die jetzige dieses Werk zu einem glücklichen Ende füren. In ihrem Witwensitz Montargis, oder wo sie sich sonst aufhielt, läßt sie regelmäßigen Gottesdienst halten, ihre Dienerschaft hält sie zu einem frommen, sittenstrengen Wandel an und sucht durch ihr eigenes Vorbild sie ihrem Glauben zuzuwenden, one aber irgend einen Zwang auszuüben, one die katholisch gebliebenen Diener wegzuschicken; auch die rigorösen Forderungen ihres Geistlichen in Betreff der Kirchenzucht konnte sie nicht billigen, und sie wendet sich bittend an Calvin, um eine Vermittelung einzuleiten (s. den interessanten Brief in Cimber et Danjou, Archives curieuses I. Serie, Tom. V, p. 399 sqq.). Eine rechte Mutter der Armen, gebraucht sie ihrem Reichtum dazu, Unglückliche aller Art zu unterstützen, besonders aber die Bedrängten der eigenen Kirche. Von allen Seiten wird sie um Rat und Hilfe angegangen. Im Jare 1561 war es in ihrer Stadt Montargis zu blutigen Kämpfen zwischen den Protestanten und Katholiken gekommen, Renata hatte alle Mühe, Frieden zu stiften, und der katholisch gesinnte Memoirenschreiber Claude Haton versichert, dass nachher nichts mehr die Eintracht der beiden Konfessionen gestört habe. Bei dem Religionsgespräch in Poissy war sie ebenfalls anwesend — stets bereit, ihren Einfluss für die Protestanten geltend zu machen. Wie bekannt, waren alle Bemühungen vergeblich, und Renata hatte nicht nur den Schmerz, den Bürgerkrieg in ihrem geliebten Vaterlande ausbrechen zu sehen, sondern den viel größeren, dass es ihr eigener Schwiegerson war, der die Fackel des Krieges entzündet hatte, welcher 30 Jare lang Frankreich verheeren sollte. Tief bekümmert, aber fest entschlossen, Protestantin zu bleiben, zog sie sich nach Montargis zurück, es sollte wärend aller Religionskriege eine Zufluchtsstätte für ihre Partei sein. Entschieden wies sie die Zumutung, die Prediger fortzuschicken und katholisch zu werden, zurück; die Drohung, sie in ein Kloster zu sperren, war für die schon ältere Dame nur lächerlich; sie fülte auch, dass dieselbe nicht allzu ernstlich gemeint sei, da ihre eigene Tochter sie vorbringen musste, und Mutter und Tochter lebten in gutem Einvernehmen. Bedenklicher war es, als eine katholische Abteilung von 400 Mann unter Malicorne sich der Stadt bemächtigte und mit der Beschießung des Schlosses drohte, wenn die geflüchteten Hugenotten nicht herausgegeben würden. Da rief die beherzte Frau: nur der König von Frankreich habe ihr etwas zu befehlen, und wenn Malicorne Gewalt anwenden wolle, so stelle sie sich selbst auf die Mauer, dann wolle sie sehen, ob er wage, eine Königstochter zu töten. Es ist ihr nichts zu leide geschehen, auch hat einer Andeutung nach der Herzog von Guise sie geschützt, und in den späteren Kriegen war eine stillschweigende Übereinkunft, die hohe Witwe, von deren Hand eine Fülle von Woltaten auf beide Konfessionen floss,

ungekränkt in ihrem Schlosse und in der Ausübung ihres Glaubens zu lassen. Eine harte Prüfung für sie war der Tod ihres Schwiegersones, des Herzogs von Guise (24. Februar 1563), knüpfte sich doch aller Hass der Protestanten an diesen Namen, an den Urheber des Blutbades von Vassy! in den Jubel der Partei über die Ermordung ihres Todfeindes stimmte Renata natürlich nicht ein; ihr blutete das Herz, wenn sie an ihre Tochter dachte, welcher Calvin schon ein Jar zuvor prophetisch Unheil verkündet hatte und die auch vom protestantischen Hass gestreift wurde, obgleich sie jenes Blutbad zu verhindern gesucht hatte. Von Renatas Gefülen gibt der oben erwänte Brief Rechenschaft; sie erkennt die Fehler ihres Schwiegersones wol an, sie weiß, dass er die Gemeinden Gottes verfolgt hat, aber sie verhehlt auch nicht, dass man alle Sünden der Anderen auf ihn abgeladen, sie kann nicht glauben, dass er von Gott verworfen sei (nachdem sie vorher ausgesprochen, wenn sie wüsste, dass ihre Eltern oder Kinder verworfen seien, würde sie dieselben tötlich hassen und sich dem Willen Gottes fügen); davon zeugen seine letzten Worte auf dem Totenbette. Man fült Renata an, wie ihr Herz gespalten war, wie Glaubens- und Blutsverwandtschaft mit einander rangen in peinlicher Fehde — die unselige Folge des unnatürlichen Bruder- und Religionskrieges — und wie sie mit dem einfachen Sinne für Liebe und Warheit doch über den Parteien steht.

Als nach dem Frieden von Amboise (März 1563) Renata weder im Louvre noch in ihrem eigenen Hause in Paris predigen lassen durfte, kehrte sie nach Montargis zurück und verließ nur selten diesen stillen Aufenthalt, der ihr durch die Nachbarschaft von Colignys Stammschloss Châtillon sur Loing doppelt angenehm war. Ihre Mittelstellung benützte sie, um zwischen den Häusern Guise und Châtillon Frieden und Versönung zu stiften, jedoch one vollständigen Erfolg. Einmal noch, so wird erzält, machte sie eine größere Reise, als sie den König Karl IX. auf seiner Rundreise durch Frankreich begleitete. Sie scheint dabei die Absicht gehabt zu haben, durch ihre hohe Stellung geschützt, die protest. Gemeinden zu stärken, ihre Beschwerden beim Könige zu vermitteln, und Änliches. Das Verzeichnis der Ausgaben, welches noch auf uns gekommen ist, legt einen glänzenden Beweis von ihrer Woltätigkeit und Freigebigkeit ab. Bei der fanatischen Bevölkerung von Toulouse erregte ihr Tun Hass und Erbitterung, die sich darin Luft machten, dass sie mit ihrem Geistlichen insultirt und mit Steinen nach ihr geworfen wurde. Im übrigen wonte sie still und ruhig in Montargis, immer bereit, jedermann Gutes zu tun. Das Städtchen erfreute sich ihrer wolwollendsten Fürsorge; konnte sie auch die glänzende Gelehrtenwelt von Ferrara nicht mehr um sich versammeln — und wenn sie gekonnt, so hätte sie es wol nicht getan, ihr Sinn war ein anderer geworden —, so begnügte sie sich, eine Schule zu gründen und sonst die Stadt zu vergrößern und zu verschönern. Nach einer Notiz vom Jare 1566 nahm sie lebhaften Anteil an der Übersetzung des Neuen Testaments ins Spanische. Ein schmerzlicher Verlust für sie war der Tod von Calvin; noch auf seinem Sterbebette, als er nicht mehr im Stande war, selbst die Feder zu füren, hatte er durch seinen Bruder einen Brief an Renata schreiben lassen (4. April 1564), den letzten der französischen Korrespondenz, der vorhanden ist. Von Jar zu Jar war seine Hochachtung vor ihr gestiegen, wird sein Loben häufiger, seine Zuneigung inniger. Mit gerechter Freude hebt er hervor, wie sie ihre frühere Schwachheit durch Standhaftigkeit habe vergessen gemacht, wie sie es für Ruhm erachte, wenn ihr Schloss in Nähe und Ferne den Namen Hotel-Dieu (Armen- und Krankenhaus) trage. Der ernste Reformator durfte sich freuen, eine solche Seele dem Evangelium zugewandt zu haben, und auch Renata mochte seinen Tod schmerzlich beklagen, denn niemand hatte so viel Einfluss auf ihr inneres und äußeres Leben gehabt, niemandem hatte sie so viel zu danken wie Calvin. — Es ist mir nicht bekannt, wer nachher ihr Beichtvater und Berater in geistlichen Dingen gewesen ist. Überhaupt schwinden die Nachrichten über die letzten zehn Jare ihres Lebens in beklagenswerter Weise zusammen.

Im zweiten Religionskriege (Sept. 1567 bis März 1568) wurde sie nicht beunruhigt, als sie dagegen im dritten (August 1568 bis 1570) nach gewonter

Weise eine Schar von Flüchtlingen „unter ihre Fittige" genommen, erhielt sie den gemessenen Befehl vom Herzog vor Alençon, dieselben auszuweisen; sie mußste der Gewalt nachgeben, wehklagend verließen die Unglücklichen ihre betrübte Beschützerin, schon erblickten sie die katholischen Truppen, welche voll Begierde auf die Wagen und das Gepäck als sichere Beute sich stürzen wollten, da kam Allen unerwartet eine protestantische Streifschar durch wunderbare Fügung in diese Gegend und geleitete ihre Glaubensbrüder wolbehalten nach La Charité. Wärend der Bartholomäusnacht war sie in Paris im Hotel de l'An (Laon?); nicht nur dass sie selbst von dem Blutbad verschont wurde, sondern es gelang ihr auch, mehrere Protestanten zu retten, unter Anderen den Geistlichen Merlin und seinen Son, sowie die Tochter des Kanzlers L'Hôpital; sie fürte dieselben mit einer Bedeckung, welche ihr Enkel, der junge Herzog von Guise, zur Verfügung stellte, nach Montargis und sorgte für ihr weiteres Fortkommen. Man hatte nicht gewagt, die allgemein verehrte Dame in das Schicksal ihrer Glaubensgenossen zu verwickeln, und wärend sonst alle Großen, deren man habhaft werden konnte, zur Messe gezwungen wurden, durfte Renata ungestört in der Stille ihren protestantischen Gottesdienst halten; wol erfur sie manche Drohungen, aber da sie fülte, dass ihr nur noch eine kurze Spanne Zeit zugemessen sei, achtete sie nicht auf dieselben, und man ließ sie dann gewären. Der Tod erlöste sie von ihren Prüfungen am 12. Juni 1575. (Litta, Familie celebri, gibt den 2. Juli an.) Dem Glauben, der sie aufrecht erhalten in allen Anfechtungen, hatte sie in ihrem Testament einen beredten Ausdruck gegeben. In der Schlosskirche von Montargis ruhen ihre sterblichen Reste. Als strenge Calvinistin hatte sie verlangt, one Gepränge beigesetzt zu werden, „da dies den Toten nichts nütze und die Lebenden nicht tröste". —

Ein volles Bild von der warhaft edlen Fürstin zu geben, war nach den reichlich, aber zerstreut vorhandenen Notizen nicht möglich, aber doch mag das Gegebene genügen, um sie lieb zu gewinnen. Alle die Gaben, welche Natur, Erziehung und Stand auf sie häufte, hat sie ausgebildet und verwandt, wie selten eine andere; es war ihr vergönnt ein hohes Maß von Freuden zu genießen, aber auch der Becher der Leiden ist nicht an ihr vorübergegangen; was sie zierte, war ihr Geist, ihre Tugend und Frömmigkeit, was sie bedeutend machte, war ihre rege Teilnahme an allem echt Menschlichen, an allen bedeutenden Erscheinungen ihres Jarhunderts, mit feinem Takte wusste sie stets das Große und Bleibende herauszufinden und sich anzueignen; daher stammte die Hochachtung, die sie in allen Kreisen und in allen Ländern genoss, und wenn sie mit ihrem Wissen und ihrer Anmut Gelehrte und Dichter bezauberte, so wusste sie auch herabzusteigen zu den Krankenbetten der Armen; man weiß in der Tat nicht, wohin man mit mehr Wolgefallen blicken soll: auf die glänzende Herzogin von Ferrara oder auf die stille, woltätige Witwe von Montagis. In ihrem inneren Leben konnten wir das stufenmäßige Wachstum ihres Glaubens und ihrer Frömmigkeit leicht verfolgen, aber wie beim französischen Protestantismus überhaupt, so durfte auch in diesem Leben das Tragische nicht fehlen, dass sie unter dem zalreichen Kreise ihrer Kinder und Angehörigen allein stand mit dem Bekenntnis des protestantischen Glaubens, one demselben untreu zu werden.

Eine wirklich gute, den heutigen Anforderungen der Wissenschaft und den vorhandenen handschriftlichen Quellen entsprechende Biographie Renatas gibt es noch nicht. Jules Bonnet hat seit Jaren an einer solchen gearbeitet, ihre Briefe gesammelt, auch einzelne Episoden ihres Lebens im Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français veröffentlicht, z. B. Jarg. 1866, 1869, 1877, 1878, 1880, 1881, das ganze Werk ist noch nicht erschienen; Ernst Münch, Renata von Este und ihre Töchter, 2 Bde., 1831—33, unbedeutend und unzuverlässig; Blümner, R. v. E., Büdingen 1863, kurze Schilderung des Lebens Renata, Herzogin von Ferrara, ein Lebensbild aus dem Zeitalter der Reformation (Verf. Emma von Pommeranicke), Gotha 1869, hübsche Zusammenstellung nach den gedruckten Quellen, oft ans Erbauliche streifend; Some Memorials of Renée of France, Lond. 1859, mir nur aus Citaten bekannt; E. Masi, I Bur-

lamacchi e di alcuni documenti intorno a Renata d'Este, Bologna 1876, kritisch und gut, mit manchen neuen Dokumenten; v. Drüffel, Herzog Herkules von Ferrara und seine Beziehungen zu dem Kurfürsten Moritz von Sachsen und zu den Jesuiten, Münchener Sitzungsberichte, philosoph. philolog. histor. Cl. 1878, I, S. 317 ff., genau und zuverlässig; In Gerdes, Specimen Italiae reformatae, Mac Crie, Geschichte der Reformation in Italien; Young, The life and times of Aonio Paleario, 1. 2, London 1860; Haag, La France Protestante (1. Ausg.) T. VIII sind ihr kürzere oder längere Biographieen gewidmet; s. a. J. Bonnet, La vie d'Olympe Morate, Paris 1863. **Theodor Schott.**

Renato, Camillo, aus Sicilien gebürtig, ist einer der geistig bedeutendsten unter den Italienern anabaptistischer Richtung, die aus ihrem Vaterlande vertrieben in Graubünden ihren Aufenthalt nahmen. Den Zunamen Renato legte er selbst sich nach seiner Bekehrung zum Evangelium bei, seinen Lieblingsgedanken damit andeutend. Er traf mit dem ihm befreundeten Celio Secondo Curioni (s. III, 396) im Spätsommer 1542 im Veltlin ein, welches damals unter bündtnerischer Hoheit stand. Wärend Curioni sofort anderswo eine Wirksamkeit suchte, blieb Camillo in diesen Tälern, indem er bei der Familie Paravicini in Tirano und Caspano im Veltlin als Hauslehrer Aufnahme und Unterhalt fand; in derselben Eigenschaft finden wir ihn seit 1545 in Chiavenna und später in Traona ebenfalls im Veltlin; kenntnisreich und anregend, freundschaftlich verbunden mit manchen der Gebildetsten erlangte er einen gewissen Einfluss. Fortgehend beschäftigten ihn auch die theologischen Fragen, welche damals die Gemüter bewegten. Gleich der Mehrzal der Aufgeklärten unter seinen Landsleuten legte er sich die christliche Lehre in einseitig verstandesmäßiger Weise zurecht, sodass ihm der objektive Gehalt des Christentums seine Bedeutung verlor und durchgängig ins Subjekt verlegt wurde. Schon im J. 1545 gab sich diese Richtung kund, als er von Bullinger, an den er sich öfters in Sachen seiner Landsleute wandte, das Luther gegenüber erschienene Bekenntnis der Prediger zu Zürich erhielt. Im Gegensatze zu den Zürichern wollte er das Abendmal weder als Pfand und Siegel der Gnade noch als Stärkungsmittel, sondern nur als Zeugnis und Bekenntnis der Gläubigen anerkennen. Deutlicher aber trat seine Sinnesweise hervor, als er in Chiavenna mit seinem gelehrten Landsmanne Agostino Mainardi, dem dortigen evangelischen Prediger, der seine Gemeinde durch Camillos Lehren verwirrt sah, der Sakramente halber in einen heftigen und langwierigen Streit geriet. Da er die Taufe nur als Bekenntnis gelten ließ, so erschien ihm die im Papsttum empfangene Taufe als ungültig, ja als antichristlich und die Kindertaufe als Aberglaube; überhaupt hielt er die Taufe für unnötig, seit die Kirche gepflanzt sei und längst Bestand gewonnen habe. Überall tritt bei ihm die Lehre von Gott dem Vater und dem Sone zurück in Vergleich zu der vom heil. Geiste und zwar in subjektiver Beziehung als dem Geiste Gottes im Menschen, durch welchen die Widergeburt eintrete. Bevor diese erfolgt, ist der Mensch unvernünftig, dem Tiere gleich, und kein natürliches Gesetz in ihm zur Entscheidung dessen, was er tun und lassen soll. Die Seele stirbt mit dem Leibe; erst am jüngsten Tage wird die des Widergeborenen wider auferweckt auch leiblich, aber mit einem geistigen Leibe von ganz anderer Natur und Substanz, als der frühere war. Indem bei diesen Voraussetzungen die Schuld des Menschen dahin schwand, verlor die Lehre von der Versönung durch Christi Verdienst ihre Bedeutung, wie denn Camillo dieselbe verneint, ja auch Christus selbst an der Sünde teilnehmen lässt. Die Widergeburt erscheint als eine unmittelbare, weiter nicht motivirte Wirkung des göttlichen Geistes, als ein plötzliches Aufleuchten des höheren Lichtes der Vernunft. Der Widergeborene bedarf keines anderen Gesetzes als des Geistes; der Rechtfertigung gewiss durch den Glauben, bedarf er weder Stärkung noch einer Besiegelung derselben durch die Sakramente.

Da Mainardi von der Kanzel die Notwendigkeit der letzteren verfocht, zog Camillo im Jare 1547 sich von seinen Predigten zurück und verlockte viele seinem Beispiel zu folgen. Ein Versuch Mainardis, sie durch Unterzeichnung eines

von ihm abgefaßten Bekenntnisses festzuhalten, schlug fehl. Da er zudem in seiner Amtsfürung sich Blößen gab, und überdies die in Chiavenna anwesenden Gelehrten, Francesco Negri und Francesco Stancaro (s. d. Art.), die zu Camillos Freunden gehörten, gegen Mainardi auftraten, wurde die Zerrüttung der Gemeinde immer ärger, sodaß die bündtnerische Synode sich genötigt sah einzuschreiten. Sie beschied Mainardi und Camillo im Spätjar 1547 vor sich nach Chur. Nur der erstere erschien, wurde als rechtgläubig anerkannt, Camillo zur Ruhe gewiesen. Doch dauerte diese nicht lange. Beide wandten sich wider an die Prediger von Chur; diese lehnten aber die Entscheidung ab und wiesen sie nach Zürich und Basel. Mainardi reiste darauf im Juni 1548 über die Alpen; er brachte aus beiden Städten günstige Gutachten über seine Konfession zurück, in denen übrigens Camillo mit Schonung behandelt wurde. Friede wurde gleichwol nicht. Die bündtnerische Synode mußte sich aufs neue mit der Sache befassen. Vier Abgeordnete, welche im Dezember 1549 in Chiavenna beide Teile anhörten, fällten ihren Entscheid gegen Camillo. Eine Erklärung in 21 Artikeln wurde von beiden Parteien angenommen und der Streit schien erledigt. Doch sammelte sich um Camillo eine kleine Gemeinde von Anabaptisten. Besonders die Lehre von der Sterblichkeit der Seele und von der Ungültigkeit der im Papsttum empfangenen Taufe hielt er fest. Nach widerholten Ermanungen wurde er von der bündtnerischen Synode im Juni 1550 exkommunizirt. Ein Versuch im Januar 1551, bei welchem Vergerio als Prediger zu Vicosoprano mitwirkte, durch Unterzeichnung eines ausfürlichen Bekenntnisses seine Wideraufnahme zu bewirken, misslang. Die am 29. Mai 1551 versammelte Synode verweigerte die Aufnahme für so lange, bis man über seine aufrichtige Umkehr mehr Gewißheit erlangen würde. Noch im Januar 1552 hatte sie mit ihm zu schaffen. Ein Zögling von ihm, Giannandrea de' Paravicini, von Vergerio begünstigt, war von der Gemeinde Caspano zu ihrem Prediger berufen worden, erhielt jedoch von der Synode in Chur die Bestätigung nicht, da sich bei der Prüfung hinsichtlich der Trinität, worüber uns von dem vorsichtigen Camillo selbst keine Kundgebungen vorliegen, ergab, daß er sabellianisch gesinnt sei, und daß er über die Sterblichkeit der Seele änlich wie sein Lehrer denke.

Um solchen Ausschreitungen und Neuerungen einen Damm entgegenzusetzen, fand die bündtnerische Synode nötig, eine Lehr- und Kirchenordnung aufzustellen. Der Entwurf wurde in der Herbstsynode 1552 vorgelesen und angenommen, sodann im April 1553 an Bullinger zur Durchsicht geschickt mit Hinweisung auf die ausschweifenden Meinungen mancher Italiener, von denen fast jeder sein selbsterdachtes, öfters verfängliches Bekenntnis den Übrigen aufdringen wollte. Neben Francesco Calabrese, wegen dessen im Jare 1544 die Disputation zu Süß stattgefunden, und Negri ist auch Camillo unter denjenigen, auf welche dabei Bezug genommen wird. Von Bullinger gebilligt wurde die rhätische Konfession von sämtlichen Predigern unterzeichnet, wiewol einige der italienisch Redenden anfangs sich sträubten; ihr Wortfürer Vergerio folgte alsbald einem Rufe ins Ausland.

Wärend dadurch der Einfluß Camillos, den man als das Haupt aller Häretiker seiner Umgebung ansah, beschränkt wurde, fand er in Lelio Sozzini, der schon 1547 sich mit ihm befreundete und hernach widerholt, namentlich auch 1552, sich bei ihm aufhielt, nicht one bedeutende Eindrücke von ihm zu empfangen, einen Träger und Fortsetzer seiner Gedanken. Mit dem vielfach geistesverwandten Tiziano (s. VIII, S. 133) soll Camillo eng befreundet gewesen sein. Bezeichnend ist auch für Camillo, daß er nach Servets Hinrichtung in einem langen lateinischen Gedichte (1554) aufs heftigste gegen Calvin loszog (gedruckt bei Trechsel, Antitrin. Bd. 1, S. 492). Auch in der Nähe finden wir noch weitere Spuren seiner Einwirkung. Wie im Unter-Engadin änlich Gesinnte, wurden in Bergell und Chiavenna seine Anhänger insgemein mit dem Namen „Libertiner", im Sinne von Freigeister, bezeichnet. Schon 1554 beschwerte sich die Gemeinde Vicosoprano in Bergell deshalb über ihren Prediger. Mit neuer Heftigkeit aber brach in Chiavenna, Bergell und Veltlin der Streit los zwischen Mainardi und den An-

hängern Camillos, den Predigern Turriano in Plurs, Fiorio in Soglio und Pietro Leonis in Chiavenna. Wenn sie auch Camillos Lehren nicht völlig erneuten, so wollten sie doch eine Genugtuung durch Christi Tod nicht anerkennen. Auch neue Ankömmlinge aus Italien, die man arglos in die Gemeinde aufgenommen, erwiesen sich als Arianer, Anabaptisten u. s. w. Unter diesen Umständen fasste die Gemeinde, nachdem die Differenzen Jare lang in der Stille ertragen worden, auf Mainardis Betrieb am 2. Januar 1561 den Beschluss, wer das von ihm verfasste Bekenntnis nicht unterzeichne, könne nicht als Glied der Gemeinde angesehen werden. Bei dem heftigen Unwillen, der sich deshalb erhob, sah sich die bündtnerische Synode genötigt, auf die Sache einzugehen. Ein sehr besonnenes Gutachten, das die Züricher auf Verlangen einsandten (24. Mai), suchte zu beruhigen. Auf der Synode in Chur am 5. Juni 1561 machten einige von Mainardis Gegnern, namentlich Fieri, so auffallend servetisch klingende Äußerungen, dass zwei derselben exkommunizirt wurden und hernach das Land verließen, wärend die meisten ihre Irrtümer verwarfen. Mainardi starb am 31. Juli 1563. Sein zweiter Nachfolger Lentulo hatte mit dem aus Mähren zurückgekehrten Fieri und dessen Gesinnungsgenossen zu kämpfen, welche die Wesensgleichheit des Sones bestritten und die Trinitätslehre als indifferent behandelten. Er wandte sich deshalb nach Chur. Im Juni 1570 erfolgte der Beschluss des Bundestages, dass jeder, der sich in den italienischen Landschaften aufhalte, entweder zum römischen oder zum evangelischen Glauben nach dem Bekenntnis der rhätischen Synode sich halten solle, alle Arianer, Anabaptisten u. s. w. des Landes zu verweisen seien. Da letztere das Recht der Obrigkeit hiezu bestritten, obschon man den Beschluss nicht streng vollzogen, wurden von der im Juni 1571 versammelten Synode die Angeklagten exkommunizirt, und, wiewol die Gemeinden sie nach einiger Zeit wider aufnahmen, verschwindet die spiritualistische und antitrinitarische Geistesrichtung von da an immer mehr, was um so wünschbarer war, da hier in diesen Tälern italienischer Zunge die römische Kirche immer gewaltiger aufs neue sich erhob, bis dieser Andrang im J. 1620 durch den furchtbaren **Veltlinermord**, die Ermordung aller Protestanten daselbst, ein Gegenstück der Pariser Bluthochzeit, sich vollendete.

Näheres über Camillo Renato in de Porta, Hist. reform. eccl. Raetic. Bd. 1; Ott, Annales anabapt.; Museum helvet. Partic. 14—19; Füsslin, Epistolae, p. 252. 353; F. Meyer, Locarno, Bd. 1; Trechsel, Antitrinitarier, Bd. 2; Pestalozzi, Bullinger, S. 262. 264 f. 359. 635. **Carl Pestalozzi** †.

Renaudot, ein großer Kenner der orientalischen Sprachen, geboren 1646 zu Paris, erhielt seine Schulbildung bei den Jesuiten, trat darauf zu den Oratorianern, bei denen er jedoch nur einen Monat verblieb; er wurde Abbé und Priester, doch verblieb er zeitlebens one Anstellung; im J. 1689 wurde er Mitglied der französischen Akademie, später der Akademie della Crusca in Florenz. Colbert war im Begriffe, ihn zur Ausfürung seines Planes, Abdrücke von orientalischen Werken zu veranstalten, zu gebrauchen, als er, der Minister, starb. Im J. 1700 begleitete er den Kardinal Noailles in das Konklave nach Rom und verweilte einige Zeit in dieser Stadt. Seit seiner Rückkehr nach Paris bis zu seinem Tode im J. 1720 trat er als Schriftsteller auf in einer Reihe von Werken, die sich sämtlich auf die Geschichte des Orients und die Übereinstimmung der griechischen und lateinischen Kirche im Dogma vom Abendmal beziehen. 1) Défense de la perpétuité de la foi catholique, Paris 1708, gegen die monuments authentiques de la religion grecque von Aymon. Als Fortsetzung davon erschienen die zwei folgenden Schriften: 2) La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie, Paris 1711; 3) De la perpétuité de la foi de l'Eglise sur les sacrements et autres points, que les réformateurs ont pris pour prétexte de leur schisme, prouvée par le consentement des églises orientales, Paris 1711; 4) Gennadii patriarchae Constantinopolitani homiliae de Eucharistia, Meletii Alexandrini, Nectarii de eod. arg. op., Paris 1709, gegen Leo Allatius, der die Verschiedenheit zwischen der römischen und der griechischen Kirche betont hatte;

5) Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a S. Marco usque ad finem seculi XIII, Paris 1713; 6) collectio liturgiarum orientalium, Par. 1716, nebst vier Dissertationen über Ursprung und Ansehen der orientalischen Liturgieen; diese Schrift ist für uns die wertvollste.

Zuletzt füren wir noch an Renaudots anciennes relations des Indes et de la Chine de deux voyageures Mohammétans, qui y allérent au 9e siècle, Paris 1718. Renaudot hat viel dazu beigetragen, dass des Molinos Ruf in Frankreich mit der Makel der Unsittlichkeit behaftet wurde. In einem Briefe an Bossuet sagte er: Molinos étoit un des plus grands scélérats qu'on puisse s'imaginer. Il n'y a d'ordures exécrables qu'il n'ait commises durant 22 ans sans se confesser. (Oeuvres de Bossuet, Paris 1778, 4e Tome.) Dieses Urteil, das auf einer gänzlich erdichteten Tatsache beruht, eignete sich Bossuet mehr oder weniger an, und verschaffte ihm so in Frankreich bis auf die neueste Zeit Autorität.

Herzog †.

Rephaim, s. Canaan Bd. III, S. 119.

Rephan, s. Saturn.

Requiem wird in der römischen Kirche die missa pro defunctis, die Toten- oder Seelenmesse genannt, weil die ersten Worte des Meßgesanges (nach dem kurzen, für die Gemeinde nicht hörbaren initium missae) die auch später widerholte Bitte aussprechen: Requiem aeternam dona eis domine etc. Gemäß dem Zweck und Charakter der Seelenmesse beibt Mehreres weg, was zu den Bestandteilen des Meßformulars sonst gehört; das Requiem hat kein Gloria in excelsis, statt dessen wird (nach dem Dominus vobiscum und einer oratio pro defunctis) die Sequenz Dies irae, dies illa gebraucht; als Epistel und Evangelium werden geeignete Stellen gelesen wie 1 Kor. 15, 51 ff., Joh. 5, 25 ff.; das credo fällt weg, an dessen Statt sogleich das Offertorium (Domine Jesu Christe, rex gloriae etc. Hostias et preces tibi offerimus etc.) eintritt. Es folgt die praefatio, das Sanctus, Osanna, Benedictus wie in der gewönlichen Messe; das Agnus Dei aber schließt nicht mit dona nobis pacem, sondern mit dona eis requiem sempiternam et lux perpetua luceat eis cum sanctis tuis in aeternum quia pius es. Sofort sagt der Priester (dessen Meßornat für diesen Akt ein schwarzer ist) statt des sonstigen ite missa est: Requiescant in pace, steigt die Altarstufen herab und begibt sich mit den Ministranten an den Katafalk, die tumba, die den Sarg mit dem Leichnam vorstellen soll; es wird das libera nos domine, das Vater Unser und eine Absolution in Gebetsform gesprochen, die tumba wärend dessen beräuchert und besprengt und die Feierlichkeit damit geschlossen. Es macht im Ritus und in den Formularen einigen Unterschied, ob das Requiem am Begräbnistag oder am Jarestag des Todes, oder am Allerseelentag gehalten wird. Außerdem läßt es, wie die reguläre Messe, verschiedene Grade von Feierlichkeit zu; dem Hochamt entspricht diejenige Celebrirung der Seelenmesse, bei welcher eine bestimmte Reihe von Sätzen (1. Requiem aeternam etc. mit dem Kyrie eleison; 2. das ganze Dies irae; 3. das Offertorium; 4. Sanctus, Osanna und Benedictus; 5. das Agnus Dei) von einem Singchor mit Orchester, mit Orgel, oder auch one alle Begleitung, wie die alten italienischen Meister setzten, in kunstvoller Figuralmusik ausgefürt wird. Außer den genannten fünf Hauptsätzen legen manche Komponisten noch ein oder das andere Stück an passendem Orte ein, um, wärend der Priester still am Altare betet, vom Chor gesungen zu werden. Die zwei herrlichsten Kompositionen des Requiem sind die von Mozart und von Cherubini. Von den alten Meistern ist die Seelenmesse Palestrinas (vom J. 1591), die von Asola (um 1596), von O. Pitoni (1688), welch letztere schon stark an die inzwischen entwickeltere dramatische Musik erinnert, — dann von spätern das Requiem von Michael Haydn, von Neukomm, von Seyfried, von Eybler zu erwänen. — Was in der römischen Kirche das Requiem, das ist (oder dem enspricht wenigstens) in der griechischen Kirche die sog. Pannychis, deren Name übrigens nicht hindert, dass sie am hellen Tage gefeiert wird (vgl. Basaroff, *Παννυχίς*, oder Ordnung der Gebete für die Verstorbenen nach dem Ritus der orthodoxen

orientalischen Kirche, Stuttg. 1855). Sie ist keine förmliche Messe, sondern nur eine Reihe von Gebeten und Chorgesängen, die sowol im Hause nach dem Verscheiden, als am Grabe, und wider (gemäß uralter kirchlicher Sitte) am 3., 9., 20. oder 40. Tage, auch am Halbjars- oder Jarestage des Todes in der Kirche gehalten werden können. In letzterer ist zu dem Ende ein besonderer Tisch als Traueraltar aufgestellt, auf welchem sich nebst Kreuz und Licht ein Teller mit Reis, der mit Honig gekocht und mit Gewürzen belegt ist, daneben ein zweiter Teller mit Weihrauch befindet; die Reiskörner sollen an Joh. 12, 24; 1 Kor. 15, 37, der Honig aber ans himmlische Kanaan erinnern. Die Gebete sind, wie das überhaupt in der griechischen Liturgie bemerkbar ist, sehr gehäuft; der Name des Verstorbenen wird in denselben nicht weniger als dreizehnmal genannt, die stets widerholte Bitte um seine Ruhe und um Vergebung seiner Sünden ist nur durch doxologische Stücke und einige allgemeiner gefaßte Bitten an Gott und die heilige Jungfrau unterbrochen. Die Musik, die, wie alle Kirchenmusik der griechischen Kirche, bloß in Gesang one Instrumente besteht, ist durch die Liturgie vorgeschrieben, also immer dieselbe. Sie hat, wie überhaupt der liturgische Gesang jener Kirche, mit den griechischen Tonarten nichts gemein, es ist das moderne Dur und Moll, was darin herrscht; gut ausgefürt machen diese Gesänge aber eine ganz vortreffliche Wirkung. **Palmer** †.

Resen, s. Ninive Bd. X, S. 598.

Reservatio mentalis, Mentalreservation — auch wol Mental-Restriktion, geheimer Vorbehalt oder Hinterhalt im Gedanken — ist das Vergehen gegen die Pflicht der Warhaftigkeit, kraft dessen man von einer Warheit einen Teil verschweigt und so dem Hörer absichtlich eine Täuschung bereitet, ihn durch den Doppelsinn (die Amphibologie) der getanen Aussage hintergeht. Der verschwiegene oder missverständlich ausgedrückte Tatbestand kann entweder der Vergangenheit (Gegenwart) oder der Zukunft angehören; im ersteren Falle haftet die Täuschung an einer Aussage über angeblich Geschehenes oder Vorhandenes, im anderen an einer Zusage über zu Leistendes oder zu Haltendes. Der assertorische Eid also ebensowol, wie der promissorische, können Anlass zur Begehung dieser Sünde werden, und tatsächlich tragen zalreiche Meineide die Form der Mentalreservation. Aber auch außerhalb der gerichtlichen Eidesleistung, bei Versicherungen oder Versprechen des gewönlichen Lebens und der alltäglichen Umgangssprache, liegt die Gefar trügerischer Restriktionen des waren Sinnes vielfach nahe und wird die Warheit oft genug auf diesem Wege gefälscht. — Im moralischen Laxismus der Jesuiten und der ihrer Doktrin folgenden Theologen der römischen Kirche spielt die Mentalreservation (neben dem Probabilismus und dem Intentionalismus oder der Methode der Absichtslenkung) eine Hauptrolle. Schon Sanchez († 1610) erteilte mannigfache Anleitungen zu ihrer Ausübung (Opus mor. III, 6, 12 sq.; Summa I, 3, 6); Fillincius († 1622), Castro Palao († 1633), Escobar († 1669) und viele andere Moralisten seines Ordens folgten ihm wetteifernd darin nach. Die ausfürlichste moral-theol. Begründung lieferte Jo. Caramuel in dem Werke: Haplotes de restrictionibus mentalibus disputans, Leyden 1672. — Von nicht jesuitischen Morallehrern ist der Sizilianer Antoninus Diana (regulirter Kleriker zu Palermo, † 1663) wie im übrigen so besonders auch durch seine auf Mentalrestriktionen aller Art abzielenden Ratschläge berüchtigt geworden; s. seine Resolutiones morales (bes. II, tract. 15, 25 sq.; III, tr. 5, 100; 6, 30 etc.) und die von Zeitgenossen und späteren (wie la Val, Ewich, Andres, von Triest, Roccinot, Falini, Rondelini, Tomasi) daraus gefertigten Auszüge. Zu den bemerkenswerteren Beispielen dieser nichtswürdigen Warheitsfälschungs- oder Meineidsdoktrin gehören Sätze wie die folgenden: Is qui ex necessitate vel aliqua utilitate offert se ad iurandum nemine petente, potest uti amphibologiis, nam habet iustam causam iis utendi (Sanchez; Diana). Will jemand etwas von mir leihen, was ich ihm nicht geben mag, so darf ich sagen: ich habe es nicht, indem ich nämlich hinzudenke: um es dir zu leihen (dieselben). Werde ich nach einem Verbrechen gefragt, dessen einziger Zeuge ich bin, so darf ich sagen: ich weiß es

nicht, nämlich hinzudenkend: als ein öffentlich bekanntes. Habe ich Lebensunterhalt versteckt, dessen ich bedarf, so darf ich vor Gericht schwören: ich habe nichts, hinzudenkend: was ich zu entdecken verpflichtet bin (dieselben). Anwendung einer zweideutigen Redeweise ex honesta causa ist kein Meineid; wir dürfen ex rationabili causa uns der Amphibologie bedienen, falls unsere Rede one eine besondere Umstellung den betreffenden zweideutigen Sinn ergibt (Filliucius, Moral. quaest. t. II, tr. 25, c. 11, Nr. 321). Findet sich ein anständiger Grund (honesta causa) zur Warheitsverheimlichung, so kann man, one damit zu sündigen, sich eines zweideutigen Eides bedienen; beispielsweise braucht man ein begangenes Verbrechen dem Richter nicht zu offenbaren, wenn uns durch das Geständnis ein beträchtlicher Schaden entstünde; man kann verneinen es begangen zu haben, wenn man bei sich hinzudenkt: im Gefängnisse! Ein Eheversprechen, zu dessen Erfüllung man nach einer probablen Meinung nicht verpflichtet ist, kann abgeschworen werden, wenn man dabei denkt, daſs man das Versprechen nicht gemacht habe, um dadurch gebunden zu sein. Ein Gläubiger, der auf Grund eines authentischen Dokumentes sein Guthaben fordert, darf, auch wenn ihm schon ein Teil davon abbezalt worden, dennoch schwören, daſs er seine ganze Schuld noch ausstehen habe, vorausgesetzt, daſs er auf anderem Wege den Rest nicht zurückerhalten kann und dabei die Schuld nicht ebenso groß denkt; nur falls ein früherer Gläubiger dadurch geschädigt würde, wäre die Anwendung des Kunstgriffes unzulässig, u. s. f. (Castro Palao, Op. mor. de virtutibus et vitiis, Lugd. 1638, p. III, tr. 14, disp. 1, Nr. 5). Ein gegebenes Versprechen bindet nicht, wenn du nicht die Absicht hattest, dich zu verpflichten, sondern es dir nur vornahmst, es zu erfüllen (Escobar, Theol. mor., tr. III, ex. 3, nr. 48). Wissentlich jemanden, der dabei in gutem Glauben handelt, zum Falschschwören verleiten, ist keine Sünde, weil ja dieser unwissentlich falsch Schwörende damit nichts Böses tut (derselbe, ib. I, 3, Nr. 31). Aus übler Gewonheit falsch schwören, ist nur eine verzeihliche Sünde. Schwört jemand, er werde nie Wein trinken, so sündigt er nur dann schwer, wenn er viel trinkt, aber nicht wenn es nur wenig ist, was er trinkt (ders.). Wer vor Gericht schwört, er werde alles, was er wisse, aussagen, ist nicht verbunden das zu sagen, was nur er allein weiß (Lessius). Wer unwissentlich eine falsche Aussage getan hat, ist zu ihrer Zurücknahme verpflichtet, wenn er jemanden dadurch in Lebensgefar gebracht hat; dies jedoch nur dann, wenn es ihn selbst nicht in Gefar bringt. Wer einen Anderen für das von ihm selbst Verübte bestraft werden sieht und dazu schweigt, ist zu keiner Vergütung an diesen unschuldig Leidenden verpflichtet, u. s. f. (Alloza, Flores Summarum seu Alphabetum morale, Lugd. 1666, t. I).

In strenger Verurteilung aller, auch der geringfügigsten Arten der Mentalreservation oder Eidesfälschung ist die Moral aller christl. Konfessionen einig. Nicht bloß Aussprüche protestantischer Lehrautoritäten gehören hieher, wie z. B. Luthers Bemerkungen zu Matth. 5, 34—37 (Auslegung der Bergpredigt vom J. 1532, Erl. Ausg. Bd. 43, 125 f.) oder wie der letzte der anglikanischen 39 Artikel, wo unter treffender Verweisung auf Jerem. 4, 2 obrigkeitlich erfordertes Schwören als erlaubt bezeichnet wird, falls es „one Heuchelei, recht und heiliglich" geschehe (if it be done, according to the prophets teaching, in justice, jugment and truth). Auch die ernster gerichtete römisch-katholische Theologie hat die jesuit. reservatio mentalis mehr oder minder bestimmt und nachdrücklich verworfen. So namentlich auch Papst Innocenz XI. in seiner Bulle Contra 65 propositiones laxorum moralistarum (1679). Der 26. der darin verdammten Sätze lautet: „Si quis vel solus vel coram aliis, sive interrogatus sive propria sponte sive recreationis causa, sive quocunque alio fine iuret, se non fecisse aliquid quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, re vera non mentitur nec est periurus". Desgl. propos. 27: „Causa iusta utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa". Eine strenge Verurteilung

erklärt die Theorie von der Mentalreservation z. B. auch bei dem kath. Moraltheologen Patuzzi (Ethic. christ. t. IV, tr. 5 De praecept. decalogi). Mehr vermittelnd Scavini (in s. Theol. moral. tract. V, disput. II, c. 2, art. III) u. a. — Vergl. Aberle, Art. Reserv. ment. in Aufl. 1 des Freib. K.-Lexikons, u. s. im übrigen H. Reuchlin, Pascals Leben 2c., Stuttg. 1840, S. 108 ff. 346 ff.; Strippelmann, Der christl. Eid, Kassel 1855, I, 137 ff.; Huber, Der Jesuitenorden, Berl. 1873, S. 293 ff.; Wuttke, Handb. der chr. Sitttenlehre, 3. Aufl., ergänzt 2c. von L. Schulze, Leipz. 1874, I, 168 f. **Zöckler.**

Reservationen, päpstliche. Der Erfolg, welchen die Einwirkung der Päpste auf die Besetzung geistlicher Stellen durch Erteilung von preces und mandata de providendo herbeifürte (vgl. den Art. „Menses papales“ Bd. IX, S. 590 f.), gab dem römischen Stule Veranlassung, sich auch in anderer Weise kirchliche Provisionen anzueignen. Es finden sich seit dem Ende des 12. Jarhunderts Beispiele, dass, wenn auswärtige Kleriker in Rom starben, über die dadurch zur Erledigung gekommene Stelle sogleich in Rom selbst eine Verfügung getroffen wurde. So verlieh Innocenz III. gleich im ersten Jare seiner Regierung dem in der päpstlichen Kanzlei beschäftigten Neffen des in Rom verstorbenen Magister Aimericus de Partigny dessen Präbende in Poitiers (s. Innoc. III, epistol. lib. I, ep. 89) und disponirte späterhin widerholt über apud sedem apostolicam vakant gewordene Stellen (m. s. c. 26. X. de praebendis [III, 5] a. 1213. Die Worte: apud sedem apost., welche sich im Originale epist. lib. XVI. p. 166 finden, hat der Redakteur des corpus decretalium, Raymund von Pennaforte, weggelassen; vgl. auch c. 23 X. de accusationibus [V. 1]). Die durch dieses Verfaren benachteiligten Bischöfe suchten solchen Verfügungen durch Prokuratoren in Rom selbst zu begegnen. Es berichtet darüber die Glosse zu c. 3, de praebendis in VI. (III, 4) ad v. per ipsos: „Habebant episcopi ante constitutionem Clementis procuratores in curia, qui statim quum vacabant beneficia, conferebant illa, et sic praeveniebant papam“ etc. Den einmal eingefürten vorteilhaften Brauch wollten sich aber die Päpste nicht mehr entgehen lassen und deshalb bildete Clemens IV. im Jare 1265 eine förmliche Reservatio ex capite vacationis apud Sedem apostolicam, sodass ecclesiae, dignitates, personatus et beneficia, quae apud sedem ipsam vacare contigerit nur vom Papste verliehen werden sollten (c. 2 de praebendis in VI⁰ [III, 4]). Unter diesen Begriff subsumirte Honorius IV. im J. 1286 auch den Fall, wenn jemand sein Benefizium in die Hände des Papstes resignirte (Wuerdtwein, Subsidia nova diplomatica P. IX, p. 49 sq.). Bald ergingen nun aber Klagen über Verzögerung der Widerbesetzung solcher Stellen, weshalb Gregor X. auf dem zweiten Konzil zu Lyon (1279) verordnete, dass die Verfügung innerhalb eines Monats erfolgen solle, nach dessen Ablauf die Bischöfe oder ihre Generalvikare selbst die Stelle wider besetzen durften (c. 3, de praebendis in VI⁰). Bonifacius VIII. widerholte diese Bestimmung (c. 1, Extravag. comment. de praebendis [III, 2] a. 1294), deklarirte sie dann aber näher, indem er als beim apostolischen Stule erledigt diejenigen Benefizien betrachtet wissen wollte, deren Inhaber an einem Orte gestorben sind, welcher sich bis zwei Tagereisen von dem jedesmaligen Aufenthalte der römischen Kurie befindet (intra duas diaetas legales a loco, ubi moratur ipsa curia. c. 34, de praebendis in VI⁰), außerdem auch verordnete, dass von der Reservation die Pfarrkirchen ausgenommen sein sollten, welche wärend der Erledigung des apostolischen Stules vakant würden oder die der Papst selbst vor seinem Tode noch nicht verliehen hätte (c. 35, de praeb. in VI⁰). Eine widerholte Bestätigung und Erweiterung erfolgte durch Clemens V. 1305 (c. 3. Extrav. comm. de praeb.), Johann XXII. 1316 (c. Ex debito. 4. Extrav. comm. de electione [I, 3] u. a.

Eine andere päpstliche Reservation bezog sich auf die Kathedralkirchen und exemten Prälaturen. Das Recht der Metropoliten, ihre Suffraganbischöfe zu bestätigen (s. d. Art. „Erzbischof“ Bd. IV, S. 324), war nach und nach seit dem dreizehnten Jarhundert von den Päpsten in Apspruch genommen und die sich hiermit darbietende Gelegnheit zu einer förmlichen Reservation ausgebildet von

Clemens V., Johann XXII. (s. die vorhin citirte Stelle) und deren Nachfolgern.

Seit der Verlegung des päpstlichen Stules nach Avignon nahmen die Reservationen immer mehr an Umfang zu und wurden in einer Weise geübt, welche bittere Klagen hervorrief (m. s. über die auf dem Konzil zu Vienne 1311 getanen Äußerungen Gieseler, Kirchengesch. Bd. II, Abth. III, S. 104. 105). Johann XXII. gab im J. 1316 seiner Kanzlei eine besondere Erklärung über die Ausübung seines Rechts (vgl. Gieseler a. a. O. S. 105, Note i), aus welcher die Dekretale Ex debito (s. ob.) hervorging, nach welcher als in curia vakant aufgefürt werden alle Sitze, Klöster, Kirchen und jegliche sonstige kirchliche Benefizien, insofern sie durch Tod, Deposition, Privation, Cassation der Wal, Zurückweisung der Postulation, Verzicht, Beförderung, Versetzung u. s. w. zur Erledigung kommen. Auch sämtliche von Kardinälen und den römischen Hofbeamten, bis auf die Schreiber der päpstlichen Briefe, besessenen Benefizien werden derselben Regel unterworfen. Darauf folgte im Jare 1317 eine neue Reservation, nämlich derjenigen Benefizien, welche wegen Incompatibilität (vgl. d. Art. Benefizium Bd. II, S. 288) aufgegeben werden mussten (cap. Execrabilis. 4. Extrav. comm. de praebendis [III, 2], auch in cap. un. Extr. Joannis XXII. de praeb. [3]), und widerum andere durch die Bulle Imminente nobis v. 1319, In Patriarchatu 1322 (Gieseler a. a. O. S. 106, Note l [verb. Bull. Rom. T. III. P. II, Fol. 177], 107. Note n). Mit abermaligen näheren Deklarationen bestätigte die Reservationen seiner Vorgänger Benedikt XII. 1335 durch die Bulle: Ad regimen (cap. 13. Extrav. comm. de praebendis [III, 2]), suchte aber zugleich den eingerissenen Missbräuchen abzuhelfen, welche jedoch unter seinen Nachfolgern aufs neue hervorbrachen und seit dem Schisma von 1378 immer unerträglicher wurden. Selbst Phillips (Kirchenr. Bd. V, S. 519) kann nicht umhin, zuzugestehen, dass in Rom die Päpste „ihr Collationsrecht im weitesten Umfange als ein Mittel benutzten, um ihre Herrschaft gegenüber der abgefallenen Obedienz zu befestigen und sich einen Ersatz für den Verlust an zeitlichen Erträgnissen zu verschaffen, den sie durch die Afterpäpste zu Avignon zu erleiden hatten". Die einzelnen Reservationen selbst, welche auf den bereits angefürten und auf späteren Erlassen beruhen, wurden in den römischen Kanzleiregeln (Nr. 1—9) ausdrücklich bestätigt, doch keineswegs in allen katholischen Ländern gleichmäßig anerkannt oder aufrecht erhalten, vielmehr durch besondere Vereinbarungen modifizirt.

Die Verhandlungen des Konzils zu Konstanz bezogen sich unter Anerkennung des hergebrachten geschriebenen Rechts im wesentlichen nur auf die Feststellung der menses papales (s. d. Art. Bd. IX, S. 590, vgl. Hübler, Konstanzer Reform. S. 25). Zu Basel wurde dagegen ein allgemeinerer Beschluss gefasst (sess. XII. decret. de electionibus, sess. XXIII. c. 6. de reservationibus): „Quia multiplices ecclesiarum et beneficiorum hactenus factae per summos Pontifices reservationes non parum ecclesiis onerosae exstiterunt; ipsas omnes tam generales quam speciales sive particulares, de quibuscunque ecclesiis et beneficiis, quibus per electionem, quam collationem, aut aliam dispositionem provideri volet, sive per Extravagantes Ad Regimen et Execrabilis, sive per regulas Cancellarias aut alias Apostolicas constitutiones introductas, haec sancta synodus abolet: statuens, ut de cetero nequaquam fiant, reservationibus in corpore iuris expresse clausis et his, quas in terris Romanae ecclesiae ratione directi seu utilis dominii, mediate vel immediate subjectis fieri contigerit, dumtaxat exceptis". Wärend diese Festsetzung im wesentlichen in Frankreich acceptirt, durch das zwischen Leo X. und Franz I. 1516 geschlossene Konkordat aber zu gunsten des Papstes wider modifizirt wurde, kehrte man in Deutschland im allgemeinen zu den älteren Bestimmungen der Extravaganten Ad Regimen und Execrabilis zurück. Das Wiener Konkordat von 1448, zwischen Nikolaus V. und Friedrich III. eingegangen, und spätere Indulte regelten die Verhältnisse für die Folgezeit. Als päpstliche Reservationen wurden hiernach: 1) die in curia vakant werdenden Benefizien, jedoch nicht in dem später erweiterten, sondern in dem ursprünglichen Sinne, dass die Erledigung durch den Tod des Inhabers am

Sitze der Kurie oder in einem Umfange von zwei Tagereisen erfolgt ist; 2) da für die Kathedralkirchen und unmittelbaren Klöster und Stifter die kanonische Wal stattfinden sollte, so wurde für den Fall, dass der Papst dieselbe nicht bestätigen konnte oder eine Postulation nicht annahm, die Stelle ihm reservirt; 3) desgleichen im Falle einer Absetzung, Privation, Translation oder Renunciation, bei welcher eine Mitwirkung des Papstes stattfand; 4) sobald durch Annahme einer vom Papste verliehenen Stelle die bisher von dem Inhaber besessene als beneficium incompatibile erledigt wird; 5) die Benefizien der Kardinäle, päpstlicher Gesandten und verschiedener römischen Curialbeamten; 6) die in den ungeraden Monaten erledigten Benefizien (s. d. Art. „Menses papales“).

Neue Ausdehnungen dieser Reservate und verschiedene Auslegung derselben veranlassten jedoch auch späterhin widerholte Bedenken und Streitigkeiten. Daher wurde auch in der Zeit der Reformation dagegen Widerspruch erhoben und bereits im Jare 1522 auf dem Reichstage zu Nürnberg diese Angelegenheit bei der Klage über die abzustellenden Gravamina mit zur Sprache gebracht (s. Gravamina nationis Germanicae centum etc. [Francof. et Lipsiae 1788] nr. XIV sq.; G. M. Weber. Die hundert Beschwerden der gesammten deutschen Nation u. s. w., Erlangen 1829). Auf dem Konzil von Trient wurde auch einige Erleichterung beschlossen, namentlich in Betreff der Inkompatibilitäten zu gunsten der Kapitel und Bischöfe (Conc. Trid. sess. XXIV, c. 15, de reform.), wie in den von Alexander VI. eingefürten reservationes mentales, d. h. solcher, durch welche eine andere kanonische Wal vernichtet wird, weil ein anderer Bewerber bereits von einem höheren zur Besetzung der Stelle Berechtigten in Gedanken ernannt ist, u. s. w. (a. a. O. cap. 19; vgl. Pallavicini, Hist. Conc. Trident. lib. XXIII, cap. 7. 11. 12). Als demungeachtet die späteren Päpste seit Pius V. aufs neue verschiedene Reservationen für sich in Anspruch nahmen (s. Ferraris, Bibliotheca canonica sub v. beneficium. Art. VIII sq.; Phillips, Kirchenrecht, Bd. V, S. 532. 533), wurde wenigstens deren Anwendung in Deutschland durch die Berufung auf das in Geltung stehende Konkordat von 1448 zurückgewiesen und die Autorität der Kanzleiregeln im allgemeinen nicht anerkannt. (Über die in diesen enthaltenen Reservationen s. m. Ferraris a. a. O. Art. IX; Phillips a. a. O. S. 533 f.). Insbesondere wurde auch darauf gehalten, dass im Falle einer Resignation die Reservation nicht zugelassen wurde, wenn das erledigte Benefizium juris patronatus war. Einen derartigen Fall, in welchem durch kaiserliches Dekret vom 21. August 1780 gegen die römische Verleihung der Patronatberechtigte geschützt wurde, entwickelt Eichhoff in den Materialien zur Statistik des niederrheinischen und westfälischen Kreises Bd. I, S. 1 f. (Erl. 1781). Bis zur Auflösung des deutschen Reiches blieben aber die oben angefürten Reservationen im ganzen im Gebrauche, doch hatte Kaiser Joseph II. für Österreich durch das Hofdekret vom 7. Oktober 1782 alle Reservationen bereits aufgehoben und der Widerspruch der geistlichen Kurfürsten in den Artikeln von Koblenz 1769 und von Ems 1786 blieb nicht ganz one Erfolg. Wie sich demgemäß in den einzelnen deutschen Bistümern die Praxis feststellte, ist nachgewiesen von Ditterich, Primae lineae juris publici ecclesiastici. Argentorati 1779. Die anderweitige reiche Litteratur hierüber ist verzeichnet bei Phillips a. a. O. S. 525. 526; Richter, Kirchenrecht, §. 196 f. Dazu vergl. man noch Grosmann (P. F. Wolfgang-Schmitt) disquisitio canonico-publica de eo, quod circa reservationes pontificias ex concordatis Germaniae generatim justum est, Wirceburg 1772; J. J. Moser, Von der Teutschen Religions-Verfassung (Frankf. u. Leipz. 1774, 4°) S. 646 f., wo die lehrreichen Anmerkungen von Kreittmayers zum Codex civil. Bavaricus und die Verhandlungen der deutschen Reichsgerichte mitgeteilt sind.

Nach der Widerherstellung der kirchlichen Einrichtungen in neuerer Zeit und infolge der Konventionen der deutschen Regierungen mit dem päpstlichen Stule sind in Betreff der dem letzteren zustehenden Reservationen mehrfache Änderungen eingetreten. Insoweit sich dieselben auf die alternativa mensium beziehen, sind sie bereits in dem Art. „Menses papales“ dargestellt In Betreff der übrigen Reservate ist für Bayern durch das Konkordat Art. X dem Papste die Be-

setzung der Propstei in den Metropolitan- und Kathedralkirchen zugesichert, wärend dem Könige die Stelle des Dekans zu vergeben zusteht. Wegen der Reservation durch die in curia erfolgende Erledigung und vermöge der Inkompatibilität schweigt das Konkordat. Aus Art. XVII (Caetera, quae ad res et personas ecclesiasticas spectant, quorum nulla in his articulis expressa facta est mentio, dirigentur omnia et administrabuntur juxta doctrinam ecclesiae eiusque vigentem et approbatam disciplinam) dürfte aber wol auf das Fortbestehen derselben geschlossen werden können. In Preußen ist dies indirekt anerkannt, denn in der Bulle de salute animarum ist den Kapiteln das Walrecht der Bischöfe nur beigelegt „in vacationibus per Antistitum respectivorum obitum extra Romanam Curiam, vel per earum sedium resignationem et abdicationem"; außerdem ist dem Papste ausdrücklich die Probstei vorbehalten, wärend die Dekane von den Bischöfen eingesetzt werden. Für Hannover und die zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehörigen Länder ist in den neueren Konventionen kein Vorbehalt ausgesprochen. In Österreich vergibt nach dem Konkordate von 1855 Art. XXII. der Papst an sämtlichen Metropolitan- oder erzbischöflichen und Suffragankirchen die erste Würde, außer wenn dieselbe einem weltlichen Privatpatronate unterliegt, in welchem Falle die zweite an deren Stelle tritt. Außerdem ist wörtlich der Art. XVII des bayerischen Konkordats in Art. XXXIV widerholt und in Art. XXXV sind die früheren Gesetze, Anordnungen und Verfügungen, welche dem Konkordate widerstreiten, aufgehoben. Man könnte daraus auf eine Herstellung der älteren Reservationen schließen. Schulte (Das katholische Kirchenrecht, Theil II, § 62, S. 331, Anm. 4) erklärt sich aber für das Gegenteil, weil a) keine besondere Erwänung stattgefunden hat, wärend sie praktisch nicht mehr gelten, b) diese besondere Art ausdrücklich erwänt ist (nämlich in Art. XXII), c) der bestehende Zustand überall vorausgesetzt worden ist.

Auch außerhalb Deutschlands bestehen jetzt nur hin und wider noch beschränkte Reservationen des Papstes. In Neapel besetzt der Papst die Konsistorial-Abteien, welche nicht dem Patronate des Königs unterliegen, sowie die erste Dignität in allen Kapiteln, auch die Kanonikate und die keinem Laienpatronate untergebenen Benefizien, welche in der er ersten Hälfte des Jares (Januar bis Juni) vakant werden. Pfarreien besetzt derselbe, wenn sie in curia erledigt worden oder mit einer Dignität oder einem Kanonikat verbunden sind (s. Konkordat von 1818, Art. VII. IX. X. IX). In Spanien konferirt der Papst die Dignität des Kantors in den Metropolitan- und einigen bischöflichen Kapiteln. In den Niederlanden und Frankreich (also auch Elsaß-Lothringen) bestehen keine Reservate. Vergl. über das ganze hauptsächlich Hinschius, Kirchenrecht 3, 113 ff. und die dort angegebene Litteratur. **(H. F. Jacobson †) Friedberg.**

Residenz (residentia) heißt die Pflicht kirchlicher Beamten, sich an dem Orte ihrer Verwaltung aufzuhalten. Sie ist die natürliche Folge der Forderung, dass jeder Beamte ordentlicherweise die ihm obliegenden Geschäfte in Person ausfüre, was, zumal bei Geistlichen, wegen ihrer eigentümlichen Stellung und der von ihnen zu leistenden Dienste doppelt notwendig erscheint. Daher sprechen die Kirchengesetze widerholt den Satz aus: „Cum ecclesia vel ecclesiasticum ministerium committi debuerit, talis ad hoc persona quaeratur, quae residere in loco et curam eius per se ipsam valeat exercere" (c. 3. 4. 6. X. de clericis non residentibus [III, 4]).

Der Missbrauch, dass Kleriker von einer ihnen zugewiesenen Stelle zu einer anderen besseren sich willkürlich begaben, veranlasste bereits im vierten Jarhundert die Synoden, dagegen strenge Verbote zu erlassen und den Geistlichen das stete Verweilen bei den ihnen einmal übergebenen Gemeinden aufzuerlegen (Concil. Arelat. a. 314. can. 2. 21. Nicaen. a. 325. can. 15. 16. Antioch. a. 341. c. 3 u. v. a.; Canones Apostol. 15. 16 und dazu v. Drey, Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanonen der Apostel, S. 273—275; vgl. Gratians Dekret Cau. VII. qu. I. can. 19 sq.), worauf auch die weltliche Gesetzgebung unterstützend hinzutrat (s. Nov. Justiniani VI. cap. 2. LXVII. cap. 3. CXXIII.

cap. 9 u. a.). Diese Bestimmung wurde auch im fränkischen Reiche erneuert, als unter Bonifatius' Mitwirkung die Regelung der kirchlichen Verhältnisse erfolgte; s. Capitulare a. 742. c. 3 (Pertz, M. G. Leg. I, 17) verb. Cap. a. 744. c. 5 (Walter, Corpus juris germ. P. II. pag. 25). Capit. Suessoniense a. 744. c. 5 (Pertz l. c. 21). Capit. Vernense a. 755. c. 13 (l. c. 26). Nach Einfürung des dionysischen Kodex wurden auch die älteren griechischen Canones ausdrücklich eingeschärft. Capit. eccles. a. 789. cap. 24, widerholt a. 794. cap. 27. (Pertz l. c. 58. 74). Dass Geistliche ihre Kirche nicht in Zeiten der Gefar verlassen sollten, wurde schon zeitig ihnen vorgeschrieben (can. 47—59. Cau. XII. qu. I), ebenso auch bestimmt, dass sie nicht one Erlaubnis verreisten (can. 26—28. Cau. XXIII. qu. VIII). Später kamen dazu noch andere Gesichtspunkte, dass nämlich der Gottesdienst persönlich wargenommen und die Residenz nicht dadurch verhindert würde, dass jemand mehrere Benefizien auf sich übertragen ließ (vgl. deshalb Tit. de clericis non residentibus in ecclesia vel praebenda X. III. 4 in VI°. VIII. 3). Mit der Zeit wurde die Disziplin in der Handhabung der Residenz sehr gelockert, indem nach der Auflösung des gemeinsamen Lebens der Kapitel die ordentlichen Stiftsglieder sich häufig durch Vikare vertreten ließen und ihre Pfründen auswärts verzehrten, was von den Inhabern größerer Pfarreien ebenmäßig geschah. Die vielen Cumulationen geistlicher Stellen, selbst von Bistümern, hinderten gleichfalls die Residenz, wozu noch die Reichsstandschaft der geistlichen Fürsten deren Anwesenheit bei politischen Versammlungen erforderte. Es ergingen daher mannigfache Beschwerden und bei Gelegenheit der Reformationsversuche im 16. Jarhundert wurde die Sache reiflich erwogen (s. Consilia delectorum Cardinalium de emendanda ecclesia Paulo III. P. jubente conscripta et exhibita a. 1538, bei Le Plat, Monumenta ad historiam Concilii Tridentini amplissima. Tom. II. p. 601). Auf dem Konzil zu Trient selbst wünschte man dem Übel abzuhelfen und machte dahin zielende Vorschläge. Bei der Beratung hierüber entstand ein lebhafter Streit, ob das Residenzgebot auf göttlicher oder kirchlicher Ordnung beruhe, den definitiv zu entscheiden das Konzil ablehnte (vgl. Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. VII. cap. 2), indem die Jesuiten im päpstlichen Interesse den Satz verteidigten, dass es kein göttliches Gebot sei (m. s. Sugenheim, Geschichte der Jesuiten in Deutschland, Bd. I [Frankfurt a. M. 1847], S. 21 f.). In der Sache selbst wurde aber beschlossen, mit Anlehnung an die älteren Canones unter Androhung erhöhter Strafen, das Residenzgebot zu erneuern. Demgemäß bestimmt 1) das Concil. sess. VI. cap. I de reform.: Wenn jemand von seiner Patriarchen-, Primitial-, Metropolitan- oder Kathedralkirche, die ihm aus irgend einem Titel oder Rechte übertragen ist, one gesetzliches Hindernis oder rechtmäßige und vernünftige Ursachen sechs Monate hintereinander außerhalb seiner Diözese sich fernhält (vgl. cap. 11. X. de clero non resid.), so soll er ipso jure zur Strafe den vierten Teil der Früchte eines Jares verlieren, diese selbst aber sollen durch den geistlichen Oberen den Kirchen, Fabriken und den Ortsarmen überwiesen werden. Bleibt er ferner sechs Monate abwesend, so soll er ein zweites Viertel in gleicher Weise verlieren. Bei weiterer beharrlicher Contumacia soll strengere Censur eintreten. Der Metropolit soll nämlich seine abwesenden Suffraganen, den abwesenden Metropoliten aber der älteste residirende Suffraganbischof, bei eigener Strafe des Verbots, die Kirche zu betreten, binnen drei Monaten dem Papste denunciren, welcher dann den Umständen gemäß die Kirchen selbst mit geeigneteren Pastoren besetzen kann. Dazu fügte das Konzil sessio XXIII. cap. I. de reform., dass jeder, mit Einschluss der Kardinäle, zur persönlichen Residenz verpflichtet sei, insofern nicht ein rechtmäßiger Grund ihn entschuldige. Ein solcher sei: christiana caritas, urgens necessitas, debita obedientia ac evidens ecclesiae vel reipublicae utilitas; derselbe müsse aber schriftlich bescheinigt oder notorisch sein, und die Provinzialsynode habe darüber zu wachen, dass kein Missbrauch eintrete und die Verletzer bestraft werden. One einen solchen Grund wird eine Anwesenheit von zwei, höchstens drei Monaten im Jare verstattet, wobei aber doch darauf zu achten, „ut id aequa ex causa fiat et absque ullo gregis detrimento“.

2) Das Tridentinum bestimmt ferner sess. VI. cap. 2 de reform., daſs die niedriger als die Bischöfe stehenden Geistlichen, welche sich im Besitze von Benefizien befinden, die nach Gesetz oder Gewonheit Residenz erfordern, von ihren Ordinarien dazu angehalten werden sollen. Früher erteilte dauernde Privilegien über Nichtresidenz und Fruchtgenuſs in Abwesenheit (c. 15. de rescr. in VI. [I, 3. Bonifac. VIII.) sollen nicht mehr gelten, wol aber temporäre Indulgenzen und Dispense, jedoch nur, wenn sie auf waren und vernünftigen Gründen beruhen; doch hat der Bischof durch Bestellung tüchtiger Vikare zu sorgen, daſs die Seelsorge nicht vernachlässigt werde. Außerdem trifft das Konzil sess. XXIII. cap. I. de reform. Strafbestimmungen, welche den über die Bischöfe verfügten analog sind.

3) Wegen der Stiftsgeistlichen verordnet das Tridentinum sess. XXIV. cap. 12 de reform., daſs keinem gestattet sei, länger als drei Monate entfernt zu sein, wenn auch Gewonheit oder Statuten bisher eine längere Anwesenheit erlaubt haben, wogegen diejenigen Statuten, welche eine längere Abwesenheit (longius servitii tempus) vorschreiben, in Geltung bleiben sollen. Gegen die Übertreter dieser Vorschrift ist mit Entziehung der Einkünfte zu verfaren und gegen beharrlich Ungehorsame ein ordentlicher kanonischer Prozeſs einzuleiten. Außerdem bestimmt das Konzil sess. XXI. c. 3 de reform., sess. XXII. c. 3 de reform., daſs in den Stiftern, in welchen nicht tägliche Hebungen (distributiones quoditianae) im Gebrauche sind, oder so geringe, daſs sie warscheinlich nicht beachtet werden dürften, der dritte Teil aller Früchte und Einkünfte von allen Ämtern gesondert und zu täglicher Verteilung an die Anwesenden verwendet werden solle (vgl. den Art. „Präsenz“ Bd. XII, S. 168).

Die neueren Vereinbarungen mit dem römischen Stule schärfen besonders die Residenzpflicht der Bischöfe und Canonici ein, und dies tun denn auch die auf Grundlage dieser Konventionen erlassenen neueren Kapitelstatuten, welche zugleich die von dem Tridentinum angeordneten Distributionen einfüren, resp. bestätigen.

Die bisher angefürten Grundsätze über die Residenz gelten übrigens nur für die sogenannten beneficia residentialia, d. h. für alle majora, curata und diejenigen, für welche der Stifter die Residenz ausdrücklich vorgeschrieben hat, nicht aber für die beneficia non residentialia, d. h. solche beneficia simplicia, bei welchen die Vertretung durch einen Substituten gestattet ist. Demgemäß unterscheidet man die residentia praecisa, welche von Beneficiaten, unter Strafe des Verlustes der Stelle, erfüllt werden muſs, und causativa, deren Nichtbeachtung nur den Verlust der Früchte zur Folge hat (Ferraris, Bibl. can. s. v. residentia, Nr. 24 f.). Wenn jemand aus gesetzlichen Gründen abwesend ist, trifft ihn der gedrohte Nachteil nicht, indem er vielmehr als residirend betrachtet wird (residentia ficta), ausgenommen wenn stiftsmäßig zum Erwerbe einer Distribution die persönliche Gegenwart vorgeschrieben ist. Außerdem enthalten die Partikularrechte noch besondere Bestimmungen wegen des Verreisens der Geistlichen.

In der evangelischen Kirche bedurfte es derartiger Bestimmungen nicht. Es wird stets die persönliche Verwaltung des Amtes vorausgesetzt und im Falle der Verhinderung für eine Vertretung durch die kirchlichen Oberen Sorge getragen. Die Gesetzgebungen beschränken sich daher gewönlich darauf, für die Fälle notwendiger Abwesenheit besondere Ressortbestimmungen zu erlassen. In Preußen wurde 1742 den Geistlichen das öftere Reisen überhaupt verboten (s. Mylius corp. constit. Marchicarum contin. II. fol. 71). Späterhin wurde vorgeschrieben: „Die Pfarrer müssen sich bei ihren Kirchen beständig aufhalten und dürfen die ihnen anvertraute Gemeinde, selbst bei einer drohenden Gefar, eigenmächtig nicht verlassen. Wenn sie zu verreisen genötigt sind, so kann es nur mit Vorwissen und Erlaubnis des Inspektors oder Erzpriesters geschehen. Dieser muſs die Genehmigung der geistlichen Oberen einholen, wenn die Zeit der Abwesenheit mehr als einen Sonntag in sich begreift. In allen Fällen muſs der Pfarrer, unter der Direktion des Erzpriesters oder Inspektors, solche Veranstaltungen treffen, daſs

die Gemeinde bei seiner Abwesenheit nicht leide", u. a. m. (s. Allgemeines Landrecht Theil II, Tit. XI, § 413—416, § 506—509 und verschiedene diese Dispositionen näher deklarirende Erlasse der Behörden). Im allgemeinen hat der Vorsitzende der Konsistorialbehörde den Urlaub zu erteilen.

H. F. Jacobson †.

Responsorien, s. Antiphon Bd. I, S. 467.

Restitutionsedikt, s. Westphälischer Friede.

Rettberg, Friedrich Wilhelm, Professor der Theologie zu Göttingen und Marburg, geb. 21. August 1805 zu Celle, gest. 7. April 1849 zu Marburg. — Sein Vater, Bürgermeister in der Vorstadt, starb frühe; seine Mutter verlor fast alle ihre Habe durch eine Feuersbrunst: so war R. darauf angewiesen, im Kampfe mit drückenden äußeren Verhältnissen seine Kraft zu erproben. In fünf Jaren, Ostern 1819—1824, durchlief er das Gymnasium seiner Vaterstadt, und bezog im Sommersemester 1824 die Universität Göttingen zum Studium der Philologie und Theologie. Von den damaligen Theologen übte nur der Kirchenhistoriker J. G. Planck größeren Einfluss auf ihn; mehr zog ihn anfangs das Studium der Philologie an, in welcher O. Müller, Dissen, Mitscherlich seine Lehrer waren; daneben hörte er den Philosophen Bouterwek, den Historiker Heeren, den Mathematiker Thibaut. Erst zwei theologische Preisaufgaben, welche 1826 und 1827 von der Fakultät des Preises für würdig erkannt und gedruckt wurden (An Joannes in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet 1826 und De parabolis Jesu Christi 1829) gewannen sein Interesse für gründlichere theologische Studien und schafften ihm die Mittel, den Sommer 1829 in Berlin zuzubringen und Schleiermacher, Hegel 2c. zu hören. Nachdem er seine Studien vollendet und 8. September 1829 die philosophische Doktorwürde sich erworben, verschaffte ihm seine ausgezeichnete philologische Bildung zunächst eine Lehrerstelle am Gymnasium seiner Vaterstadt, die er Mich. 1827—1830 bekleidete. Im Jare 1830 ging er als theologischer Repetent nach Göttingen zurück und blieb hier bis 1838, drei Jare als Repetent, dann als Hilfsprediger an der Jakobikirche neben Superintendent Dr. Ruperti, seit 1834 zugleich als a. o. Professor der Theologie. 1838 erhielt er die theologische Doktorwürde und verheiratete sich mit der ältesten Tochter des Kirchenhistorikers Gieseler. Im Herbst 1838 folgte er einem Rufe als ordentlicher Professor der Theologie nach Marburg, wurde 1847 zugleich lutherisches Mitglied des oberhessischen Konsistoriums, auch mehrmals Prorektor der Universität. In letzterem Amt, dessen Fürung ihm durch die Unruhen des Jares 1848 erschwert wurde, war auch seiner außerordentlichen Arbeitskraft zuviel aufgeladen und dadurch die Entwicklung eines unheilbaren Übels beschleunigt worden, welches seinem Leben am 7. April 1849 ein allzufrühes Ende setzte.

Unter Rettbergs Schriften sind die kirchenhistorischen die bedeutendsten. Auf Plancks Rath schrieb er zuerst eine Monographie über Cyprians Leben und Wirken (Göttingen 1831, 8°). Dann machte er sich an die Fortsetzung des Handbuches der christlichen Kirchengeschichte von J. E. Chr. Schmidt († 4. Juni 1831 in Gießen): er lieferte jedoch nur einen Band. (Bd. 7 des ganzen Werks, Gießen 1834), der die Papstgeschichte des 13. Jarhunderts, die Missions- und Verfassungsgeschichte für die Zeit von Gregor VII. bis Bonifaz VIII. enthält. Sein Hauptwerk aber ist die Kirchengeschichte Deutschlands (Göttingen 1845—1848), in zwei Bänden die älteste Zeit bis zum Tode Karls d. Großen enthaltend. Hier kam es mehr auf kritische Geschichtsforschung als auf die Kunst der Darstellung an: es galt, die Geschichte der Einfürung des Christentums und der Begründung kirchlicher Einrichtungen zuerst in der Römerzeit, dann seit 486 unter den Stämmen der Franken, Alamannen, Baiern, Thüringer, Sachsen, Friesen und Slaven zu verfolgen, sie von der Überwucherung mit Legenden und Erdichtungen zu reinigen und dabei zugleich der allmählichen Entstehung der Sagen selbst von Jarhundert zu Jarhundert nachzugehen. Eben hier bewärte Rettberg in meisterhafter

Weise sein kritisches Talent, indem er nach strenger Methode der geschichtlichen Überlieferung nachgeht, jeden nicht vollwichtigen Zeugen zurückweist und dadurch die wenigen zuverlässigen Quellen zu Ehren bringt, aber auch den gewissenhaftesten Fleiß, der es für unverantwortlich gehalten hätte, vor vollständiger Durcharbeitung und Prüfung aller erreichbaren Akten zum Spruche zu schreiten. Neben dieser mühsamen Arbeit kritischer Geschichtsforschung treten die Künste der Darstellung selbstverständlich zurück: wer die schwere Arbeit übernahm, für den ersten Unterbau der deutschen Kirchengeschichte die Quader zuzuhauen, durfte es für entbehrlich halten, dieselben noch zu firnissen. Wo aber der Gegenstand es zuließ, z. B. bei der Schilderung des Charakters und der Wirksamkeit des Bonifatius, bei der Zeichnung der Entwürfe Karls des Gr. zur Durchfürung seines Ideals vom christlichen State, bei der Nachweisung der Durchdringung des deutschen Volks mit den christlichen Ideeen und der Umgestaltung des germanischen Volksgeistes durch das Christentum 2c. fehlt es dem Verfasser nicht an der Kunst anschaulicher Schilderung und plastischer Charakterzeichnung, und sosehr er jede Parteitendenz ferne hält, so aufrichtig ist doch seine Freude, wenn es ihm gelingt (wie z. B. bei Bonifatius), ein geschichtliches Unrecht wider gut zu machen. — Dem Werke Rettbergs hat die verdiente Anerkennung im Kreise der Kirchen- und Profanhistoriker nicht gefehlt, vgl. z. B. Wattenbach, D. Geschichtsquellen im MA. I, 34. Den einzig richtigen Weg einschlagend, hat er das ganze ungeheuere Material kritisch untersucht, der Herkunft und Entstehung jeder einzelnen Nachricht nachgeforscht. — Man hat freilich R.'s Verfaren als zu negativ angegriffen, und es wird zuzugeben sein, daſs er in einzelnen Fällen zu weit gegangen ist. Es war daher gerechtfertigt, daſs Prof. J. Friedrich in München den Versuch machte, ihm eine Kirchengeschichte Deutschlands in mehr konservativer Haltung entgegenzustellen. Allein ihm fehlt es leider ganz an jener strengen wissenschaftlichen Methode, und so ist es in der Tat nur weniges, was er gegen Rettbergs Kritik zu retten vermochte, und nicht auf Friedrichs, sondern auf Rettbergs Grundlagen wird der künftige Kirchenhistoriker Deutschlands weiter zu bauen haben (vgl. meine Anzeige in Jahrbb. f. d. Theol. 1868, S. 361 ff.).

Kleinere Beiträge zur Kirchen- und Dogmengeschichte hat Rettberg geliefert in einer großen Zal von Rezensionen in den Gött. Gel. Anzeigen, in der Zeitschrift für historische Theologie (z. B. Paschastreit der alten Kirche, Logoslehre des Origenes, Perioden einer hannoverschen Kirchengeschichte), in den theologischen Studien und Kritiken (Vergleichung von Ockams und Luthers Abendmalslehre 1839), in der Ersch und Gruberschen Encyklopädie (z. B. Papsttum, Paulus, Petrus, Peucer, Patristik 2c.), im Konversationslexikon der Gegenwart (z. B. Hermesianer, Pietismus, Rationalismus, Romanismus 2c.), im ersten Band der theol. Real-Encyklopädie (z. B. Abälard, Acta Martyrum, Albert d. Gr., Alexander von Hales 2c.) und in mehreren lateinischen Programmen (comparatio inter Bandini libellum et Petri Lomb. sententiarum libros 1834, doctorum scholast. placita de gratia et merito 1836, observ. ad vitam S. Galli 1842—1848, Beziehungen der deutschen Glaubensboten zum römischen Stuhl 1848). Auch hat er 1837 (anonym) die Säkularfeier der Universität Göttingen dargestellt und 1841 ein Programm über die kaiserlichen Privilegien der Universität Marburg geschrieben. —

Unter seinen übrigen Arbeiten ist noch zu nennen die Schrift „über die Heilslehren des Christentums nach den Grundsätzen der ev.-lutherischen Kirche", apologetisch dargestellt und entwickelt, Leipzig 1838, 8⁰ — veranlaſst durch Möhlers Symbolik, neben Baur und Nitzsch wol die schärfste Entgegnung gegen jenen Angriff. — Aus seinem Nachlasse ist ein, die Hauptfragen der „Religionsphilosophie" mit großer Präzision zusammenfassendes Kollegheft herausgegeben worden, Marburg 1850. — Eine genauere Aufzälung seiner Schriften und Aufsätze und eine Charakteristik seiner persönlichen Eigenschaften sowie seiner Verdienste um die Universität Marburg hat sein Kollege Ernst Henke gegeben in einer Leichenrede 1849, einem Nekrolog in der Kasselschen Zeitung 1849, Nr. 15, und in einer lateinischen Denkschrift (Marburg 1849, 4⁰). Vgl. auch Oesterley,

Göttinger Gelehrten-Geschichte S. 472, und Gerland, Hessische Gel.-Geschichte, Cassel 1863, I, 108 ff. **(Henke) Wagenmann.**

Rettig (Heinrich Christ. Michael), geboren 1795 zu Gießen, studirte in seiner Vaterstadt, erhielt daselbst eine Lehrerstelle am Gymnasium und habilitirte sich als Privatdozent an der Universität. Er las über Kirchengeschichte und neutestamentliche Schriften und wirkte mit bei Leitung des philologischen Seminars. Seine ersten Schriften sind auf die Philologie bezüglich, wovon die bedeutendsten Vita Cnesii Cnidii 1827 und Quaestiones Platonicae 1831 sind. Um diese Zeit ging in Rettigs theologischer Überzeugung eine Umwandlung vor. Anfänglich der rationalistischen Denkweise huldigend, wendete er sich nach und nach der biblischen Lehre vom Sone Gottes als Heiland der Welt zu. Das ist nun das Eigentümliche in ihm, dass, so wie ihm die selbständige Herrlichkeit des Evangeliums aufging, er auch die Kirche selbständig zu gestalten, von allem statlichen Einflusse zu emanzipiren suchte. Seine Ansichten darüber legte er nieder in einer Schrift, die großes Aufsehen erregte: „Die freie protestantische Kirche oder die kirchlichen Verfassungsgrundsätze des Evangeliums", Gießen 1832. Sie ist one allen fremden Einfluss entstanden; der Verfasser kennt Vinets „liberté des cultes" nur vom Hörensagen und bedauert es, dass er sich diese Schrift und andere französische Schriften der Art nicht verschaffen konnte. Er knüpft, was das Historische betrifft, lediglich an die ältesten Traditionen seiner vaterländischen Kirche, an die Synode von Homberg vom Jare 1526 und ihre Beschlüsse, an den „großen, für die hessische Kirche ewig unvergesslichen" Lambert von Avignon an. Was den Inhalt der Schrift betrifft, so ist der erste Abschnitt, der die Gründe gegen die Trennung der Kirche vom State widerlegen und diese Trennung selbst rechtfertigen soll, höchst schwach zu nennen. Offenbar war es dem Verfasser weniger darum zu tun, als um einen sorgfältig ausgearbeiteten Entwurf der Verfassung der Kirche, in ihrer Selbständigkeit und Getrenntheit vom State gedacht. Hier geht er in das kleinste Detail mit einer Sorgfalt ein, die beweist, wie sehr er sich in sein Ideal einer freien Kirche hineingelebt und wie eifrig er gesucht hatte, den harten Boden des empirischen Lebens der sichtbaren Kirche für dasselbe zu bearbeiten. Freilich tritt bei allen solchen Bestrebungen der missliche Fall ein, dass, indem sie über das Ziel hinausschießen, sie auch die guten, passenden Vorschläge in Misskredit bringen und so den Erfolg der Bestrebungen nach Religionsfreiheit, in den richtigen Grenzen aufgefasst, eher hemmen als befördern. So fällt es auch auf, dass Rettig alle und jede Verpflichtung auf Symbole verwarf (S. 162), nicht undeutlich die Abschaffung der Kindertaufe empfahl (S. 114. 115), keine ausschließliche Befähigung zum Predigen und zum Verwalten der Sakramente zugab (vergl. S. 100), den Prediger gar nicht einmal als integrirenden Bestandteil der Kirchenregierung bebetrachtet wissen wollte und ihn seinem Presbyterium völlig unterordnete (vergl. S. 122 ff., bes. S. 127). Im Jare 1833 erhielt er den Ruf nach Zürich als ordentlicher Professor der Theologie an der neu organisirten Universität. Hier lag ihm ob, auch über Dogmatik zu lesen, und er erfreute sich gerechter Anerkennung. In Zürich bereitete Rettig eine kritische Ausgabe des Neuen Tests.'s und Kommentare dazu vor; an der Vollendung wurde er gehindert durch den Tod am 24. März 1836. Hingegen hat er eine größere kritische Arbeit vollendet, das Facsimile des St. Gallener Evangelienkodex unter dem Titel: Antiquissimus quatuor Evangeliorum codex Sangallensis graeco-latinus interlinearis, nunquam adhuc collatus, Zurich 1836, unter seiner Aufsicht gemacht und von ihm mit einer kritischen Einleitung versehen. Früher waren einzelne Proben seiner exegetischen Studien erschienen: Quaestiones Philippenses, Giessen 1831. — Über das Zeugnis Justins über die Apokalypse. — Exegetische Analekten von 1831 bis 1838, — vor und nach seinem Tode in den Studien und Kritiken erschienen.

Herzog †.

Reuchlin, Johann, geboren am 22. Februar 1455 zu Pforzheim, nimmt unter den humanistischen Vorläufern der Reformation eine der ersten Stellen ein.

Sein Vater war ein Dienstmann der Dominikaner, warscheinlich deren Verwalter. Die erste gelehrte Bildung erhielt er in der lateinischen Schule zu Pforzheim, nach einer jedoch nicht gehörig verbürgten Nachricht seines Biographen May soll er auch mit Dringenberg die Schlettstadter Schule besucht haben; im Frühjare 1470, also nicht ganz 15järig, bezog er die Universität Freiburg, wo er nur kurz verweilte. Nach seiner Rückkehr von dort wurde er wegen seiner schönen Stimme unter die Hofsänger am Baden-Durlachschen Hofe aufgenommen. Markgraf Karl lernte ihn dadurch kennen und wälte ihn zum Begleiter seines dritten Sones Friedrich auf die Hochschule zu Paris. Hier benutzte er den Unterricht der berühmtesten Gelehrten jener Zeit, besonders wichtig aber wurde es für ihn, daſs er Gelegenheit fand, die griechische Sprache zu lernen. Schon nach einem Jare muſste er seinen Prinzen, dem sich Aussicht eröffnete, Bischof in Utrecht zu werden, in die Heimat begleiten, und nun begab er sich zur Fortsetzung seiner Studien nach Basel, wo ein griechischer Flüchtling, Andronikus Kontoblakas, griechisch lehrte, auch fand er dort einige griechische Manuskripte, welche Kardinal Nikolaus von Ragusa dem dortigen Dominikanerkloster geschenkt hatte, und unter denen sich auch eine Pergamenthandschrift des Neuen Test.'s aus dem 10. Jarhundert befand. Johann Wessel, dessen Bekanntschaft er schon in Paris gemacht hatte, fand er in Basel wider; mit Johann Amerbach und seinem Bruder, den Besitzer einer berümten Druckerei, kam er in häufigen anregenden Verkehr. Dabei hörte und hielt Reuchlin Vorlesungen; er erklärte nicht nur Klassiker, sondern stellte mit seinen Zuhörern auch Übungen in Grammatik und Stilistik an. Damals arbeitete er auch ein lateinisches Wörterbuch aus, das viel gebraucht wurde und 23. Auflagen erlebte. Nachdem Reuchlin 1477 Magister der Philosophie geworden war, begann er auch Vorlesungen über die griechische Sprache zu halten, kam aber dadurch bald in Kollision mit den geistlichen Lehrern der Universität, welche in dieser Neuerung einen Angriff auf das bestehende System sahen und klagten, daſs diese griechischen Studien von der römischen Frömmigkeit abfürten, denn die Griechen seien gar keine Glieder der rechtgläubigen Kirche und ihre Lehre verboten. Die Anfeindungen, die Reuchlin deshalb erleiden muſste, bestimmten ihn, Basel zu verlassen, und er ging nun, um seine griechischen Studien weiter zu verfolgen, nach Paris. Dort nahm er bei einem griechischen Flüchtling, Hermonymus von Sparta, Unterricht im Griechischen, und zwar nicht nur in der Grammatik, sondern auch in der Schönschrift, deren Ausübung er sich doppelt nützlich machte, indem er die Schriftsteller, die sein Lehrer gerade auslegte, für dessen Zuhörer abschrieb, wodurch er seinen Unterhalt gewann und zugleich auch sich mit jenen Schriften so vertraut machte, daſs er sie auswendig lernte; Homer, die Rede des Isokrates, die Dialektik des Aristoteles prägte er sich auf diese Weise ein. Ein Jar später (1478) finden wir Reuchlin in Orleans, wo er das Lehren und Lernen wider aufs eifrigte betrieb. Dort studirte er, um sich den Weg zu einer praktischen Laufban zu öffnen, die Rechtswissenschaft. Schon nach einem Jare (1479) wurde er Baccalaureus in dieser Fakultät; auch verfaſste er dort für seine Vorlesungen eine griechische Grammatik, die aber nicht gedruckt wurde; bald darauf begab er sich nach Poitiers, wo Hugo de Banza und Bernhard Durandus als berühmte Rechtslehrer blühten; er blieb hier einige Jare und kehrte im Sommer 1481 als Licentiat der Rechte in seine Heimat zurück. Zunächst ließ er sich Dezember 1481 als Advokat in Tübingen nieder und hielt zugleich Vorlesungen an der dortigen Universität über griechische Sprache, auch erwarb er den Grad eines Doktors der Rechte. Der Graf von Württemberg, Eberhard im Bart, fand so großes Gefallen an ihm, daſs er ihn alsbald zu seinem Geheimschreiber und Rat ernannte. Als solcher begleitete er den Grafen im Frühjare 1482 nach Rom und zu einer feierlichen Audienz bei Papst Sixtus IV., der dem Grafen eine geweihte goldene Rose überreichte. Bei dieser Gelegenheit hielt Reuchlin eine lateinische Rede, die durch Eleganz des Ausdrucks allgemeine Bewunderung erregte. Infolge davon befreundete er sich mit dem Philologen Hermolaus Barbarus, der damaliger Sitte gemäß Reuchlins Namen in das griechische „Kapnio" übersetzte. Auf der Rückreise wurde Reuchlin zu Florenz in den Kreis

gelehrter und geistreicher Männer eingefürt, welchen Lorenzo von Medici um sich gesammelt hatte. Dort fand er Marsilius Ficinus, den Platoniker, den Kabbalisten Johannes Picus von Mirandola, Politanus, den Erzieher des nachherigen Papstes Leo X. Die Anregungen, welche er durch diese Männer erhielt, waren von nachteiligem Einflusse auf Reuchlins geistige Entwickelung, er wurde von aristotelischer Scholastik, deren Anhänger er bisher gewesen war, zu einem mit Mystik versetzten Platonismus gefürt, er wurde lüstern nach der Geheimlehre der Kabbala und trachtete von nun an ernstlich darnach, sich das Verständnis derselben zu erschließen. Vorerst fand er aber zu solchen Studien weder Zeit noch Hilfsmittel. Nach seiner Rückkehr aus Italien musste er den Grafen Eberhard in seine neue Residenz Stuttgart begleiten, und wurde hier um 1484 als Assessor des Hofgerichts angestellt, auch 1485 von dem Orden der Dominikaner zu ihrem Anwalt für ganz Deutschland erwält. Im folgenden Jare fürte ihn eine diplomatische Sendung zur Königswal und Krönung Maximilians I. nach Frankfurt, Köln und Aachen, 1487 ein anderer amtlicher Auftrag ins Elsaß und zu dem Bischof von Trier, 1490 finden wir ihn wider in Italien, 1492 hatte er den Grafen Eberhard im Bart auf einer Reise nach Linz zum Kaiser Friedrich III. zu begleiten, um von demselben eine Bestätigung des Münsinger Vertrags über die Unteilbarkeit des Landes Württemberg einzuholen. Der Kaiser, auf den Reuchlin einen besonders günstigen Eindruck gemacht zu haben scheint, ehrte ihn durch Erhebung in den Adelstand und Verleihung des Titels und der Rechte eines Pfalzgrafen. Ein noch größerer Gewinn von dieser Reise schien es ihm aber, dass sich ihm jetzt die längst ersehnte Gelegenheit darbot, die hebräische Sprache zu lernen; er fand in dem Leibarzt des Kaisers, Jakob Jehiel Loens, einen gelehrten Juden, der ihn wärend des Aufenthalts in Linz, welcher sich bis ins nächste Jar verzog, in den Elementen des Hebräischen unterrichtete. Reuchlin warf sich nun mit Eifer auf das Studium der Kabbala, und eine Frucht davon war das im Sommer 1494 bei Amerbach in Basel erschienene Buch „de verbo mirifico“. Reuchlin legt darin seine aus Bibel und heidnischer Philosophie gezogenen religionsphilosophischen Ideeen unter der Hülle sinnlicher Bilder dar. Dieses Werk, das eine merkwürdige Mischung mittelalterlicher scholastischer Anschauungen und neuer Ideeen ist, hat Reuchlins litterarischen Ruhm unter seinen Zeitgenossen hauptsächlich begründet und acht Auflagen erlebt.

Auf die Zeit höfischer Ehren und litterarischen Genusses und Ruhmes folgte nun für Reuchlin eine schlimme Zeit der Bedrängnis und Verfolgung. Sein Herr und Gönner, Herzog Eberhard von Württemberg, starb 1496, und sein Nachfolger, Eberhard der Jüngere, war Reuchlin nicht eben freundlich gesinnt, da dieser früher seinen Umtrieben gegen den älteren Vetter entgegengearbeitet und des jüngeren schlimmen Ratgeber, den Augustinermönch Holzinger, hatte verhaften und in langer Gefangenschaft halten lassen. Reuchlin hatte dessen Rache zu fürchten; er geriet darüber in solche Not, dass er, mehr als einem Manne von gutem Gewissen ziemte, den Kopf verlor. Er flüchtete aus Stuttgart und begab sich nach Heidelberg, wohin ihn Johann von Dalberg, Kanzler der dortigen Universität, längst eingeladen hatte. Dort lebte er zunächst als Gast Dalbergs, wurde aber bald (31. Dezember 1497) von dem Kurfürsten von der Pfalz zu seinem Rat und zum Erzieher seiner Söne mit 100 Gulden Gehalt und zwei Pferdsrationen ernannt. Er hatte dort neben Geschäften und Studien ein heiteres Leben und fand dabei Stimmung, die seit den Tagen seiner Jugend aufgegebene Dichtung wider aufzunehmen; eine Sammlung dramatischer Arbeiten in lateinischer Sprache entstand in Heidelberg. Diese Stücke waren darauf berechnet, von Schülern zur Übung im Lateinsprechen auswendig gelernt zu werden. Das bedeutendste Stück ist die Komödie Sergius, worin der Feind Reuchlins, der Augustiner Holzinger, verspottet wird. Diese Progymnasmata scenica erlebten 29 Auflagen. Im Auftrage des Kurfürsten schrieb Reuchlin ein Handbuch der Weltgeschichte, und auf Anregung der juridischen Fakultät ein Lehrbuch des Civilrechts. Auch eine diplomatische Sendung wurde Reuchlin wider zu teil. Sein Kurfürst war vom Papst Alexander VI. mit dem Banne belegt worden, weil er den Mönchen von

Weissenburg im Elsaß einen Teil ihrer Einkünfte streitig gemacht hatte, und der Kurfürst schickte nun Reuchlin im August 1498 nach Rom, um seine Verteidigung zu füren und die Aufhebung des Bannes zu vermitteln. Diese Angelegenheit hielt ihn ein Jar lang in Rom fest; er benutzte diese Zeit zu griechischen und hebräischen Studien; letztere ließ er sich sein gutes Geld kosten; er bezalte einem Juden 10 Goldkronen für seinen Unterricht. Für die Heidelberger Bibliothek machte er in Rom wichtige Erwerbungen. Als er im Sommer 1498 nach Deutschland zurückkehrte, fand er seine alte Heimat in Stuttgart wider zugänglich, da sein Feind, Herzog Eberhard II., indessen von seinen Landständen abgesetzt worden war. Reuchlin nahm seine Entlassung von Kurfürst Philipp und kehrte im Sommer 1499 nach Stuttgart zurück, um hier sich wider bleibend niederzulassen. Einige Jare nachher veranlasste ihn die Pest, Stuttgart auf eine zeitlang zu verlassen, er flüchtete sich in das einige Stunden entfernte Dominikanerkloster Denkendorf. Dort hielt er den Mönchen Vorträge „de arte praedicandi", welche 1504 zu Pforzheim gedruckt wurden. Es verrät sich in diesem Buche bereits eine reformatorische Richtung; er sagt in seiner Widmung an den Abt, er habe das Büchlein verfasst, um aus den jungen Leuten des Klosters evangelisch gesinnte Männer zu machen, die das Volk zu bessern vermöchten, und machte es den Mönchen dringend zur Pflicht, dass sie sich mit der heiligen Schrift vertraut machen sollten.

Ein Zeugnis für das Ansehen, in welchem Reuchlin stand, ist es, dass er im Jare 1502 von dem schwäbischen Bund zu seinem Richter gewält wurde. Reuchlin wurde von den Fürsten des Bundes ernannt und hatte 200 Gulden Besoldung. Eben damals, im Sommer 1502, war Tübingen zum Sitze des Bundesgerichts bestimmt worden, das alle Vierteljar sich versammelte. Elf Jare lang verwaltete Reuchlin dieses oft sehr geschäftsvolle Amt, und gab es auf, als der Sitz des Gerichts nach Augsburg verlegt wurde.

In Stuttgart lebte er vom Hofe zurückgezogen und brachte die Sommermonate in der Regel auf einem kleinen Landgute in der Nähe der Stadt zu. Seine Studien waren damals hauptsächlich auf das Hebräische gerichtet. Die erste Frucht derselben war eine Flugschrift über die Lage der Juden, die er auf Anregung eines Edelmanns schrieb, der sich lebhaft für dieselben interessirte. Sie erschien 1505 unter dem Titel: „Doctor Johannes Reuchlins tütsch missive. warumb die Juden so lang im elend sind". Er leitet hier die Verbannung der Juden von der Sünde her, die sie gegen Christus begangen haben, und die Fortdauer ihrer Strafe von der Verstocktheit, mit welcher sie ihre Gotteslästerung täglich erneuern. Schließlich ermant er die Juden durch Liebe und Belehrung zum Christentum zu füren. Im folgenden Jare erschien Reuchlins hebräische Grammatik, durch welche er als der erste in Deutschland dem grammatikalischen Unterrichte in der hebräischen Sprache Ban gebrochen hat. Er selbst tut sich auf diese Leistung viel zu gut und schließt sein Werk mit den Worten des Horaz: „Stat monumentum aere perennius", auch rühmt er später in einer Verteidigungsschrift: „und ist vor mir nie keiner kummen, der sich underſtanden hat, die gantze hebräische Sprach in ein Buch zu reguliren". Zunächst schien jedoch der Erfolg gering; Reuchlin hatte das Werk auf eigene Kosten bei Anshelm in Pforzheim drucken lassen und die ganze Auflage an Amerbach in Basel je 3 Exemplare zu einem Gulden verkauft, aber Amerbach klagte sehr, das Buch finde keinen Absatz. Reuchlins Hauptziel war aber nicht die Erlernung der hebräischen Sprache, sondern die Erforschung der kabbalistischen Geheimlehre. In diese versuchte er sich und Andere einzufüren durch seine Schrift vom J. 1516 „de arte cabbalistica", in welcher er die Ideeen, welche er in seinem Werke „de verbo mirifico" nur angedeutet hatte, weiter ausfürt. Zalengrößen und geometrische Größen werden als Bilder und Träger der höchsten Ideeen gebraucht und die alttestamentlichen Erzälungen durch allegorische Deutung zu Offenbarung metaphysischer Geheimnisse gesteigert. So viel aber auch Reuchlin auf diese seine kabbalistischen Forschungen hielt, gewärten sie weder ihm die gehoffte Befriedigung, noch beruhte auf ihnen die wissenschaftliche Bedeutung des Mannes. Seine Liebhaberei für hebräische

Dominikaner, ihm erst recht bange zu machen. Hoogstraten schrieb ihm, das Ergebnis der Prüfung seiner Schrift sei allerdings kein ganz günstiges. Reuchlin suche das vom Kaiser löblicherweise begonnene Werk gegen die jüdischen Bücher zu stören; dadurch mache er sich der Begünstigung des jüdischen Unglaubens verdächtig und gebe den Juden zu neuem Spott gegen die Christen Narung. Auch habe er Stellen und Säße aus der heiligen Schrift und beiden Rechten ungehörig angefürt und verdreht, anstößige und für fromme Oren ärgerliche Anknüpfungen eingestreut und dadurch Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit erregt. Man schicke ihm daher ein Verzeichnis der von ihm falsch angewendeten Schrift- und Rechtssätze, damit er sie nach dem Beispiele des hl. Augustinus widerrufe.

Reuchlin antwortete der Kölner Fakultät sanftmütig und unterwürfig, dankte für die Schonung, ihn vor der Verurteilung erst hören zu wollen, und erklärte sich bereit, da, wo er geirrt habe, Belehrung annehmen zu wollen, auch erbat er sich eine Formel der Erklärung, die man von ihm verlange. Aus dem Privatbrief aber, den Reuchlin gleichzeitig an seinen alten Bekannten Collin schrieb, ersieht man, dass Reuchlins Geduld am Ende war. Er gesteht darin, er könne nicht begreifen, wie er mit seinem Gutachten Ärgernis gegeben haben solle; überdies habe er es ja nicht zuerst veröffentlicht, sondern die Verräter, die das versiegelte, für den Kaiser bestimmte Gutachten eröffnet und bekannt gemacht haben. Erst wenn man ihm nachweise, dass er gegen die Warheit gesprochen, wolle er jeden Stein hinwegnehmen, der irgend Anstoß erregen könnte, so dass allein der Stein und Fels zurückbleibe, den seine Zeitgenossen verworfen, d. i. Christus. Die Fakultät, welcher Collin auch den an ihn gerichteten Brief Reuchlins mitteilte, erwiderte ihm unter dem 12. Februar 1512: wenn ihm daran liege, ein katholischer Christ zu bleiben, so müsse er dem Verkauf des Augenspiegels Einhalt tun und den Inhalt desselben öffentlich widerrufen, wenn nicht, so werde man ihn vorladen. Collin riet unter dem Scheine der Freundschaft, wenn er (Reuchlin) nicht rasch gehorche, könne er nichts mehr für ihn tun. Reuchlin antwortete der Fakultät am 11. März 1512: schon lange habe er vergeblich um ein Formular gebeten zu der Erklärung, welche das angebliche Ärgernis wegschaffen könnte. Da es nicht gegeben worden, so wolle er selbst auf nächster Messe eine Erklärung herausgeben, in welcher er das Alte auseinandersetzen und Neues, wo es nötig, hinzufügen werde, das werde Einigen zum Feststehen, den Hinterlistigen und Verleumdern aber zum Verleumden helfen. Den ferneren Verkauf des Augenspiegels könne er nicht mehr hindern, da er Eigentum des Verlegers sei, von welchem er selbst die Exemplare für seine Freunde habe kaufen müssen. Dem Kölner Freund aber schrieb er: er sei in dieser Sache so trefflich beraten und habe so wichtige Beschützer hinter sich, dass ein Gewaltstreich gegen ihn für seine Gegner übler als für ihn selbst ausschlagen würde. Leicht sei es, Zank zu erregen, aber schwer, ihn beizulegen, das habe nicht bloß er, sondern auch sie zu bedenken. Bald darauf erschien die verheißene Erklärung unter dem Titel: „Ain clare verstendnus in tütsch uff Doctor Johannsen Reuchlins ratschlag von den judenbüchern vormals auch zu Latin im Augenspiegel ußgangen“, Tübingen 1512, am 22. März. Diese Schrift war eigentlich nur eine deutsche Ausfürung der im Augenspiegel dem Gutachten beigegebenen Erklärung. Dieselbe fand auf der Frankfurter Messe großen Absatz, obgleich jener Freund Pfefferkorns, der Frankfurter Pfarrer Meyer wider versucht hatte, im Namen des Erzbischofs von Mainz den Verkauf zu verbieten. Sie wurde von den messebesuchenden Fremden bald durch ganz Deutschland verbreitet und der Handel Reuchlins gewann allgemeine Teilnahme. Von vielen Seiten kamen ihm Glückwünsche, Zustimmungserklärungen und Ermutigungen zu, er möge doch im Kampfe für die Warheit und gegen die geistesfeindlichen Mönche aushalten. Die Kölner erließen nun auch ihre Kriegserklärung gegen Reuchlin; sie veröffentlichten das Ergebnis der Prüfung des Augenspiegels und stellten aus diesem und den beiden andern Schriften Reuchlins die anstößigen und ärgerlichen Punkte in 43 Artikeln, lateinisch verfasst, zusammen. Als Einleitung war ein Spottgedicht auf Reuchlin von Ortwin Gratius, Lehrer der schönen Wissenschaften in Köln, beigefügt und das ganze dem Kaiser

enthielten; übrigens seien ihm, dem Verfasser des Gutachtens, nur zwei solche bekannt, Nizahon und Tholdoth Jeschu, die aber von der Mehrheit der Juden selbst verworfen würden; solche seien allerdings wert, daſs sie auf kaiserlichen Befehl verbrannt und die Juden, bei denen sie gefunden werden, bestraft würden, aber nur nach genugsamem Verhör und nach rechtmäßig ergangenem Urteil. Die Vertilgung sämtlicher Judenbücher aber würde nur den entgegengesetzten Erfolg haben, daſs sie viel werter gehalten würden. Anstatt den Juden ihre Bücher zu verbrennen, solle man sie lieber durch vernünftige Disputation belehren und gütlich zum christlichen Glauben mit der Hilfe Gottes überreden. Schließlich macht Reuchlin den Vorschlag, der Kaiser möge befehlen, daſs jede deutsche Universität auf 10 Jare zwei Lehrstüle der hebräischen Sprache errichte und die Juden ihre Bücher zum Gebrauche des Unterrichts herleihen sollen.

Der Ratschlag Reuchlins war einerseits bestimmt durch die ihm eigene Milde der Gesinnung und durch die Überzeugung, daſs die Bekehrung der Juden nicht durch Zwangsmaßregeln herbeigefürt werden dürfe, andererseits mag aber das litterarische Interesse, das ihm die Erhaltung der jüdischen Litteratur als Quelle religionsphilosophischer Geheimlehre wünschenswert machte, nicht one Einfluſs auf sein Gutachten gewesen sein. Anders urteilte aber Pfefferkorn und die Dominikaner in Köln. Reuchlin hatte sein Gutachten durch einen geschworenen Boten im August 1610 an den Kurfürsten von Mainz geschickt. Dieser teilte es vertraulich an Pfefferkorn mit, welcher es nun benützte, um in einer Flugschrift, unter dem Titel „Handspiegel" erscheinend, Reuchlin und seine Motive aufs bösartigste zu verdächtigen. Er wurde nämlich darin beschuldigt, er habe sich von den Juden bestechen lassen, ein ihnen günstiges Gutachten zu stellen, überdies verstehe er das Hebräische gar nicht recht, sein Wörterbuch und seine Grammatik seien voll Fehler und Fälschungen und wol gar nicht eigentlich von ihm selbst geschrieben. Diese Schmähschrift hatte Pfefferkorn mit Hilfe des Dominikanerpriors Jakob von Hoogstraten in Köln verfaſst und in Frankfurt auf der Ostermesse 1511 teils verkauft, teils zu schnellerer Verbreitung verschenkt. Reuchlin wandte sich zunächst an den Kaiser, der auf einer Reise durch Schwaben sich gerade in Reutlingen befand. Dieser versprach, die Sache durch den Bischof von Augsburg untersuchen zu lassen; es geschah aber nichts, und Reuchlin sah sich genötigt, selbst seine Verteidigung zu füren. Er veröffentlichte nun sein Gutachten, von einer Erzälung des Hergangs begleitet; es wurde zur Herbstmesse 1511 bei Anshelm in Tübingen gedruckt und fürt den Titel „Augenspiegel". Gegen die Beschuldigungen des Handspiegels setzt er die Nachweisung, „daſs „der getauft Jud" 34 Lügen gegen ihn vorgebracht habe. Mit der Entrüstung eines guten Gewissens beteuert er auf den Vorwurf der Bestechung, „daſs er all sein Lebtage von den Juden oder von ihretwegen weder Heller noch Pfennig, weder Kreuz noch Münz, nie empfangen, genommen, noch verschafft habe, auch insbesondere diesen Ratschlag betreffend ihm nichts dergleichen versprochen noch erboten worden sei". Als dieser Augenspiegel Reuchlins nun auf der Herbstmesse 1511 zu Frankfurt verkauft werden sollte, machte Pfefferkorn allerhand Umtriebe dagegen. Er wuſste einen dortigen Pfarrer Meyer zu bestimmen, daſs er als angeblicher mainzischer Kommissär den Verkauf der Schrift verbot, auch hielt Pfefferkorn selbst polemische Straßenpredigten dagegen. Die theologische Fakultät der Universität Köln setzte eine Kommission nieder zur Prüfung des Augenspiegels, ob nichts ketzerisches darin zu entdecken sei. Reuchlin, der nun fürchtete, in einen Inquisitionsprozeſs verwickelt zu werden, wandte sich an einen früher befreundeten Kölner Theologen, Conrad Collin, und den mit der Untersuchung seiner Schrift beauftragten Professor Arnold von Tungern, mit einem entschuldigenden, etwas gar zu demütigen Schreiben, worin er erklärt, sich ganz der Autorität der Kirche unterwerfen und widerrufen zu wollen, was etwa in seinen Schriften nicht mit den Grundsätzen der Kirche übereinstimmen sollte; andererseits beklagte er sich aber auch über den Undank der Dominikaner, denen er eine Reihe von Jaren als Anwalt gedient, one eine Belonung anzunehmen. Dieses Schreiben hatte keineswegs die von Reuchlin gehoffte Wirkung. Er hatte sich furchtsam gezeigt, und dies ermutigte nun die

Dominikaner, ihm erst recht bange zu machen. Hoogstraten schrieb ihm, das Ergebnis der Prüfung seiner Schrift sei allerdings kein ganz günstiges. Reuchlin suche das vom Kaiser löblicherweise begonnene Werk gegen die jüdischen Bücher zu stören; dadurch mache er sich der Begünstigung des jüdischen Unglaubens verdächtig und gebe den Juden zu neuem Spott gegen die Christen Narung. Auch habe er Stellen und Säze aus der heiligen Schrift und beiden Rechten ungehörig angefürt und verdreht, anstößige und für fromme Oren ärgerliche Anknüpfungen eingestreut und dadurch Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit erregt. Man schicke ihm daher ein Verzeichnis der von ihm falsch angewendeten Schrift- und Rechtssäze, damit er sie nach dem Beispiele des hl. Augustinus widerrufe.

Reuchlin antwortete der Kölner Fakultät sanftmütig und unterwürfig, dankte für die Schonung, ihn vor der Verurteilung erst hören zu wollen, und erklärte sich bereit, da, wo er geirrt habe, Belehrung annehmen zu wollen, auch erbat er sich eine Formel der Erklärung, die man von ihm verlange. Aus dem Privatbrief aber, den Reuchlin gleichzeitig an seinen alten Bekannten Collin schrieb, ersieht man, dass Reuchlins Geduld am Ende war. Er gesteht darin, er könne nicht begreifen, wie er mit seinem Gutachten Ärgernis gegeben haben solle; überdies habe er es ja nicht zuerst veröffentlicht, sondern die Verräter, die das versiegelte, für den Kaiser bestimmte Gutachten eröffnet und bekannt gemacht haben. Erst wenn man ihm nachweise, dass er gegen die Warheit gesprochen, wolle er jeden Stein hinwegnehmen, der irgend Anstoß erregen könnte, so dass allein der Stein und Fels zurückbleibe, den seine Zeitgenossen verworfen, d. i. Christus. Die Fakultät, welcher Collin auch den an ihn gerichteten Brief Reuchlins mitteilte, erwiderte ihm unter dem 12. Februar 1512: wenn ihm daran liege, ein katholischer Christ zu bleiben, so müsse er dem Verkauf des Augenspiegels Einhalt tun und den Inhalt desselben öffentlich widerrufen, wenn nicht, so werde man ihn vorladen. Collin riet unter dem Scheine der Freundschaft, wenn er (Reuchlin) nicht rasch gehorche, könne er nichts mehr für ihn tun. Reuchlin antwortete der Fakultät am 11. März 1512: schon lange habe er vergeblich um ein Formular gebeten zu der Erklärung, welche das angebliche Ärgernis wegschaffen könnte. Da es nicht gegeben worden, so wolle er selbst auf nächster Messe eine Erklärung herausgeben, in welcher er das Alte auseinandersetzen und Neues, wo es nötig, hinzufügen werde, das werde Einigen zum Feststehen, den Hinterlistigen und Verleumdern aber zum Verleumden helfen. Den ferneren Verkauf des Augenspiegels könne er nicht mehr hindern, da er Eigentum des Verlegers sei, von welchem er selbst die Exemplare für seine Freunde habe kaufen müssen. Dem Kölner Freund aber schrieb er: er sei in dieser Sache so trefflich beraten und habe so wichtige Beschützer hinter sich, dass ein Gewaltstreich gegen ihn für seine Gegner übler als für ihn selbst ausschlagen würde. Leicht sei es, Zank zu erregen, aber schwer, ihn beizulegen, das habe nicht bloß er, sondern auch sie zu bedenken. Bald darauf erschien die verheißene Erklärung unter dem Titel: „Ain clare verstendnus in tütsch uff Doctor Johannsen Reuchlins ratschlag von den judenbüchern vormals auch zu Latin im Augenspiegel ußgangen“, Tübingen 1512, am 22. März. Diese Schrift war eigentlich nur eine deutsche Ausfürung der im Augenspiegel dem Gutachten beigegebenen Erklärung. Dieselbe fand auf der Frankfurter Messe großen Absatz, obgleich jener Freund Pfefferkorns, der Frankfurter Pfarrer Meyer wider versucht hatte, im Namen des Erzbischofs von Mainz den Verkauf zu verbieten. Sie wurde von den messebesuchenden Fremden bald durch ganz Deutschland verbreitet und der Handel Reuchlins gewann allgemeine Teilnahme. Von vielen Seiten kamen ihm Glückwünsche, Zustimmungserklärungen und Ermutigungen zu, er möge doch im Kampfe für die Warheit und gegen die geistesfeindlichen Mönche aushalten. Die Kölner erließen nun auch ihre Kriegserklärung gegen Reuchlin; sie veröffentlichten das Ergebnis der Prüfung des Augenspiegels und stellten aus diesem und den beiden andern Schriften Reuchlins die anstößigen und ärgerlichen Punkte in 43 Artikeln, lateinisch verfasst, zusammen. Als Einleitung war ein Spottgedicht auf Reuchlin von Ortwin Gratius, Lehrer der schönen Wissenschaften in Köln, beigefügt und das ganze dem Kaiser

gewidmet. Reuchlin erwiderte in einer Gegenschrift: „Defensio contra calumniatores suos Colonienses, Tubingae 1513“, worin er die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen gründlich widerlegt, aber freilich auch in Schmähworten und Schimpfreden seinen Gegnern nichts schuldig bleibt. Pfefferkorn nennt er ein giftiges Tier, ein Scheusal, ein Ungeheuer, seine Gönner, die Theologen in Köln, listige Hunde, Schweine, Füchse, reißende Wölfe, syrische Löwen, Cerberusse und höllische Furien. Die ganze gebildete Welt nahm in der Sache für Reuchlin Partei, aber mit dem Tone dieser letzten Schrift waren nicht alle einverstanden. Pirkheimer und Erasmus tadelten bitter die Leidenschaftlichkeit, mit der er losgefaren war, und bedauerten die unanständigen Schimpfwörter. Umsomehr war die vorwärts dringende Jugend der Humanisten ganz auf Reuchlins Seite. Die große Bewegung, die der Streit erregte, war dem Kaiser Maximilian Grund genug, ein Edikt zu erlassen, welches beiden Parteien Stillschweigen gebot. Aber die Dominikaner in Köln waren nicht gemeint, den Handel in Schweigen begraben zu lassen. Jakob Hoogstraten, der Dominikanerprior in Köln, erinnerte sich seiner Eigenschaft als Ketzermeister der Diözese Köln, welche er auch in andern rheinischen Erzsprengeln sich anmaßte; er lud Reuchlin nach Mainz vor, 6 Tage nach Sicht der Vorladung sollte er dort erscheinen. Reuchlin ließ nun durch seinen Anwalt Peter Staffel von Nürtingen wegen verschiedener Formfehler, besonders aber weil Hoogstraten notorisch sein Gegner sei, gegen ihn als Richter protestiren und auf ein Schiedsgericht antragen. Dies wurde verworfen und Reuchlin ließ nun anzeigen, dass er an den Papst appellire. Nun verzichtete Hoogstraten auf sein Ketzerrichteramt, er trat als Ankläger auf und brachte den Erzbischof von Mainz dazu, dass er aus mainzischen Räten einen Gerichtshof bildete. Durch einen Anschlag an der Hauptkirche zu Mainz wurde am 27. September 1513 jedermann auf Nachmittags 3 Uhr eingeladen, Zeuge des Verfarens gegen Reuchlin zu sein. Schon hatte der Process begonnen. Kölner Dominikaner wurden als Zeugen verhört. Da nahm sich das Domkapitel, besonders dessen Dechant Lorenz v. Truchseß, Reuchlins an und erwirkte einen Aufschub von 15 Tagen, innerhalb deren Reuchlin zur Aussönung nach Mainz kommen sollte. Das Domkapitel schickte einen Eilboten an Reuchlin nach Stuttgart und dieser traf am 9. Oktober in Mainz ein, begleitet von dem Professor der Theologie Jakob Lempp von Tübingen und dem Obervogt von Vaihingen, Heinrich von Schilling, die ihm Herzog Ulrich zum Schutz mitgegeben hatte. Das Domkapitel machte Vorschläge zum Vergleiche, Hoogstraten ging aber nicht darauf ein, er ließ von allen Kanzeln die Konfiskation des Augenspiegels verkündigen; Reuchlin aber erklärte vor Notar und Zeugen, dass er von so ungerechten Richtern an den römischen Stul appellire, und das Domkapitel schickte einen Eilboten zum Erzbischof, der sich in Aschaffenburg aufhielt, um von ihm einen Aufschub von einem Monat zu erbitten. Als nach Ablauf der Frist der Bote nicht zurückgekehrt war, schien Hoogstraten doch zu seinem Ziele gelangen zu können. Am Morgen des 12. Oktober um 8 Uhr zog er mit seinen Dominikanern und Doktoren der Universität Löwen und Erfurt und einer großen Menschenmenge, die durch den angebotenen Ablass auf 300 Tage herbeigelockt war, nach dem Gerichtssal. Aber kaum waren sie dort angelangt, um die Verhandlung zu beginnen, so erschien ein Bote von dem Erzbischof mit dem Befehl, dass die Aburteilung noch einen Monat hinausgeschoben werden sollte, da noch ein Vergleich zu hoffen sei. Hoogstraten protestirte zwar gegen die Einmischung des Erzbischofs und appellirte an den Papst, aber die Richter entfernten sich und Hoogstraten wurde unter dem Spott der Menge allein gelassen. Reuchlin kehrte nun nach Stuttgart zurück und wartete ruhig ab, was weiter geschehen würde. Der neue Papst Leo X., ein Freund der Humanisten, übertrug durch ein Breve vom 21. November 1513 die Erledigung der Sache den Bischöfen von Speier und Worms. Der Bischof von Speier, ein junger Pfalzgraf Georg, setzte am 20. Dezember ein Gericht nieder, vor welches die Parteien auf den 30. Dezember vorgeladen wurden. Reuchlin erschien mit seinem Anwalt, Hoogstraten aber stellte nur einen Stellvertreter, weshalb auf den 20. Februar 1514 eine zweite Vorladung erlassen wurde. Hoogstraten aber ließ indessen,

auf ein Urteil der theologischen Fakultät in Köln gestützt, Reuchlins Augenspiegel am 10. Febr. öffentlich verbrennen. In Speier wurde erst am 29. März 1514 das Urteil gefällt, welches dahin lautete: der Augenspiegel sei frei von Ketzerei und der Kirche unschädlich, das Gutachten über die Judenbücher unparteiisch und war, die Ausdrücke über die Kirche ehrerbietig und daher das Lesen jener Bücher erlaubt; Hoogstraten wurde zum Schweigen und zur Bezalung der Prozesskosten von 111 Gulden verurteilt und unter Androhung des Bannes angewiesen, sich mit Reuchlin zu vergleichen. Die Dominikaner machten sich wenig aus dem zu Speier gefällten Urteile; als es in Köln angeschlagen wurde, zerfetzten sie es mit dem Degen. Um demselben eine andere Autorität entgegenzusetzen, wandten sie sich an verschiedene Universitäten, und es gelang auch wirklich, von Erfurt, Mainz, Löwen und Paris günstige Gutachten zu erhalten. Erfurt hatte sich übrigens mit aller Anerkennung über Reuchlin ausgesprochen, nur seine heftigen Ausdrücke missbilligt. An die Universität Paris hatte sich auch Reuchlin, und zwar noch vor den Kölnern, gewendet, durch Vermittlung eines dort sonst einflussreichen Freundes, des Jakob Faber Stapulensis und unter Empfehlung des Herzogs Ulrich von Württemberg und des königlichen Leibarztes Wilhelm Copus, welcher einst Reuchlins Studiengenosse in Basel gewesen war. Aber als die Kölner kamen, fanden sie an dem Beichtvater des Kaisers einen noch einflussreicheren Fürsprecher. Nach 47 Sitzungen wurde der Augenspiegel zum Feuer verurteilt und wirklich verbrannt. Die Kölner aber veröffentlichten triumphirend die Gutachten der vier Universitäten.

Reuchlin, obgleich in Speier freigesprochen, hatte doch keine Ruhe; er fürchtete, die Dominikaner möchten ihm noch nach seinem Tode den Makel der Ketzerei anhängen. Und er wollte ums Leben nicht für einen Ketzer gelten. Die Lossprechung durch den Papst schien ihm die einzige Bürgschaft dagegen, und er verfolgte daher seine Appellation an den hl. Stul mit angelegentlichem Eifer. Sämtliche Akten des Streites wurden nach Rom an den Papst mit der Bitte geschickt, die Sache one viel Geräusch und Kosten endgültig zu erledigen. Schreiben des Kaisers, des Erzbischofs von Gurk, des Kurfürsten Friedrich von Sachsen, des Herzogs Ludwig von Baiern, des Markgrafen Friedrich von Baden, fünf deutscher Bischöfe, von 13 Äbten und 53 deutschen Reichsstädten unterstützten diese Bitte, indem sie zugleich für Reuchlins erbauliches Leben und Lehren Zeugnis ablegten. Der Papst Leo beauftragte mit der Untersuchung den gelehrten Kardinal Grimani, welcher alsbald Hoogstraten persönlich nach Rom zitirte, was bei Reuchlin in Betracht seines höheren Alters unterlassen wurde. Dieser wurde durch Johann von der Wick, später Syndikus in Bremen, vertreten. Derselbe hatte keine leichte Arbeit gegen Hoogstraten, der mit dem Abfall der Dominikaner vom Papst drohte und zugleich gut mit Geld versehen war. Hoogstraten erreichte wenigstens so viel, dass die gerichtliche Kommission auf 22 Richter erweitert wurde, deren Mehrzal von Seiten Hoogstratens eingefürt war. Nachdem die Kommission vier Sitzungen gehalten hatte, sollte am 2. Juli 1516, mehr als zwei Jare nach dem Speierer Spruch, in einer öffentlichen Schlusssitzung das Urteil gefällt werden. Der Vorsitzende des Gerichts, der Erzbischof von Nazareth, Benignus de Salviatis, erklärte Reuchlins Augenspiegel für unanstößig und die gegen ihn erhobene Anklage für unbegründet, die übrigen Beisitzer stimmten bei, nur einer, der Dominikaner Sylvester Prierias, der bald darauf in der Sache Luthers die bekannte Rolle spielte, stimmte dagegen. So würde der Spruch des Kollegiums zu Gunsten Reuchlins ausgefallen sein und es fehlte nur noch dessen Verkündigung. Dazu glaubte es der Papst doch nicht kommen lassen zu dürfen; es schien gefärlich, den mächtigen Predigerorden durch eine entschiedene Niederlage zu reizen und der onehin sich immermehr verstärkenden Partei der Humanisten zu einem glänzenden Siege zu verhelfen. Der Papst erließ ein Mandat „de supersedendo“, d. h. der Prozess wurde vorläufig niedergeschlagen. Reuchlin, der gar sehr eine feierliche Lossprechung unter päpstlicher Autorität gewünscht hatte, war mit diesem Ausgange der Sache nicht zufrieden, aber er wurde entschädigt durch die große Teilnahme seiner Freunde und Anhänger.

Die Dominikaner waren ebensowenig als Reuchlin selbst mit der Niederschlagung des Prozesses gegen ihn zufrieden, und betrieben mit großem Eifer die Appellation gegen ihn in Rom. Aber nun gewann Reuchlin einen mächtigen Beschützer an dem Ritter Franz von Sickingen. Als dieser im April 1519 mit dem Exekutionsheere des schwäbischen Bundes nach Stuttgart kam, suchte er Reuchlin auf und bot ihm, der im Begriffe war, vor den Eroberern zu fliehen, seinen Schutz an, nicht nur gegen die etwaigen Gewalttaten des eingedrungenen Heeres, sondern auch gegen seine geistlichen Verfolger. Er erließ am 26. Juli 1513 ein Schreiben an Prior und Konvent des Predigerordens, und sonderlich an Bruder Hoogstraten: er höre, dass sie den gelehrten und hochberühmten Dr. Reuchlin durch unbegründete Appellation gegen das Speiersche Urteil und unziemliche Schmähschriften zu beschädigen suchen, er stelle daher an Bruder Hoogstraten und dessen Ordensoberen das Begehren, dass sie gemeldten Dr. Reuchlin ruhig lassen und ihm auf Grund des Speierschen Urteils Genugtuung gewären und insbesondere ihm die ihnen auferlegten Prozesskosten von 111 Gulden binnen Monatsfrist entrichten. Die Dominikaner gerieten in Angst und zalten zwar nicht in Monatsfrist, aber als Sickingen ein zweites Schreiben erließ und mit Beginn der Fehde drohte, schickten sie Gesandte an Sickingen und Reuchlin, dem sie die Prozesskosten zalten und versprachen, die definitive Niederschlagung des Prozesses vom Papste erwirken zu wollen. — Wirklich richteten sie ein Schreiben an den Papst, worin sie baten, er möchte beiden Parteien ewiges Stillschweigen auferlegen, allen Ketzermeistern verbieten, den Prozess gegen Reuchlin jemals widerausleben zu lassen oder ihm etwas anzuhängen. Auch entsetzte der Konvent Hoogstraten, den Hauptankläger Reuchlins, von seinen Ämtern. Die Sache schien sich ganz friedlich anzulassen und Reuchlin vollständige Genugtuung gewärt werden zu sollen. Aber die Dominikaner spielten ein doppeltes Spiel; aus Furcht vor Sickingen hatten sie scheinbar ihre Hand zur Versönung geboten, aber gleichzeitig ihre Umtriebe in Rom fortgesetzt und es zustande gebracht, dass am 23. Juni 1520 durch einen päpstlichen Beschluss die Speierer Entscheidung für ungültig und der Augenspiegel für ein ärgerliches, frommen Christen anstößiges Buch erklärt, dessen Vernichtung befohlen, Reuchlin zu ewigem Stillschweigen und Bezalung der Prozesskosten verurteilt wurde. Reuchlin appellirte von dem schlecht unterrichteten Papst an den besser zu unterrichtenden, aber one Erfolg. Doch blieb er unangefochten bis an seinen Tod. Die Kölner waren zufrieden, den Sieg errungen zu haben, und verfolgten ihn nicht weiter. Reuchlin, der nach Besetzung Stuttgarts durch das Heer des schwäbischen Bundes einen Schutz und Schirmbrief für sich und sein Haus erhalten hatte, verließ noch am 9. November 1519 Stuttgart und begab sich, um in gelehrter Umgebung zu leben, nach Ingolstadt, wo ihn der Herzog Wilhelm von Baiern mit einem Gehalt von 200 Gulden am 29. Februar 1520 zum Professor der griechischen und hebräischen Sprache ernannte. Er war dort sehr gefeiert und las im größten Hörsal der Universität vor 300 Zuhörern. Doch fand er sich nicht heimisch, und als im Frühjare 1521 die Pest in Ingolstadt ausbrach, ging er fort und kehrte nach Stuttgart zurück. Die österreichische Regierung, welche darauf bedacht war, die Universität Tübingen zu heben, berief ihn dorthin als Professor der griechischen und hebräischen Sprache, gedruckte Anschläge verkündeten die glänzende neue Erwerbung, und Reuchlin las wirklich im Wintersemester 1521 bis 22, aber im Frühjare kränkelte er und begab sich mit Eintritt der besseren Jareszeit zur Erholung nach Liebenzell, wo er am 30. Juni 1523, 67 Jare alt, starb.

Litteratur: Johann Heinrich Mai, Vita Reuchlini, Durlach 1587; Mayerhoff, Reuchlin und seine Zeit, Berlin 1830; Lamey, Reuchlin, eine biographische Skizze, Pforzheim 1855; Ludwig Geiger, Joh. Reuchlin, sein Leben und seine Werke, Leipzig 1871. **Klüpfel.**

Reue. Das Wort „riuwen" reicht bis ins Gothische des Ulfilas zurück, wo es in der Grundbedeutung: „klagen, ächzen" vorkommt, wird von Otfried für:

„Kummer empfinden, Schmerz an den Tag legen“, auch im aktiven Sinne des Beklagens, Bedauerns gebraucht, und geht im Neuhochdeutsch zu dem Sinne über, den es in der gegenwärtigen Sprache hat.

Reue ist das Gefül des Schmerzes, das im Menschen sich regt, sobald er sich bewusst wird, unrecht, unzweckmäßig oder auch nur erfolglos gehandelt, gesprochen, gewollt zu haben. Sie setzt Erkenntnis des begangenen Fehlers immer voraus und ist meist mit einem Urteil über denselben verbunden. Sie ist nicht Frucht der Erziehung oder Gewönung, beruht nicht auf Reflexion, ist an sich keine religiöse oder moralische Pflicht, sondern ein natürliches, ein unwillkürliches Gefül, und zwar ein schmerzliches, ein Gefül der Unlust, das der Mensch wider sich selbst richtet. Ihre Äußerungen können sehr verschieden sein. Die Reue des ersten Menschenpars äußert sich im Trotz, die des ersten Mörders im Verzagen, die des gefallenen Petrus in bitteren Tränen, die des Judas Ischarioth in wilder Verzweiflung; die des Saul in leichtsinnigem Hinweggehen über das Geschehene (1 Sam. 15, 24 f. 30), die des David in tiefer, demütiger Beugung vor dem Herrn (2 Sam. 12, 13. 16). Eine Verirrung muss es genannt werden, wenn man die Reue zu einem dauernden Zustand (pénitence) macht. So tat der strenge Jansenismus des Abbé de St. Cyran (Jean Duvergier de Hauranne † 1643) und seiner Schüler, welchen zwischen ihrer ernsten augustinischen Gnadenlehre und ihrer asketischen Bußzucht just das Mittelglied des fröhlichen und getrosten Glaubens an den Mittler Christus mangelte; ihre pénitents („ces Messieurs“ de Port-Royal) kamen aus der Bereuung ihrer Schuld nie heraus, nie zu einer gewissen Zuversicht ihres Heils (s. das großartige Werk Port-Royal von St. Beuve, 5 Bde., Paris 1842—1859). Das entgegengesetzte Extrem vertritt der naturalistische Fatalismus, welcher die Reue für eine der größten Dummheiten des Menschen erklärt und dringend auffordert, sich von diesem Wangespenst der Religiosität zu befreien; denn wie könne der Mensch über das, was er getan, vernünftigerweise Schmerz empfinden, wenn das, was er getan, doch genau dasjenige war, was er im gegebenen Moment unausweichlich tun musste! Wenn diese Anschauung wenig Aussicht hat, jemals die herrschende zu werden (naturam furca expellas, tamen usque recurret), so ist doch ihr zerstörender Einfluss auf die Volksmoral unverkennbar.

Im dogmatischem Sprachgebrauch ist die Reue (contritio) ἡ κατὰ θεὸν λύπη 2 Kor. 7, 10, das Schmerzgefül, welches aus der Erkenntnis, Gott durch die Sünde beleidigt zu haben, Ps. 51, 6, hervorgeht. Diese contritio wird von der attritio genau unterschieden, als welche nur das Übel, die Strafe, die schlimmen Folgen der Sünde empfindet. Conf. Aug. art. XII. erscheint sie als altera pars poenitentiae: „contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato“; vgl. Apol. V. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, aus welcher Zerrüttung und Verwirrung die Lehre von der Buße durch die Reformation zu ihrem waren evangelischen Sinne hergestellt wurde. Nur daran sei erinnert, dass die Reue, wenn auch ihre tägliche Widerholung vom Christen gefordert wird, doch stets nur einen Durchgang bildet, dass die schmerzliche Gefülserregung durch einen Willensakt abgelöst werden muss, mit welchem der Christ die Sünde von sich stößt und gläubig der Gnade Gottes sich übergibt. Wo es zu diesem Willensakt nicht kommt, bleibt die Buße unvollständig, die Reue unfruchtbar und vergeblich. Unevangelisch und insbesondere der Taufgnade abträglich erscheint es auch, wenn, wie vom Methodismus geschieht, ein bestimmter Grad des Bußschmerzes als notwendig zur Erlangung der Vergebung festgesetzt, und vollends, wenn auf gewisse äußere Zeichen und Geberden der Reue gedrungen wird. Ein ängstlich-gesetzliches Wesen im besten, im schlimmen Fall Heuchelei und Selbstbetrug sind die Folgen dieser menschlich ausgeklügelten Methode, die an die Stelle der evangelischen Heilsordnung sich drängen will. Was dabei namentlich außer Acht bleibt, ist die große Verschiedenheit der individuellen Naturen und ihres Gefülslebens, sowie des Maßes der vorausgegangenen Versündigung (vgl. Dorner, Christl. Glaubensl. II, S. 727 ff.). Um die ware und heilsame Reue muss der Christ bitten; sie ist wie alles, was

zur Bekehrung oder zum Beharren in der Gnade dient, eine Gabe und Wirkung des heiligen Geistes.

Reue nennen wir auch die Unlust, die uns befällt, wenn wir unsere guten Absichten vereitelt sehen, wenn wir Arbeit und Mühe umsonst aufgewendet haben. Bei uns wird dies Gefül selten ganz frei von dem Bewussstsein bleiben, dass wir unseren Misserfolg doch irgendwie auch selbst verschuldet haben, und die Vorwürfe, die wir anderen deshalb machen, oder die Klagen, die wir gegen widrige Umstände und Verhältnisse erheben, sollen durch diese Erkenntnis immer gemildert werden. Wo wir aber uns wirklich rein wissen, soll uns die für etwas Gutes unternommene Anstrengung eben nicht gereuen, geschweige denn der Unmut, den wir empfinden, uns entmutigen, oder von Verfolgung richtiger Ziele abschrecken.

In diesem letzterwänten Sinne spricht die Schrift an etlichen Stellen von Gottes Reue; denn in welchem Sinne sie schlechthin vom Wesen Gottes ausgeschlossen sei, wird 4 Mos. 23, 19; 1 Sam. 15, 29; Ps. 110, 4 (Hebr. 7, 21); Jerem. 4, 28; Ezech. 24, 14; Röm. 11, 29 zum Überfluss bezeugt.

Die Aussagen, welche hier in Betracht kommen, teilen sich in solche, wo es heißt, dass Gott etwas, das er schon getan, mit dem Gefül der Reue ansehe: 1 Mos. 6, 6 die Erschaffung des menschlichen Geschlechtes und 1 Sam. 15, 11. 35 die Einsetzung Sauls zum König; und in solche, wo Gott von einem Strafbeschluß zurückkommt und absteht: 2 Mos. 32, 14; Ps. 106, 45; Jer. 18, 8. 10; 26, 3. 19; 42, 10; Joel 2, 13 f.; Amos 7, 3. 6; Jona 3, 9 f.; 4, 2. Die Ebioniten (s. Bestmann, Gesch. d. chr. Sitte II, 1, S. 68) erklärten diese Stellen für Interpolationen Satans; spätere Exegeten suchten das Bedenkliche solcher anthropopathisch klingenden Wendungen durch künstliche Deutung zu beseitigen. Die richtige Lösung hängt davon ab, welchen Begriff man von der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und Willens hat. Fasst man dieselbe als eine starre Unbeweglichkeit, so hebt man gerade Gottes ethische Sichselbstgleichheit auf. Bliebe Gott den im Menschen vorgehenden Änderungen gegenüber unbeweglich, hätte die Bekehrung des Sünders z. B., oder der Abfall des Frommen keinen Einfluss auf Gottes Verhalten zu ihnen, so wäre Gottes Verhalten eben kein ethisch mit sich übereinstimmendes. Die heilige Schrift aber widerspricht dieser deistischen Auffassung durchweg. Gottes Identität mit sich ist eine sittliche, lebendige; die freie Menschenwelt, indem sie sich so oder anders zu ihm stellt, wird auch von ihm entsprechend behandelt; Gott lässt sich in seinem geschichtlichen Tun von der Menschen Tun bestimmen (Dorner a. a. O. I, S. 443 ff.). Menschlich ist der Ausdruck für diese Warheit in den angefürten Stellen. Es gibt aber für die göttlichen Affekte keine anderen als vom Menschen hergenommmene Bezeichnungen. Um sie zu verstehen und gotteswürdig zu deuten, brauchen wir nur den ihnen anklebenden irdischen Beigeschmack zu entfernen. Die Reue Gottes ist seine Unzufriedenheit mit der Entwicklung der Menschen überhaupt, 1 Mos. 6, 6, mit der Haltung Sauls insbesondere 1 Sam. 15; und an den übrigen Orten bedeutet sie onehin nur seine Bereitwilligkeit, sein Verhalten dem menschlichen anzupassen, ein bereits ausgesprochenes Gericht unvollzogen zu lassen, wenn die Drohung schon ihren Zweck erreichte, oder ein zugesagtes Gut zurückzunehmen, wenn die Verheißung wirkungslos blieb. Nur eine ganz äußerliche und mechanische Fassung des Gottesbegriffes kann sich daran stoßen. **Karl Burger.**

Reuß, kirchlich-statistisch, s. Thüringen, kirchlich-statistisch.

Reuter, Quirinus, Schüler und Nachfolger des Zachar. Ursinus in Heidelberg. Geboren zu Mosbach in der Kurpfalz am 27. Sept. 1558, erhielt er seine Ausbildung in dem Pädagogium (Gymnasium) und darauf in dem Sapienzkollegium, einer theologischen Erziehungs- und Unterrichtsanstalt in Heidelberg. Ursinus war Ephorus dieser Anstalt; er, Boquinus, Zanchius und Tremellius waren Reuters Lehrer, der so außerordentliche Fortschritte machte, dass er schon 1577 unter dem Vorsitze Boquins Thesen aus dem Galaterbrief zu einer theo-

logischen Disputation verteidigte. Es war indessen die letzte Disputation, welche die reformirten Theologen in Heidelberg hielten. Friedrich III. war am 26. Oktober 1576 gestorben, sein Son und Nachfolger Ludwig VI., dem lutherischen Bekenntnisse zugetan, ersetzte die Reformirten auf den Kanzeln, in den Schulen und Lehranstalten durch Lutheraner. Sogar die Stipendiaten des Sapienzkollegiums wurden zum Aufgeben ihrer Konfession aufgefordert, und, als sie sich dessen weigerten, entlassen (Septemb. 1577). Doch erhielt Reuter ein Stipendium in dem Dionysianum, einer „Herberge vor arme Schuler". Als aber seine Lehrer von Johann Casimir nach Neustadt an die neugegründete Hochschule berufen wurden, begab sich auch Reuter, durch einen Brief des Tossanus eingeladen, dahin im Frühjar 1578. Er predigte über die Auferstehung und hielt im August eine philosophische Disputation über die Seele. Ende des folgenden Jares kam Karl Oslevius, ein früherer Schüler Ursins und zuletzt bei Andreas Dudith in Breslau Erzieher von dessen ältestem Sone, nach Neustadt. (Vgl. Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde, 1860, Bd. II, S. 320 ff. 344 ff.). Als er Dudith verließ, wendete sich der letztere um einen Nachfolger an Ursinus, denn nur einen Schüler desselben wolle er haben, und Oslevius habe Reuter vorgeschlagen. Ursinus war mit dem Vorschlag einverstanden, Reuter nahm den Ruf an und erhielt vom Pfalzgrafen den erbetenen Urlaub. Dudith war in Breslau der Mittelpunkt eines auserwälten Kreises von Männern, zu welchem Nikol. Rehdiger III, Jakob Monau, Siegfried Rybisch und später auch Crato gehörten. Früher Anhänger Melanchthons folgten sie jetzt der Fahne der Reformirten, beargwont und heftig angegriffen von den lutherischen Geistlichen. Ursinus, selbst ein Breslauer, gab seinem geliebten Schüler, als sich derselbe 1580 auf den Weg nach Breslau machte, Rat und Warnungen mit, insbesondere widerriet er ihm, dort am heil. Abendmal teilzunehmen. Gegen Dudith selbst sprach sich Ursinus auf eine bezügliche Anfrage dahin aus, im Verhinderungsfalle sei die Teilnahme erlaubt, wenn man die falsche Lehre nicht billige und offen seinen Glauben bekenne. Hatte sich Dudith neben astronomischen und medizinischen Studien auch schon vorher mit Theologie beschäftigt und die Schriften von Ursinus, Beza, Zanchius u. a. gelesen, so wurde er doch jetzt durch den jugendlichen Verehrer Ursins erst recht für diesen gewonnen. Überhaupt wurde Reuter der Vertraute seiner Gedanken, der Teilnehmer seiner Arbeiten; er war mit allen seinen Händeln bekannt und konnte alle seine Papiere benützen. Reuter gab daher auch bald nach Dudiths Tode (1589) dessen Orationes mit einer Vita heraus, Offenbach 1590, 4°, und übernahm die Rechtfertigung des vielfach angefochtenen Mannes, dessen Schwankungen — er neigte eine Zeit lang bedenklich zu den Unitariern — aber auch dessen Umkehr er darlegte. Dudith stand auch damals im Verkehr mit Laelius Sozinus, dessen Schrift de baptismo er las; allein er konnte mit Sozinus nicht übereinstimmen und beauftragte Reuter, in seinem (Dudiths) Namen eine Refutationsschrift zu verfassen; in derselben wird nicht bloß die reformirte Lehre von der Prädestination und der Perseveranz der Gläubigen, sondern auch die Trinitätslehre verteidigt.

Zwei Jare war Reuter in Breslau, mannigfach angeregt und selbst anregend. Melch. Adam schreibt ihm in dieser Zeit auch die Verabfassung der Schrift De significatione cometarum zu, die durch den Kometen von 1577 veranlaßt wurde, der die Gemüter in Unruhe versetzte. Nach Gillet a. a. O. II, S. 308 f. ist sie von Dudith und herausgegeben von Joh. Mich. Brutus. Auf Befehl Johann Casimirs wurde Reuter durch einen Brief Tossans schon im Frühjar 1582 nach Neustadt zurückgerufen, Ursinus bot ihm einstweilen sein Haus an. Die Abreise verzögerte sich indessen fast ein Jar. Dudith ließ seinen jungen Freund nur ungern ziehen; er versah ihn reichlich mit Mitteln und versicherte ihn seiner beständigen Freundschaft. Reuter blieb auch mit dem Breslauer Freundeskreise in steter Verbindung und mehrmals wurden von dort Jünglinge zu ihrer Ausbildung nach Heidelberg geschickt.

Als Reuter nach Neustadt zurückkam, traf er Ursinus nicht mehr am Leben; er war kurz vorher, am 6. März 1583, gestorben. Dudith machte es dem Schüler

zur heiligen Pflicht gegen Ursinus, für eine dessen Namen würdige Ausgabe seiner Werke zu sorgen. Joh. Junguitz gab zwar schon 1584 zwei Bände lateinischer Schriften heraus; aber die Breslauer Freunde waren mit dieser Ausgabe sehr wenig zufrieden (Sudhoff, C. Olevianus und Z. Ursinus, 1857, S. 456 f.), und Reuter gab daher 1613 in drei Foliobänden, in denen auch Einiges von ihm selbst enthalten ist, die Werke Ursins heraus.

Reuter half anfangs in Neustadt aus durch Erteilung von Lektionen und durch Predigen. Als nach Kurfürst Ludwigs Tod (12. Oktober 1583) Tossanus nach Heidelberg berufen wurde, bot Joh. Casimir jenem die dritte Pfarrstelle in Neustadt an; er beschäftigte sich indessen mit litterarischen Arbeiten. Aber 1584 finden wir ihn bei der zwischen den Lutheranern und Reformirten veranstalteten Disputation als Opponenten des Jak. Grynäus (G. Struvens Pfälz. Kirchen-Historie, 1721, S. 480). Bald darauf wurde Reuter Lehrer am Pädagogium, noch in demselben Jare Pfarrer in Bensheim, später in Neuhausen bei Heidelberg. 1590 bekam er die zweite Lehrerstelle am Sapienzkollegium, übernahm dann aber 1593 die Pfarrstelle an der reformirten Ägidienkirche in Speier, bis er 1598 an David Pareus Stelle Ephorus im Sapienzkollegium wurde, ut *γνήσιος* Ursini discipulus. 1601 wurde Reuter Doktor der Theologie und 1602 nach dem Tode Tossans auf ausdrücklichen Wunsch des Kurfürsten Friedrich IV. Professor für die alttestamentliche Theologie an der Universität. So ging in Erfüllung, was ihm Ursin beim Weggang nach Breslau gesagt hatte: „Ich sage dir dasselbe, was mir Philipp Melanchthon beim Scheiden von Wittenberg sagte: Auf dieser Erde wirst du mich nicht wider sehen. Daher ermahne ich dich, ernstlich und fleißig dem Studium der Theologie obzuliegen und dich zu bestreben, daſs du mir einst nachfolgest". Die Bedeutung Reuters ging darin auf, Ursins Nachfolger zu sein. Seine schriftstellerische Wirksamkeit ist nicht von besonderer Bedeutung, aber er ist einer der bedeutendsten, welche die Ideeen eines Ursinus und seiner Mitarbeiter in die Gemüter der studirenden Jugend einpflanzten und das reformirte Bekenntnis in der Pfalz befestigten (vgl. Häusser, Geschichte der Rhein. Pfalz, 1856, Bd. 2, S. 203).

Große Arbeitslast und häusliche Trübsal rieben vor der Zeit Reuters Kräfte auf. Nachdem er sich in recht erbaulicher Weise auf sein Ende vorbereitet hatte, starb er am 22. März 1613, noch nicht 55 Jare alt, mit den Worten: „Ich bin ein Kind des Lebens".

Schwab in dem unten angefürten Werke gibt ein Verzeichnis der Schriften Reuters. Außer den bereits genannten sind besonders zu erwänen: Censura catecheseos Heidelbergensis; Diatriba de Ubiquitate; Tractatus de ecclesia; Aphorismi Theologici de vera Religione; Dissertatio de *δικαιώματι* legis in Christo et Christianis ad Rom. VIII; De cultu Dei naturali; De lege morali non abrogata; De problemate: Utrum inter ecclesiam Lutheranam et Pontificiam sit speranda conjunctio?; De reformatione ecclesiae; Commentarius in Obadiam prophetam una cum illustriorum quorundam de Messiae persona et officio vaticiniorum explicatione. Ferner ist zu bemerken: Oratio de vita et morte Johannis Casimiri, 1592; Jubilaeum primum collegii sapientiae, 1606. Außer einigen Schriften anderer Gelehrter gab er noch heraus: Hieron. Zanchii commentar. in epistolas Pauli ad Philippenses, Colossenses et Thessalonicenses mit eigenen Zusätzen.

Quellen: Simon Stenius, Oratio parentalis in obitum Dni Quir. Reuteri, 1613. Darnach die folgenden: Melch. Adam, Vitae clar. vir., Francof. 1706 fol., p. 390 sqq.; Freher, Theatrum viror. clar.; Jöcher, Gelehrten-Lexikon; Iselin, Historisches Universal-Lexikon; Jo. Schwab, Quatuor seculorum syllabus Rectorum in academia, Heidelb. 1786, 4°, p. 208 sq. **Joh. Schneider.**

Reuterdahl, Henrik, Doktor der Theol., Erzbischof von Schweden, angesehener Kirchenhistoriker. In Malmö den 10. Sept. 1795 als Kind armer Eltern geboren, stand er durch seine Mutter, die Tochter eines schonischen Bauern, in unmittelbarer Gemeinschaft mit dem eigentlichen Volke, welchem er sich sein Le-

ben lang innig verwandt fülte, und dessen schlichte, tatkräftige Gediegenheit einen Grundzug seiner Persönlichkeit bildete. Elf Jare alt sah er sich verwaist und hilflos; aber „gute Menschen“, wie er selbst sagt, nahmen sich des wissbegierigen Knaben an, sodass er außer der nötigsten Pflege auch ferner den auf die Universität vorbereitenden Schulunterricht genießen konnte. Jedoch blieb seine Jugend eine entbehrungsvolle; und nur unter den größten Anstrengungen, welche zwischen der Sorge für seinen Unterhalt und den eifrigsten Studien geteilt waren, gelangte er im J. 1817 zu seinem nächsten Ziele, nämlich der Erwerbung der Magisterwürde auf der Universität Lund. Er war ein Jüngling, der durch seine ungewönlich vielseitigen und gründlichen Kenntnisse, sowie seine Begeisterung für ideale Zwecke große Hoffnungen erweckte, weshalb der Professor Ahlman ihn an die Universität zu fesseln suchte. So wurde er denn schon in dem genannten Jare zum Docenten an dem dortigen theologischen Seminar ernannt, wo er insbesondere in den orientalischen Sprachen unterrichtete, im J. 1824 zum außerordentlichen Adjunkten in der theologischen Fakultät, zwei Jare darnach zum Präfekten des Seminars, einer Stellung, mit welcher ein ländliches Pfarramt verbunden war *). Im J. 1830 erhielt er das theologische Doktorat, und wenige Jare nachher das Amt des ersten Adjunkten der Theologie, womit zugleich anstatt des bisherigen ein anderes einträglicheres Pastorat der Nachbarschaft ihm übertragen wurde. Im J. 1838 ward er Ober-Bibliothekar der Universitäts-Bibliothek, um deren zweckmäßige Ordnung er sich schon vorher verdient gemacht hatte, wärend er ihre Schätze für sich selber im weitesten Umfange ausbeutete. Jedoch konzentrirte er sich bald, sodass Kirchen- und Dogmengeschichte fortan sein eigentliches Arbeitsfeld wurden.

Die Impulse zu tieferer theologischer Ausbildung und Befestigung erhielt er vom Auslande her. Namentlich war es Schleiermachers Glaubenslehre, welche schon auf des Jünglings empfänglichen und bildsamen Geist den mächtigsten Einfluss übte, und ihn ebensosehr gegen den rationalistischen Unglauben, welcher auch in die schwed. Kirche eingedrungen war, als gegen eine tote Kirchlichkeit schützte. Er eignete sich zugleich die dialektische Methode und den Gedankengang des deutschen Meisters an, sodass sich auch in späteren Jaren, bei der Auffassung der wichtigsten Lebensfragen, die Nachwirkung Schleiermacherscher Anschauungsweise bei ihm nicht verkennen ließ. Indessen war es sein geschichtlicher Sinn, welcher es ihm unmöglich machte, der genannten Glaubenslehre in ihren Einzelheiten beizustimmen. Reuterdahl ist im wesentlichen dem Bekenntnis der Kirchenlehre sein Leben lang treu geblieben, fur aber immer fort, mit der deutschen Wissenschaft, ihren Kämpfen, ihrer ganzen Entwickelung, in lebhafter und fruchtbarer Berürung zu stehen. Im J. 1835 unternahm er eine längere wissenschaftliche Reise nach Deutschland, auf welcher er mit einer Anzal der angesehensten Theologen und anderer Gelehrten in nähere Verbindung trat.

Alle ihm verliehenen reichen Gaben widmete er seinem Berufe als akademischer Lehrer. Viele Geistliche des südlichen Schwedens, besonders in dem Stifte Lund, gedenken seiner mit dankbarer Verehrung und Liebe, zumal er auch im persönlichen Verkehr den Jünglingen gern aus der Fülle seines Wissens mitteilte und sie zu eifriger Arbeit für das Reich Gottes anregte.

Mit dieser akademischen und jener ihm zugleich obliegenden, sehr ernstlich geübten seelsorgerlichen Tätigkeit begann R. frühe auch die litterarische zu verbinden. Gemeinschaftlich mit seinem geistvollen Kollegen J. H. Thomander (nachherigem Bischof von Lund), auch Bergquist u. a. gründete er die „Theologische Quartalschrift“ (1827), und blieb fortwärend die eigentliche Seele dieses wissenschaftlichen Unternehmens, welches durch warhaft freisinnigen Geist und Mannig-

*) Diese Einrichtung besteht von Alters her sowol in Lund als in Upsala, und bezeichnet die innige Verbindung, die zwischen der theologischen Fakultät und der Kirche stattfindet. Übrigens steht dem Professer ein „Komminister“ zur Seite, welcher einen großen Teil der pastoralen Amtsobliegenheiten übernimmt.

faltigkeit der behandelten Fragen, sowie durch den hier gewärten Überblick, auc
über die Litteratur des Auslandes, großes Interesse erregte. Hier lieferte e
auch schon einige Proben seiner Vorstudien zu der großen Aufgabe, die er sic
aus innerstem Berufe gestellt hatte. Jedoch erst im J. 1838, nach vieljäriger
fleißigen Forschungen und Quellenstudien, trat er mit dem grundlegenden Teil
seiner Arbeit hervor: „Svenska kyrkans historia. Af Dr. H. Reuterdahl. Först
bandet“, (Geschichte der schwedischen Kirche von Dr. Henrik Reuterdahl. Erste
Band. Lund, Kopenhagen und Christiania 1838, 524 S. gr. 8° *). Den Ge
sichtspunkt, aus welchem er die Entstehung und Entwickelung der heimatliche
Kirche von ihren Anfängen bis zur Neuzeit darzustellen beabsichtigte, und welche
den wirklich ans Licht getretenen Bänden des Werkes ihre eigentümliche Färbun
gegeben hat, bezeichnet R. im Vorworte mit folgenden Worten: „Die Geschicht
einer Volkskirche muss zu gleicher Zeit politisch und kirchlich sein. Sie kan
nicht umhin, die Statsverhältnisse zu berüren, da sie eben nachweisen soll, wi
die Religion aller Religionen, das Christentum, an ein Volk und einen Sta
sei es plötzlich, sei es allmählich, herangekommen ist, wie es sich die Hingebun
desselben erworben, oder über seine Untreue zu trauern gehabt hat. Und eigentüm
liche Verhältnisse können es mit sich bringen, dass dieses Hereinziehen des Po
litischen einen nicht unbedeutenden Umfang, eine gewisse Ausfürlichkeit in Anspruc
nimmt. Findet z. B. ein besonders inniger Zusammenhang zwischen dem Bür
gerlichen und dem Kirchlichen statt, sind beide nicht durch eine bestimmte Grenz
geschieden, durchdringen sie einander in der Weise, dass nicht jedes seinen eig
nen Kreis, sein eigenes organisches Ganzes ausmacht, sondern beide zusamme
gemeinsame Organe haben und ein gemeinsames Leben füren (was zwar in ge
wissem Sinne immer und überall der Fall ist, aber doch mehr oder weniger stat
haben kann), alsdann ist eine größere Ausfürlichkeit bei der Darstellung des Po
litischen notwendig. Diese Notwendigkeit erweist sich stärker im Mittelalter, al
in der neueren Zeit. Hier haben sich die Elemente mehr gesondert. Sie habe
zwar nicht aufgehört, auf einander zu wirken, sie sind noch immer, wie sie es vo
jeher waren, Elemente, also nicht unabhängige, für sich bestehende Organismen
aber in der herrschenden Ansicht, und hierdurch einigermaßen auch in der Wirk
lichkeit, erscheinen sie doch als solche, und können daher in der Darstellung gleich
falls als solche vorgefürt werden. — Wenn die Statengeschichte beides, Stat un
Kirche, in Betracht zieht, aber vorzugsweise doch den ersteren abspiegeln muss
so hat die Kirchengeschichte die nämliche Aufgabe, freilich mit hauptsächlichem Ab
sehen auf die zweite“. Reuterdahl verhehlt aber auch nicht, durch ein anderes
im Grunde fremdes Interesse mit bestimmt worden zu sein. „Kann ein politische
Moment, das mit einem kirchlichen näher oder ferner zusammenhängt, durch ein
neue Untersuchung ein neues Licht erhalten, alsdann steht eine solche wol nicht a
einer ganz und gar unrechten Stelle, wenn sie ihren Platz in einer Arbeit gefun
den hat, die vorzugsweise mit kirchlichen Dingen sich beschäftigen will“. Hier is
zugleich mit den Vorzügen des Werkes, welches die Lebensarbeit des Mann
ward und blieb, auch die Schwäche desselben angedeutet. Der kirchliche Stoff i
allzusehr mit weltlich-politischem durchzogen, ja überladen und dadurch verdunkelt.
Reuterdahl, von Liebe zu seinem Vaterlande durchdrungen und von den große
Erinnerungen der Geschichte desselben erfüllt, war vorwiegend Urkundenforscher.
Tatsachen auch aus weniger beachteten Quellen ans Licht zu ziehen und durc
die Resultate angestrengter Untersuchung die geschichtliche Warheit im einzelne
wie im ganzen festzustellen, daran hatte er seine Freude, darauf war sein gewissen
haftes Streben gerichtet. Diese Treue im kleinen, diese durchgehende Zuverlässig
keit des Berichterstatters entschädigt einigermaßen für den Mangel anschaulich
gruppirender, warmer und erwärmender Schilderung von Zeiten, Zuständen un

---

*) Einen beträchtlichen Teil dieses ersten Bandes hat Mayerhoff u. d. T.: H. Reuterdahl
Ansgar oder der Anfangspunkt des Christenthums in Schweden, Berlin 1838, in deutscher
Übersetzung herausgegeben.

Persönlichkeiten. Jedenfalls liegt der Reiz seiner Geschichtserzälung nicht auf der Oberfläche, und ihr Hauptverdienst dürfte darin bestehen, zukünftigen Kirchenhistorikern ein wolgesichtetes Material zu liefern und als sichere Fürerin zu dienen. Gewiss muss man bedauern, dass Reuterdahl nur wenig über die Hälfte seines großangelegten, aufs beste vorbereiteten Planes zur Ausfürung gebracht hat. Nicht einmal König Gustavs I., des königlichen Reformators Geschichte, hat er zu ihrem Abschlusse füren können *). Die vielfach unterbrochene Arbeit an diesem großen Werke begleitete ihn durch die verschiedenen, wechselvollen Abschnitte seiner Lebenszeit.

Im J. 1844 ward Reuterdahl ord. Professor der Theologie, in welcher er sich aber keineswegs auf das geschichtliche Fach beschränken wollte. Davon zeugt u. a. der Umstand, dass er schon im J. 1837 eine „Encyklopädie der Theologie" herausgab, in welcher er sich an Schleiermacher nahe anschloss. Die Zeit seiner Lehrtätigkeit, welche mit der erwänten Beförderung nicht einen neuen Aufschwung nahm, vielmehr bald zu Ende gehen sollte, wird ungeachtet der glänzenden Stellungen, welche an ihre Stelle traten, dennoch als die goldene Zeit Reuterdahls, des Theologen und des Mannes der Wissenschaft, bezeichnet. Hatte er doch von seinem Berufe als Professor eine sehr hohe Ansicht. Er erblickte seine Aufgabe darin, eine Geistlichkeit heranzubilden, welche durch eine warhaft geistliche Gesinnung, durch Begeisterung für das Reich Christi, durch gründlich theologische und allgemeine Bildung, sich unter dem Volke aller Stände als Licht und Salz bewären könne. „Auch unsere alte Heimat" — sagte er — „bedarf so gut wie andere Länder der Verjüngung. Wir wissen aber nicht, wie diese anders zuwege zu bringen sein könnte, als durch eine Geistlichkeit, welche ein Verständnis dieser Zeit und ihrer Forderungen hat, aber ebensowenig, wie eine solche Geistlichkeit aufkommen soll, es sei denn durch eine bessere Bildung, welche vor Allem auf der Universität muss gewonnen werden. Darum ist unser Walspruch: man mache die Universität so tüchtig, so vollständig, so wirksam wie möglich, und innerhalb derselben nehme man insbesondere der Theologie war, um ihrer selbst und um der Geistlichen willen, deren Tüchtigkeit eine Bedingung ist für das religiös-sittliche Gedeihen der Nation, also ihr wares Wolergehen".

Aber so warm auch Reuterdahls Herz für die akademische Wirksamkeit schlug, so schwer es ihm fallen mochte, die Arbeit an dem begonnenen litterarischen Unternehmen jedenfalls fortan sehr einschränken zu müssen, so große Anerkennung er gerade als Mann der Wissenschaft genoss **), dennoch glaubte er einem höheren Rufe folgen zu müssen, als sich die statsmännische Laufbau ihm öffnete. Das praktische und administrative Geschick, und die Pflichttreue, die er bisher als Mitglied des Konsistoriums bewiesen hatte, das herzliche Vertrauen, das die Geistlichen des Stiftes zu dem verehrten Lehrer und Freunde hegten, hatte die Wirkung, dass er im J. 1844 zum Abgeordneten des Stiftes für den damals nach Stockholm einberufenen Reichstag erwält wurde. Und auch hier bewärte er unter den mancherlei, teilweise von dem kirchlichen Gebiete weit abliegenden Verhandlungen die Klarheit seines Urteils, die Wärme seines Patriotismus, dazu seine große Pflichttreue und warhaft elastische Arbeitskraft in solchem Grade, dass, nachdem er im Jare 1845 zum Dompropsten in Lund ernannt worden, er auch zu den nachfolgenden ständischen Reichstagen durch die Stimmen der dortigen Geistlichkeit wider und wider erkoren wurde. Unbedingter Freund einer solchen

*) Von dem zweiten Bande erschien die erste Hälfte 1843 (mit einem Anhange über die ältesten schwedischen Siegel. Ein Beitrag zur schwed. Kultur- und Kunstgeschichte, 309 S.), die zweite Hälfte 1850, 672 S.; die erste Hälfte des dritten Bandes (Schweden unter der Calmar-Union) 1863, 521 S., die zweite Hälfte 1863, 574 S.

**) Kurz nach der Herausgabe des ersten Bandes seiner schwedischen Kirchengeschichte wurde er zum Mitgliede der Stockholmer kgl. Akademie für Geschichte und Altertumskunde, der wissenschaftlichen Akademie zu Upsala, der physiographischen Gesellschaft zu Lund, und im Laufe der Zeit, einer Anzal litterarischer und bürgerlicher Gesellschaften, auch im Auslande ernannt. Seit 1852 gehörte er auch dem Kreise der „Schwedischen Akademie" an.

Entwickelung, welche aus dem geschichtlich Gegebenen, dem Bestehenden erwächst, blieb er, sowol bei Fragen des bürgerlichen als des kirchlichen Lebens, der entschiedenste Verfechter der konservativen Prinzipien. Freilich hatte er sich früher, da er sich mehr in der idealen Gelehrtensphäre bewegte, über einzelne Punkte anders, nämlich freisinniger erklärt; jedoch mussten Alle, die seinen durchaus ehrlichen Charakter kannten, ihm das Zeugnis geben, dass die Vota, die jetzt der Mann des energischen Handelns abgab, Früchte einer in ernsten inneren Kämpfen gewonnenen persönlichen Überzeugung waren. Hiermit soll indes keineswegs gesagt sein, dass er immer das wolverstandene, von dem statlichen zu unterscheidende evangelisch-kirchliche Interesse vertrat. Dies gilt insbesondere von seiner Tätigkeit, die er wärend der Jare 1852—1855 als Chef des Kultus-Ministeriums (als „Ekklesiastik-Minister") entwickelte. Es war eine Zeit, in welcher, zum teil von außen (namentlich im Süden des Landes durch Emissäre der schottischen Freikirche) angeregt, hier und dort sich eine religiöse Erweckung kundgab, welche auch außerhalb der gesetzlich kirchlichen Anstalten und Formen Befriedigung für ihr Erbauungs- und Gemeinschaftsbedürfnis verlangte. Damals traf nun Reuterdahl kirchenregimentliche Zwangsmaßregeln, auf Grund alter, nicht mehr zeitgemäßer Verordnungen (insbesondere des Konventikel-Verbotes von 1741), welche er später selbst wider zurücknehmen musste. Die ihn dabei bestimmende Anschauung und seine Behandlung solcher Fragen ging aus einer, im tiefsten Grunde kirchlichen Gesinnung hervor, welcher die schwedische Kirche als ein organisches Ganzes über Alles wert und teuer war. Er betrachtete es als seine Aufgabe, die Einheit dieser Kirche, und zwar sc. Das. zum Heil von Millionen Seelen und zum Schutze gegen religiöse Verwirrung, Spaltung und Auflösung, mit allem Nachdruck zu behaupten. Dass in manchen Kreisen des Volkes, wo man sich in seinen heiligsten Bedürfnissen und Ansprüchen gekränkt fülte, Misstrauen, ja Erbitterung gegen eine solche Kirchenleitung erwachte, dass man den Träger derselben aufs ungerechteste als einen Rationalisten, Ungläubigen u. dgl. beurteilte, darf uns nicht wundernehmen. Es zeigte sich indes bald, wie im ganzen sein Ansehen durchaus nicht gelitten hatte, vielmehr nur gestiegen war.

Als im J. 1855 der alte Bischofsstul Lund erledigt wurde, fiel die Neuwal auf Reuterdahl, als den unbedingt hiefür geeignetsten Mann. So trat er denn von den Regierungsgeschäften wider zurück. Aber auch dieses war nur eine Sprosse der Leiter, welche ihn alsbald zu der höchsten kirchlichen Würde emporfüren sollte. Im J. 1856 starb der Erzbischof Dr. Wingaard, an dessen Stelle der König den ihm wolbekannten, erst jüngst gewälten, Lunder Bischof berief. Mit der erzbischöflichen Würde wurde ihm zugleich das Amt des Prokanzlers der Universität Upsala übertragen. Hier nahm er nunmehr seinen Wonsitz. Und in kurzer Zeit gelang es ihm, namentlich das volle Vertrauen der akademischen Professoren und Docenten, welchen er bisher persönlich ferne gestanden hatte, zu erwerben, da er die Interessen der ersten Hochschule des Landes, wie kaum ein Anderer, zu würdigen verstand, er, der ebenso gründlich als vielseitig gebildete, hervorragende Gelehrte. Aber auch als Oberhirte, insbesondere des großen Upsaler Stiftes, bewärte er sich. Wärend der vierzehn Jare, die er diesem hohen Amte widmen durfte, hat er mit heiligem Ernste und jugendlicher Unverdrossenheit nicht nur die mannigfachen Obliegenheiten seines hohen Amtes im großen und ganzen treulich wargenommen, sondern auch den einzelnen Gemeinden, Geistlichen, Lehrern, die eingehendste Teilnahme und Fürsorge gewidmet. Als Ephorus des gesamten, sowol höheren als Volks-Schulwesens übte er allerdings manchmal strenge Zucht, jedoch so, dass sein väterliches Wolmeinen sich dabei nicht verleugnete.

In die Zeit seiner erzbischöflichen Verwaltung fiel jene eingreifende Verfassungsreform, welche schon unter dem vorigen Könige, Oskar I. (1844—1859) geplant, auch von diesem selbst begünstigt war, damals aber vom Adel und der Geistlichkeit widerholt abgelehnt worden war, sowie denn auch Reuterdahl nichts weniger als sympathisch für sie gestimmt war. Am 7. und 8. Dezember 1865 aber wurde die widerum von der Regierung vorgelegte neue Reichstagsordnung angenommen, nach welcher fortan die Geistlichkeit („der Priesterstand") aufhören

sollte, als solche einen integrirenden Bestandteil des Reichstages zu bilden. Die Reform erhielt im Juni 1866 die königliche Bestätigung. Als Wortfürer der schwedischen Geistlichkeit mufste Reuterdahl schweren Herzens die alte Ordnung, welche ihm bisher als Hort des bürgerlichen und kirchlichen Woles gegolten hatte, mit zu Grabe tragen. Er ordnete seine persönliche Ansicht und Vorliebe dem Allgemeinen unter. „Der Mann im Silberhar" — so spricht eine Stimme aus jenen Tagen — „erschien wie ein Bild der alten Zeit, welche ernst und gelassen der neu aufgehenden Zeit ihre Hand reicht". Im September 1868 hielt er, gemäß der neuen Ordnung der Dinge, die erste allgemeine Synode, welche bei den Teilnehmern tiefe Eindrücke zurückließ.

Seine mannigfachen, bis in den letzten Abschnitt seines Lebens sich fortsetzenden Verdienste wurden auch durch die größten äußeren Auszeichnungen anerkannt. Schon 1849 zum Ritter des kgl. Nordsternordens ernannt, wurde er in den folgenden Jaren widerholt und jedesmal ehrenvoller dekorirt. Diese Auszeichnungen hatten für ihn, welcher allem Prunke abhold war, ihren Wert besonders nur als Pfänder des Wolwollens, ja der Freundschaft, welche der reich begabte König Karl XV. (1859—1872) ihm bis ans Ende bewarte.

Neben seiner amtlichen Wirksamkeit wufste Reuterdahl immer einige Freistunden für die Pflege seiner Jugendliebe, der kirchengeschichtlichen Studien, zu gewinnen. Drei Teile seines leider unvollendeten Werkes, der Geschichte der schwedischen Kirche, hat er als Erzbischof herausgegeben. Mit lebhafter Teilnahme verfolgte er zugleich die kirchlichen und socialen Kämpfe seiner Zeit. In traulichen Gesprächen äußerte er oft ernstliche Sorge um die nächste Zukunft, weissagte große Erschütterungen der äußeren und inneren Welt, erblickte in allen christlichen Ländern die Zeichen des nahenden Abfalls. Jedoch suchte er sich, wenn auch mit einer gewissen Anstrengung, über solche düstere Aussichten zu erheben, in der Hoffnung des endlichen Sieges Christi und seines Reiches. Je näher dem Ende, desto stiller und friedevoller ward sein Sinn; desto mehr gewann er die Herrschaft über sein Temperament, welches ihn früher oft zu heftigen Zornesausbrüchen hingerissen hatte; desto woltuender trat in seinem ganzen Wesen die Liebe als das ihn Beseelende hervor. In dem Winter von 1869 auf 70 hatte er ein langes und schweres Krankenlager zu bestehen, welches ihm sichtlich zu größerer Vertiefung seines inneren Lebens diente. Als der Arzt ihm am 28. Juni 1870 die unzweifelhafte Nähe des Todes ankündigte, da fasste er sich schnell, neigte das Haupt und sprach: „Es geschehe dein Wille!" In aller Einfalt bekannte er sich als einen Sünder, welcher seine Hoffnung einzig und allein auf Christum gründe. Am Abend des nächsten Tages ging er one schwere Anfechtungen zu dem Herrn, welchem er hier gedient hatte.

Vorstehender Biographie liegen folgende zwei Veröffentlichungen zugrunde, beide von dem Dompropst und Professor zu Upsala, Dr. Torén: „Predikan og Personalier vid Erkebiskopen Dr. Henrik Reuterdahls Jordfästning i Upsala Domkyrka d. 8. Juli 1870"; und „Minnestal öfver Erkeb. Dr. H. R. vid Prestmötet i Upsala d. 18, 19 och 20. Juni 1873", Stockholm. **A. Michelsen.**

Revolution, französische, in kirchlicher Beziehung. Die gewaltige Bewegung, welche gegen Ende des vorigen Jarhunderts das französische Statswesen zertrümmerte, war zunächst gegen den mittelalterlichen Feudalstat gerichtet. Da dieser aber mit dem römisch-katholischen Kirchentum enge zusammenhing, mufste die zerstörende Wirkung natürlich auch die Kirche mittreffen. Dazu kam, dafs die Lehrer und Schriftsteller, welche die Grundlagen der bestehenden Statsordnung unterwülten, zugleich auch ihre Angriffe auf die Kirche und ihre Diener, ja auf die positive Religion überhaupt richteten. Der Unglaube an die positiven Lehren der Kirche, die sittliche Leichtfertigkeit, welcher die Sittenlehre des Christentums eine lästige Fessel war, trafen zusammen mit der Voraussetzung, dafs die Geistlichen nicht aus Überzeugnng von der Warheit ihres höheren Berufes, sondern nur aus Egoismus und Herrschsucht an ihren politischen Vorrechten, an ihren genossenschaftlichen Einrichtungen, an ihren Besitztümern festhielten. Wie die Fi-

nanzverlegenheit des States den ersten Anstoß zur revolutionären Bewegung überhaupt gegeben hatte, so war es wider der Finanzpunkt, der die erste Veranlassung zum Angriff auf die bestehende Kirchenverfassung gab. Um den bankerotten Stat zu retten, griff man nach den Gütern der Kirche, und man glaubte es um so eher sich erlauben zu dürfen, da man aufgehört hatte, die Kirche und ihre Institutionen als einen Ausfluss höherer göttlicher Autorität anzusehen.

Beim Beginn der Revolution handelte es sich zunächst um die politische Stellung des Klerus. Man war in den höheren Kreisen der Gesellschaft von der Voraussetzung ausgegangen, der Klerus sei durch seine Stellung und Interessen solidarisch mit dem Feudaladel verbunden, er müsse deshalb bei einem Konflikt zwischen Adel und Volk auf Seite des ersteren stehen. Diese Annahme erlitt gleich beim Beginn des Kampfes einen starken Stoß. Wärend der Adel der Generalstaten bei seiner Standesabschließung verharrte und die Vereinigung mit dem dritten Stande ablehnte, trat am 22. Juni 1789 beinahe die Hälfte der Abgeordneten des Klerus, 148 von 308, zu den Bürgerlichen über, und am 24. Juni taten 151 weitere Kleriker unter Anfürung Talleyrands, des Bischofs von Autun, denselben Schritt. An der Verzichtung auf die feudalen Vorrechte in der Nacht vom 4. bis 5. August nahmen auch die Bischöfe teil und brachten mit begeisterten Reden dem allgemeinen Enthusiasmus ihren Tribut dar. Wenige Tage darauf, nachdem am 7. August Necker seinen trostlosen Finanzbericht vorgetragen hatte, trat der Marquis Lacoste mit dem Vorschlag hervor, die Güter des Klerus und der geistlichen Orden in Beschlag zu nehmen, was aber damals noch keinen Anklang fand. Der Klerus wollte sich übrigens freigebig zeigen und bot durch den Mund des Erzbischofs von Aix seine Güter zum Pfand für die Nationalschuld an. Die Geistlichkeit schien eine Weile populär werden zu wollen. Bei der Frage über die Ablösung des Zehnten tauchte die Forderung auf, daſs die geistlichen Zehnten unentgeltlich abgelöst werden müssten, was durch die Behauptung unterstützt wurde, daſs der Klerus nicht Eigentümer, sondern nur Nutznießer derselben sei. Obgleich viele Mitglieder der Linken, worunter Grégoire und Lanjuinais und Abbé Sieyes das Recht des Zehnten als ein geheiligtes verteidigten und Sieyes den Gegnern zurief: „Ihr wollt frei sein und wisset nicht gerecht zu sein", so wurde doch am 10. August der kirchliche Zehnten one Entschädigung aufgehoben, wogegen man sich bereit erklärte, die Geistlichen aus der Statskasse zu besolden. Einige Tage später kam das Interesse der Kirche wider in Frage bei der Debatte über die Menschenrechte, wobei Grégoire mit Mühe das Zugeständnis erlangte, daſs die Erklärung eingeleitet wurde mit den Worten: „En présence et sous les auspices de l'être suprême". In dem Entwurf der Erklärung stand ein Artikel, der die öffentliche Ausübung des religiösen Kultus als ein Menschenrecht anerkannte, er wurde aber angefochten und gestrichen und dafür gesetzt: „Niemand darf wegen seiner religiösen Meinungen angefochten werden, vorausgesetzt, daſs ihre Darlegung die öffentliche, durch das Gesetz bestimmte Ordnung nicht stört." — Ein neuer Angriff auf die Kirchengüter wurde am 26. September gemacht durch den Vorschlag des Deputirten von Bezières, eines Herrn von Jesse, der darauf antrug, das Silbergeräte der Kirche zur Erleichterung des Volkes zu verwenden. Er schlug diesen unnütz vergrabenen Schatz auf 140 Millionen Franken an. Der Erzbischof von Paris stimmte zu und beantragte one Widerspruch, man solle die Bischöfe und kirchlichen Behörden ermächtigen, das, was zur anständigen Besorgung des Kultus unentbehrlich sei, auszusondern und das Übrige in die Münzstätten abzuliefern. Das großmütige Anerbieten wurde angenommen und am 29. September 1789 ein entsprechender Beschluſs gefaſst. Die Mönche des Ordens von Clugny, welche das Kloster Saint Martin des Champs zu Paris bewonten, erließen an die Nationalversammlung eine Zuschrift, worin sie derselben alle Güter ihres Ordens anboten, wenn man jedem eine Pension von 1500 Livres aussetze. Die Nationalversammlung nahm dieses Anerbieten gerne an und erhielt dadurch eine järliche Rente von mehr als einer Million, wogegen sie nur an 224 Mönche eine lebenslängliche Pension von 1500 Livres auszubezalen hatte, und die Mönche priesen sich glücklich, ihre Freiheit mit allen Franzosen zu teilen. Die

in immer verstärktem Maße hervortretenden Finanzverlegenheiten, besonders die auf keine Weise zu beschwichtigende Schwierigkeit der schwebenden Schuld fürten im Herbst 1789 zu einem großartigen Angriff auf die Güter der Kirche. Die fortgeschrittene revolutionäre Stimmung begnügte sich nicht mehr mit einer freundschaftlichen Bürgschaft der Kirche, sondern wollte ihrem Hass gegen Kirche und Geistlichkeit durch Beraubung derselben Genüge tun. Unter den Gebildeten war Voltaires Denkweise, die in der positiven Religion nur Aberglauben, in der Lehre der Kirche Priesterbetrug und in der Geistlichkeit nur unnütze und verderbliche Glieder der menschlichen Gesellschaft sah, sehr verbreitet, man freute sich, an dem Klerus für alle Geistesbedrückungen Rache nehmen zu können. Dem demokratischen Sinne derer, welche die Menschenrechte festgesetzt hatten, war eine so mächtige und reiche Körperschaft, wie die Kirche, onehin ein Dorn im Auge, und man freute sich, dass man jetzt eine Veranlassung habe, den Standesvorrechten der Kirche durch Konfiskation ihrer Güter ein Ende zu machen. Das Merkwürdigste aber war, dass ein Mitglied dieses Standes, ein Würdenträger der Kirche, im Gefül, dass es mit den Vorrechten des Standes doch am Ende sei, der allgemeinen Stimmung den Ausdruck verlieh. Es war der Bischof von Autun, Talleyrand, der am 10. Oktober 1789 den Antrag stellte, den dritten Teil der kirchlichen Einkünfte für Statszwecke in Anspruch zu nehmen. Er begründete seinen Antrag damit, der Klerus sei nicht Eigentümer, sondern nur Nutznießer. Der Stat habe von jeher ein Hoheitsrecht über die Körperschaften in seiner Mitte gehabt, und es stehe ihm zu, die besonderen Aggregationen derselben (die religiösen Orden), wenn sie ihm schädlich oder unnütz dünken, aufzulösen, und dieses Recht über ihre Existenz schließe notwendig ein ausgedehntes Recht über ihre Güter in sich. Überdies machte er geltend, nach dem Prinzip der Kirche sei der Inhaber der Pfründen nur der Verwalter der Kirchengüter, er dürfe nur das streng Notwendige für sich verwenden, der Rest gehöre den Armen oder dem Gotteshause. Der Stat nehme nun die Verwaltung des Restes für sich in Anspruch und lasse der Kirche das Notwendige. Wenn der Stat die dem Geistlichen onehin lästige Verwaltung des Überflusses besorge und die Verbindlichkeiten erfülle, die daran haften, wenn er die Spitäler erhalte, die Werke der Woltätigkeit ausübe, die Kirchen ausbessern lasse, so seien die Zwecke des Stifters erreicht und alle Gerechtigkeit aufs strengste erfüllt.

Die Einkünfte der Kirche berechnete er auf 150 Millionen, zwei Drittteile wollte er der Kirche lassen, das übrige Drittteil gehöre dem Stat und werde hinreichen das Defizit zu decken. Mirabeau, der nicht gerade den leidenschaftlichen Hass gegen die Kirche hegte, wie so viele Mitglieder der Nationalversammlung, aber sie von der Bildung überflügelt und der inneren Auflösung nahe glaubte, verfocht ebenfalls den Ausspruch des States auf die Güter der Kirche, die ihm besonders willkommen waren, um für die Schöpfung des Papiergeldes, die er im Plane hatte, einen tüchtigen Rückhalt, eine Kreditgrundlage zu gewinnen; er stellte daher am 12. Oktober den Antrag, die Nation möge erklären, dass die Güter der Kirche Eigentum der Nation seien. Es entspann sich eine lange, ernste und zuletzt stürmische Debatte über die Kirchengüter, bei der der ganze Hass der gebildeten Klasse gegen die Kirche und Geistlichkeit zum Worte kam. Sieyes, die Abbés Maury, Montesquieu und mehrere Prälaten verteidigten das Recht der Kirche mit Ernst und Nachdruck, auf der anderen Seite standen außer Talleyrand und Mirabeau, der Abbé Grégoire, Treilhard, Dupont, und sie gewannen bald die große Mehrheit von 586 Stimmen gegen 346. Erst am 2. November konnten die Verhandlungen geschlossen werden. Das Ergebnis war ein Beschluss der Nationalversammlung des Inhaltes: „Alle kirchlichen Güter stehen zur Verfügung der Nation mit der Verbindlichkeit, auf eine angemessene Weise für die Kosten des Kultus, den Unterhalt der Kirchendiener, die Unterstützung der Armen zu sorgen“. Für den Gehalt der Kirchendiener wurde, abgesehen von der Wonung und den dazu gehörigen Gärten, 1200 Livres als Minimum festgesetzt. Zwei Tage nachher gab der in seinem Palast gefangen gehaltene König seine Zustimmung. Der Klerus fand bei dieser Niederlage im Volke wenig Teilnahme und

Mitleiden, er hatte, wie das so zu gehen pflegt, auch noch den Spott zum Schaden — Karrikaturen, Flugschriften, Schauspiele tauchten in Menge auf, welche nur auf Verspottung der Geistlichkeit hinausliefen.

Das Comité für kirchliche Angelegenheiten hatte indessen seine Entwürfe gemacht, wie man allmählich in den Besitz der Kirchengüter gelangen könnte. Treilhard, ein Mitglied desselben, legte am 17. Dezember 1789 einen Plan über Aufhebung der mönchischen Gelübde und Verminderung der Klöster vor. Der Bischof von Clermont, Vorstand des kirchlichen Comités, sprach sich entrüstet darüber aus und erreichte durch seine Protestation, dass das Projekt wenigstens vor der Hand beiseite gelegt wurde. Dagegen wurde am 19. Dezember der Beschluss gefasst, 400 Millionen Kirchengüter zu verkaufen und Assignaten in diesem Betrag auszugeben, was aber vorläufig auch noch nicht geschah. Ein gewisser Bouche machte den Vorschlag, die Einkünfte derjenigen geistlichen Stellen, deren Inhaber das Königreich verlassen hätten, einzuziehen, und dem Statsschatz zuzuweisen. Er wollte damit zunächst den Erzbischof von Paris treffen, der sich nach Chambery in Savoyen begeben hatte. Der Vorschlag fand bei einem Teil der Versammlung Widerspruch, wurde aber lebhaft unterstützt durch einen Geistlichen, den Abbé Grégoire, der die Entziehung des Gehaltes als eine gerechte Strafe für die feige, unpatriotische Flucht erklärte.

Indessen traf man Vorbereitungen, um aus der Masse des Kirchengutes diejenigen Bestandteile im Betrage von 400 Millionen auszusondern, die sich zum sofortigen Verkauf eigneten. Der kirchliche Ausschuss wurde zu diesem Behufe mit 15 neuen Mitgliedern, darunter mehrere offene Feinde der Kirche, vermehrt. Am 11. Februar 1790 brachte Treilhard seinen Vorschlag für Aufhebung der Ordensgelübde und Klöster wider vor. Er entwickelte denselben mit einigem Scheine der Mäßigung, man wolle keine gänzliche Vernichtung der geistlichen Orden, sondern nur denjenigen, welche die Klöster zu verlassen wünschten, ihre Freiheit geben, die aber, welche bleiben wollten, im Frieden lassen. Aber Anderen schien dieser Antrag zu gemäßigt, sie wollten gänzliche Aufhebung der Klöster, um ihre Güter desto ungehinderter verkaufen zu können. Nach vielen Debatten ging den 13. Februar 1790 der Antrag durch, dass alle Orden und Kongregationen beider Geschlechter mit Ausnahme derer, die dem Jugendunterricht und der Krankenpflege gewidmet wären, für immer aufgehoben werden und keine neuen mehr errichtet werden sollten. Ein zweiter Artikel gab jedem Klostergenossen die Befugnis, das Kloster zu verlassen nach vorangegangener Anzeige bei der Ortsobrigkeit. Diejenigen Mönche, welche das Kloster nicht verlassen wollten, wurden angewiesen, in solche Häuser sich zu begeben, die ihnen besonders bezeichnet werden würden. Die Nonnen aber durften überall bleiben, wo sie bereits waren. Eine große Anzal von Mönchen beeilte sich ihre Bande zu brechen und von der geschenkten Freiheit Gebrauch zu machen, viele derselben wurden die exaltirtesten Revolutionäre und Republikaner. Von den Nonnen dagegen blieben die meisten in ihren Klöstern. Die Pensionen, die den Austretenden gegeben wurden, waren nach Beschaffenheit des Klosters, der Ordensregel und des Alters der Betreffenden verschieden und stiegen von 700 Livres bis zu 1200.

Die Geistlichkeit hatte immer noch im Stillen gehofft, der Beschluss, einen Teil der Kirchengüter zu verkaufen, werde unausgefürt bleiben, aber da der Mangel an barem Geld immer empfindlicher, das Sinken der Assignaten immer bedenklicher wurde, und Necker die Emission neuen Papiergeldes in Anregung brachte, ließ sich die Forderung, dass man endlich zum Verkauf der Kirchengüter schreite, nicht mehr länger zurückweisen. Die Geistlichkeit wandte sich mit den eindringlichsten Manungen an den Rechtssinn, an die ökonomischen Interessen, an die politische Klugheit und das religiöse Gefül der Versammlung. Der Erzbischof von Aix, Herr von Boisgelin, machte das feierliche Anerbieten eines Anlehens von 400 Millionen, das von der Nationalversammlung autorisirt, garantirt, beschlossen und erhoben, auf die Güter des Klerus hypothecirt werden sollte, der die Zinsen bezalen und durch allmähliche Verkäufe das Kapital abtragen sollte. Das Anerbieten machte auf einen Teil der Versammlung Eindruck, aber die ge-

schlossene Majorität stemmte sich unerschütterlich dagegen. Man wollte keinen besonderen Stand des Klerus mehr anerkennen, der 400 Millionen bieten könnte. Wärend die Versammlung im besten Zuge war, die Ansprüche der Kirche zu bekämpfen, erfolgte unversehens eine Diversion zu ihren Gunsten. Als der Abt Montesquieu seine Rede zur Verteidigung des kirchlichen Eigentums mit der Äußerung schloss, er sage nichts mehr, es sei ja doch schon Alles in den besonderen Comités fest beschlossen, da trat ein ehrlicher demokratischer Karthäusermönch, Dom Gerles, auch ein Mitglied des kirchlichen Ausschusses, mit dem Vorschlag auf, man solle zur Beruhigung derer, welche für den Bestand der Religion fürchten, beschließen, dass die katholische apostolische und römische Religion für immer die Religion der Nation bleibe und ihr Kultus allein der vom Stat autorisirte sei. Dies war das Signal zu einer stürmischen Bewegung, die Mehrzal wünschte keine politische Garantie des Kirchenglaubens, und doch wollte man den Glauben auch nicht offen als aufgegeben erklären. Man sagte, die Tatsache sei unzweifelhaft, man brauche sie nicht erst zu dekretiren, wenn man nicht den Fanatismus aufregen wolle. Der Klerus erwiderte, wenn man die Tatsache anerkenne, warum man sie nicht aussprechen wolle, ob diese Weigerung nicht auf bitteren Hass gegen die Religion schließen lasse? Man stritt sich einige Tage hin und her, intriguirte für und wider die Motion Dom Gerles, und beschloss endlich in der Sitzung vom 13. April 1790, dass in Betracht, dass die Nationalversammlung in Sachen der Religion und des Gewissens doch keine Gewalt ausüben wolle und könne, man über die vorgebrachte Motion nicht beraten könne und zur Tagesordnung übergehen wolle. Das Kapitel von Paris und die Mitglieder der rechten Seite der Nationalversammlung vereinigten sich zu Erklärungen, in welchen der Beschluss der Mehrheit beklagt und missbilligt, Verwarung dagegen eingelegt und das Volk zum Schutz der bedrohten Religion aufgerufen wurde. Auch die Stadt Nismes erließ eine von 6000 Unterschriften bedeckte Erklärung an den König und die Versammlung, worin sich die Unterzeichner für die katholische Statsreligion verwaren; in Nantes und Rennes kam es zu änlichen Demonstrationen. Die Nationalversammlung aber kehrte nach jener Ablehnung der Motion von Gerles zur Tagesordnung zurück und entschied sich in den Sitzungen vom 14. und 19. April mit großer Majorität dafür, dass die Verwaltung der kirchlichen Güter vom Stat übernommen werde, den Direktoren der Departements und Distrikte übergeben, für 400 Millionen Livres Güter verkauft und die Geistlichkeit in Geld besoldet werden sollte.

Neben dem finanziellen Gewinn, den man bei dieser Gelegenheit zu machen gedachte, war ein Hauptzweck die Zerstörung einer verhassten, mächtigen, aristokratischen Korporation. Den Klerus sah man nicht nur als den Träger alten Aberglaubens an, sondern als den Eckstein des Feudalstates, dessen Vernichtung das Ziel der ganzen politischen Bewegung war. Um die beabsichtigte Auflösung der Kirche zu vollenden, musste man auch ihre bisherige Verfassung aufheben und das übrig gebliebene Material in die Ordnungen des neuen States einfügen. Diese Umgestaltung sollte die sogenannte Civilkonstitution des Klerus bewirken. Der kirchliche Ausschuss hatte einen Plan dazu entworfen, dessen Beratung am 29. Mai 1790 begann. Die Zal der Bistümer sollte von 134 auf 83 herabgesetzt werden, auf jedes Departement ein Bischof. Eine neue Einteilung der Parochien ward unter Leitung des Bischofs und der Departements- und Distriktsverwaltung entworfen. Der Bischof sollte der unmittelbare Pfarrer der Gemeinde sein, die er bewonte, und anstatt des bisherigen Kapitels eine bestimmte Zal Vikare bekommen, die seinen Rat bilden sollten und deren Gutachten er bei jedem Akt der Jurisdiktion einzuholen haben würde. Die Bischöfe sollten von demselben Walkörper gewält werden, welcher die Mitglieder der Departementsversammlung ernennt. Sie sollten die kanonische Einsetzung von den Metropoliten oder dem ältesten Bischof der Provinz erhalten. Es sollte ihnen ausdrücklich verboten sein, die Bestätigung vom Papste nachzusuchen. Die Wal der Pfarrer wird den Aktivbürgern jedes Distriktes zugewiesen, die one Rücksicht auf verschiedene Religion und Konfession walberechtigt sind. Der Pfarrer soll bestätigt werden vom Bischof,

Bischöfe und Pfarrer sollen der Nation, dem Gesetz, dem König und der beschlossenen Konstitution den Eid der Treue leisten.

Die Debatte über diesen Entwurf wurde nur unter sparsamer Beteiligung des bereits resignirenden Klerus hauptsächlich von der Linken und dem Centrum gefürt. Die Hauptsprecher der Geistlichkeit waren der Erzbischof von Aix und der jansenistische Theologe Camus, der mit religiös-politischem Fanatismus die Übereinstimmung des Entwurfes mit dem Neuen Testament und den Konzilienbeschlüssen des 4. Jarhunderts nachzuweisen suchte. Die allgemeine Verhandlung wurde am 31. Mai geschlossen und man kam am 1. Juni zu den besonderen Artikeln, die in 16 Sitzungen unter mehrmals heftiger Debatte festgesetzt wurden. Bei den Erörterungen über das Einkommen der Geistlichen zeigten sich diese eifrig bemüht, einen möglichst hohen Ansatz herauszuschlagen, was Robespierre Veranlassung gab, gegen die Geldinteressen der hohen Geistlichkeit zu eifern. Der Erzbischof von Paris erhielt 50,000, die übrigen Bischöfe 20,000, die Vikare 2000 bis 6000 Livres, die Pfarrer 1200 bis 4000 Livres nebst Wonung und Garten. Am 12. Juli waren die Verhandlungen beendigt und die Civilkonstitution des Klerus fertig.

Der König war schon früher durch alle die Angriffe gegen die Kirche höchst schmerzlich berürt, und er fülte sich durch das Ansinnen, dieser Civilkonstitution des Klerus seine Zustimmung zu geben, besonders in seinem Gewissen beunruhigt. Er wandte sich in dieser Not an den Papst, in der Hoffnung, dass dieser die nötigen Konzessionen machen, aber zugleich die Annahme der Civilkonstitution verbieten werde, und er hoffte dies um so mehr, da der Papst in einem Schreiben vom 10. Juli 1790 ihn ermant hatte, die Beschlüsse der Nationalversammlung über kirchliche Dinge nicht zu bestätigen *). Der König schrieb den 28. Juli 1790 an den Papst **): seine öffentlich erklärte Absicht sei, die erforderlichen Maßregeln zur Vollziehung der Civilkonstitution anzuordnen, und er habe den Kardinal Bernis beauftragt, Sr. Heiligkeit die Maßregeln vorzulegen, welche die Umstände zu erfordern scheinen. Es sei nun an dem Papst, seine Bemerkungen darüber zu machen; er möge es tun mit der Freimütigkeit und Würde, welche seiner Stellung zieme und das Interesse der Religion ihm vorschreibe, aber Se. Heiligkeit werde auch so gut wie irgend jemand fülen, wie viel daran liege, die Bande zu erhalten, welche Frankreich an den heiligen Stul knüpfen. Der König legte dem Papst damit nahe, gegen die Civilkonstitution des französischen Klerus zu tun, so viel in seiner Macht stehe, one es zum gänzlichen Bruche zu treiben. Diese Aufgabe wusste der Papst so wenig zu lösen, als der König selbst. Der Papst antwortete am 17. August 1790 ausweichend, zur Geduld ermanend, die Beschlüsse der Nationalversammlung beklagend, aber one energische einschneidende Maßregeln anzuordnen oder die Vollziehung direkt zu verbieten. Schließlich fügte er hinzu, er habe eine Kongregation von Kardinälen ernannt, um die Vorschläge zu prüfen, die der Kardinal Bernis im Namen des Königs vorgelegt habe, er müsse das Resultat dieser Beratung abwarten, und könne für jetzt noch keine Entscheidung geben. Wärend der Papst die Sache hinzuhalten suchte, wurde der König von der misstrauisch gewordenen Nationalversammlung immer mehr um eine Entscheidung gedrängt, man forderte gebieterisch und mit Drohungen, er solle die Civilkonstitution unterzeichnen. Er tat es nach peinlicher Unentschlossenheit am 24. August 1790, aber von Gewissensbissen geplagt, schrieb er unmittelbar nachher an den Papst und bat ihn inständig, er möge doch wenigstens provisorisch einige Artikel der Konstitution bestätigen und so ihn aus seiner grausamen Verlegenheit ziehen. Der Papst hielt zwei Sitzungen des Konsistoriums über die französische Kirchenfrage und es war nahe daran, dass das Urteil des Schismas oder der Ketzerei ausgesprochen worden wäre. Aber der Papst wollte vorher die Bi-

---

*) Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France, 1790–1800, publ. par Aug. Theiner, I, Paris 1857, p. 6.

**) Theiner, Documents etc., I, p. 264.

schöfe der Nationalversammlung um ihren Rat fragen, die übrigens schon unter dem 2. Aug. 1790 eine Erklärung *) über ihr Verhalten gegenüber den Dekreten der Nationalversammlung an den Papst abgesandt hatten, worin sie den Vorsatz passiven Widerstandes ausgesprochen und angefragt hatten, wie sie sich zu verhalten hätten. Zugleich schrieb der Papst den 22. September 1790 an den König, um ihm sein Bedauern auszudrücken, daſs er doch die Beschlüsse der Nationalversammlung bestätigt habe. Die französischen Bischöfe waren indessen eifrig, einen passiven Widerstand gegen die Civilkonstitution zu organisiren, mehrere Kapitel erließen Protestationen gegen die Dekrete der Nationalversammlung, wie die von Rennes, Vannes, Saint Brieux, Saint Pol de Léon, Treguier; die Diözese von Nantes sandte eine Protestation mit 300 Unterschriften. Der Erzbischof von Aix, Boisgelin, verfaſste im Namen der Bischöfe der Nationalversammlung eine Gesamtprotestation, in welcher die Grundsätze der Kirche und ihr Widerspruch gegen die neue Konstitution dargelegt waren; 110 Bischöfe traten dieser Erklärung, die unter dem Titel „Exposition des principes“ bekannt geworden ist, bei, und der Erzbischof übersandte dieselbe am 9. November dem Kardinal Bernis als Ausdruck des gesamten französischen Klerus mit der Bitte um eine Antwort des römischen Stules, nach der die Geistlichkeit ihr künftiges Verhalten einrichten wollte. Die Nationalversammlung sah das Benehmen der Geistlichkeit als eine revolutionäre Widersetzlichkeit an, die man nicht länger dulden dürfe. Der Abgeordnete Voidel brachte, um diesem Treiben einen Riegel vorzuschieben, einen Gesetzesvorschlag ein, welcher allen Bischöfen und Priestern einen Eid des Gehorsams gegen die Civilkonstitution des Klerus auferlegte und alle Eidweigernden mit Entlassung von ihren Stellen bedrohte. Einige Mitglieder der Rechten verlangten dringend den Aufschub eines Beschlusses, aber Mirabeau und Barnave drängten zur Entscheidung. Ersterer hielt bei dieser Gelegenheit eine seiner gewaltigsten Reden, mit leidenschaftlichen Vorwürfen gegen den Klerus beginnend, aber doch mit einem milderen Vorschlag schließend. Sein Vorschlag hatte denselben Zweck wie Voidels, war aber darin milder, daſs er den widersetzlichen Geistlichen Frist zum Widerrufe ließ. Die rechte Seite der Versammlung, die durch seine Rede sehr aufgereizt war, merkte die mildere Fassung seiner Gesetzesvorschläge nicht, wärend auf der anderen Seite der jansenistische Deputirte Camus mit seinem Fanatismus gegen das Papsttum, die Versuche des Abbé Maury, die Versammlung milder gegen die Kirche zu stimmen, zu nichte machte. Der Antrag Voidels, der die widersetzlichen Geistlichen als Rebellen mit Absetzung und Verlust der bürgerlichen Rechte und besonderen Strafen für Störung der öffentlichen Ordnung bedroht und die Beschwörung der Civilkonstitution unbedingt gefordert hatte, ging am 27. November 1790 durch. Der König, der nun auch dieses so schwer auf den Klerus drückende Gesetz bestätigen sollte, geriet in neue Unruhe und bat den Erzbischof von Aix, eine Denkschrift zu entwerfen, um auf Grund derselben den Papst zu möglichst weitgehenden Konzessionen zu bewegen, damit ein Schisma vermieden würde. Boisgelin nahm den Auftrag an und erbot sich, selbst nach Rom zu gehen und mit dem Papst zu verhandeln. Die Vorschläge des Erzbischofs waren folgende: 1) der Papst bestätigt die von der Nationalversammlung beschlossene Einteilung der Metropolitansprengel und Bistümer; 2) er ermant die Bischöfe, die durch die neue Einteilung der Sprengel ihrer Stellen beraubt sind, oder deren Gebiet geschmälert ist, ihre Zustimmung zu der neuen Einteilung zu geben; 3) er gibt seine Autorisation zur Errichtung der neuen Bistümer und ermächtigt 4) die Metropoliten zur kanonischen Einsetzung der neuen Bischöfe, und gibt 5) seine Zustimmung zu der Einrichtung, welche die Bischöfe durch Wal einer Anzal Vikare zur Besorgung der Parochialgeschäfte und der Jurisdiktion ihres Sprengels machen; 6) der Papst ermant die Bischöfe zur Übertragung der vakanten Pfarreien an diejenigen, welche infolge der Volkswal präsentirt werden, wenn der Bischof nicht Gründe hat, sie wegen sittlicher Mängel

*) Theiner, Documents etc., I, p. 285.

oder falscher Lehre zurückzuweisen. Der Erzbischof hoffte eigentlich nicht, dass der Papst auf diese Artikel eingehen werde, doch legte er sie dem Papste vor. Dieser aber gab keine Antwort und suchte Zeit zu gewinnen. Die Nationalversammlung aber und besonders die Jansenisten in derselben, die eine vom Papst unabhängige gallikanische Kirche wollten, suchten die königliche Entscheidung zu beschleunigen und schickten den Präsidenten zum König, sich zu erkundigen, warum das Dekret in Betreff des Klerus noch nicht bestätigt sei, und um unverzügliche Genehmigung zu bitten. Der König gab eine ausweichende Antwort und bat um Vertrauen; die Nationalversammlung aber war mit dieser Antwort nicht zufrieden und der König, durch Zusammenrottungen geängstigt, gab endlich nach und erteilte am 26. Dezember 1791 die verlangte Bestätigung. Schon am folgenden Tage leistete der Abbé Grégoire den verlangten Bürgereid auf die Konstitution und die Civilkonstitution des Klerus. Er hatte vorher in einer längeren Rede die Gründe auseinandergesetzt, die ihn bewögen, den Wünschen der Nationalversammlung zu entsprechen, und suchte besonders die Meinung zu widerlegen, dass die neue Verfassung das eigentlich kirchliche Gebiet berüre, er wies die Befugnis der Statsgewalt nach, Änderungen in den äußeren Verhältnissen der Kirchendiener anzuordnen und sie durch einen Eid fester an sich zu knüpfen. Nach dieser Einleitung schwur er den Eid in folgenden Ausdrücken: „Ich schwöre, mit Sorgfalt über die Seelen zu wachen, deren Leitung mir anvertraut ist; ich schwöre der Nation, dem Gesetze und dem König treu zu sein; ich schwöre, mit aller Macht die französische Verfassung, wie sie von der Nationalversammlung beschlossen und vom Könige angenommen ist, und namentlich die Verordnungen über die bürgerliche Verfassung der Geistlichen aufrecht zu erhalten". Der Rede und Eidesleistung Grégoires, der ein Mann von anerkannter Einsicht und Gewissenhaftigkeit war, folgte lauter Beifall der Versammlung, acht andere Geistliche schwuren ebenfalls, und am folgenden Tage leistete eine weitere Anzal, worunter Talleyrand und drei andere Bischöfe, den Eid, im ganzen 71 Geistliche von etwa 300, die der Versammlung angehörten. Der Bischof von Clermont, de Bonald, schlug eine etwas veränderte Formel vor, in welcher die Autorität der Kirche vorbehalten und die eigentlichen geistlichen Angelegenheiten ausgenommen waren; die Versammlung ging aber nicht darauf ein. Ein von dem Abgeordneten Cazalès verlangter Aufschub der Eidesleistung um acht Tage, innerhalb welcher man eine Antwort vom Papste erwartete, wurde ebenfalls von der Versammlung zurückgewiesen, da man die neue Kirche lieber one die Autorität des Papstes konstituiren wollte.

Auf den 4. Januar 1792 wurde der Tag der allgemeinen Eidesleistung festgesetzt. Eine dicht gedrängte Menge umgab an diesem Tage den Sitzungssaal und besetzte die Tribünen, es ließen sich drohende Stimmen hören: „An die Laterne mit den Eidweigerern!" Ein Abgeordneter der Rechten erklärte, unter diesen Umständen sei die Versammlung unfrei und protestirte gegen die Abnahme der Eide. Aber er fand kein Gehör und man schritt zum Namensaufruf. Der Bischof von Agen, de Bonnac, der zuerst aufgerufen wurde, erklärte: „Es kostet mich keine Überwindung, auf meine Einkünfte zu verzichten, aber ich würde bedauern, Eure Achtung zu verlieren, die ich verdienen will. Ich bitte Euch, das Zeugnis des Schmerzes anzunehmen, den ich darüber füle, den Eid nicht schwören zu können". Ein Geistlicher seiner Diözese, der Abbé Fournès, nach ihm aufgerufen, sagte: „Ihr berufet Euch auf die ersten Jarhunderte der Kirche, ja, meine Herren, mit der Einfalt der ersten Christen erkläre ich, dass ich mirs zum Ruhm rechne, dem Beispiel meines Bischofs zu folgen und in seinen Fußtapfen zu gehen, wie Laurentius in denen des Sixtus bis zum Märtyrertum". Es folgte eine Reihe von Eidverweigerungen. Der Klerus der Stadt Paris zerfiel in zwei Parteien, wovon wol die der Eidleister die zalreichere war; aber in den Provinzen war die Verweigerung des Eides die Regel und die Zal derer, die sich gewinnen ließen, die Ausnahme; wol drei Viertel der französischen Geistlichkeit mögen der alten Ordnung treu geblieben sein. Die Maßregeln gegen die Kirchengüter und die Geistlichkeit machten einen Riss durch das französische Volk. An der eidweigern-

den Geistlichkeit fand der Adel und alle die, welche durch Geburt, bürgerliche Stellung und politische Gesinnung Feinde der neuen Ordnung waren, einen kräftigen Anhalt. Für den König insbesondere war die Zerstörung der Kirche ein Wendepunkt für sein Verhalten zur Revolution. Bis dahin hatte er alle Beschlüsse der Nationalversammlung willig unterzeichnet in der ehrlichen Meinung, sie zu vollziehen. Aber seitdem er gezwungen worden war, der Civilgesetzgebung des Klerus und den Strafgesetzen gegen denselben seine Zustimmung zu geben, flüchtete er sich in den unredlichen Vorbehalt, das gegen sein Gewissen ihm Abgedrungene in günstigeren Zeiten wider zurückzunehmen, er gab dem Gedanken an Flucht, an Reaktion mit Hilfe auswärtiger Gewalt Gehör. Auch die Nationalversammlung sah sich durch das misslungene Unternehmen gegen die Kirche in ihrem Werke gar sehr gehemmt. Im südlichen Frankreich zeigten sich jetzt die Spuren einer aufständischen Bewegung; es entstand großer Mangel an Geistlichen, die große Masse der von ihren Stellen vertriebenen gab Grund zu ernstlichen Besorgnissen, und es war nicht nur mildtätige Menschlichkeit, dass man ihnen eine Pension aussetzte und von weiteren Verfolgungen abstand. Auch musste man nach dem Grundsatz der religiösen Freiheit dulden, dass die abgesetzten Geistlichen in Privatwonungen Gottesdienst hielten. Wärend der katholische Klerus die Auflösung der Kirche durch die ihm aufgedrungene Civilkonstitution beklagte, hatten sich die Protestanten einer bisher nicht vergönnten Freiheit zu freuen, die ihnen durch die neue Ordnung der Dinge zu teil wurde. Schon die Erklärung der Menschenrechte hatte den religiösen Kultus freigegeben, und die Civilkonstitution des Klerus stellte eine vom State garantirte Freiheit ihrer Kirche in Aussicht. Die meisten Protestanten wurden daher Freunde der Revolution und ihre Geistlichen leisteten den geforderten Bürgereid unbedenklich. Doch kamen auch für sie später die Zeiten der Bedrückung und Verfolgung.

Endlich brach auch der Papst sein Stillschweigen und sprach eine entschiedene Verwerfung der Civilkonstitution des Klerus aus. Vgl. den Art. Pius VI, S. 36. Die erste bestimmte Erklärung des Papstes geschah in einem Schreiben vom 23. Februar 1791 *) an den Erzbischof von Sens, den Kardinal Lomenie de Brienne, den einstigen Finanzminister Ludwigs XVI. Dieser Erzbischof hatte am 23. Januar den Eid geleistet, und auch den größten Teil seines Klerus dazu bewogen, sowie den der Diözese Auxerre, die er infolge der neuen Einteilung seinem Sprengel einverleibt hatte. Er hatte am 30. Januar entschuldigend an den Papst geschrieben, wie er durch die Umstände gedrängt den Eid geleistet habe, jedoch one ihm seine innere Beistimmung zu geben. Der Papst schrieb ihm darauf, er sei tief betrübt über diese eines Erzbischofs und Kardinals so unwürdige Gesinnung, er habe den römischen Purpur durch nichts mehr beschimpfen können, als durch diese unredliche Leistung des Eides, die unberechtigte Auflösung seines Kapitels und die Annahme einer fremden Diözese, und bedrohte ihn, er werde die kanonischen Strafen über ihn verhängen und ihn der Kardinalswürde berauben, wenn er nicht durch einen förmlichen Widerruf das von ihm angerichtete Ärgernis süne. Zugleich sandte der Statssekretär des Papstes eine Abschrift dieses Briefes an den Abbé Maury, welcher sie nach dem Wunsche des römischen Hofes veröffentlichte. Der Erzbischof schickte hierauf am 26. März 1791 den Kardinalshut an den Papst zurück, erklärte aber als Bischof an der Spitze seiner Kirche bleiben zu wollen.

Der Papst sprach auch noch durch zwei andere Aktenstücke seine Verdammung der Civilkonstitution aus, durch ein Schreiben vom 10. März an die 30 Bischöfe, welche ihm einst die vom Erzbischof von Aix verfasste „Exposition des principes" zugeschickt hatten, und ein Breve vom 13. April, worin er alle die infolge der Civilkonstitution getroffenen kirchlichen Anordnungen für nichtig erklärte. In dem ersten Breve *) setzt der Papst ausfürlich die Gründe auseinander, warum

*) Theiner, Documents I, p. 28.
**) Theiner, Documents I, p. 32—71.

er auf die Vorschläge von Konzessionen nicht habe eingehen können, beklagt, wie großen Kummer ihm das Benehmen der abtrünnigen Geistlichen, besonders des Bischofs von Autun, gemacht habe, und ermant die Bischöfe, durch keine Drohungen sich von der betretenen Ban abbringen zu lassen. In dem Breve an die Bischöfe, Kapitel, die Geistlichkeit und das Volk Frankreichs droht er, gegen die meineidigen Bischöfe alle Strenge der kanon. Gesetze anwenden zu wollen, wenn sie nicht revociren. Der Papst beklagt lebhaft den Abfall von fünf Bischöfen und besonders von demjenigen, der zur Weihe der konstitutionellen Geistlichen die Hand geboten, nämlich des Bischofs von Autun, der unter Assistenz der Bischöfe von Babylon und von Lydda am 24. Februar in der Kirche des Oratoriums zwei neugewälten Bischöfen die Hände aufgelegt und sie den Kirchen von Quimper und Soissons aufgedrängt habe. Er erklärt die Walen für illegitim, kirchenräuberisch und den kanonischen Gesetzen widersprechend, die Weihen für verbrecherisch, kirchenschänderisch und ungültig. Den Neugeweihten spricht er alles Recht der Jurisdiktion ab, und suspendirt sie von allen bischöflichen Funktionen. Allen Geistlichen, die den Eid geleistet haben, befiehlt er denselben, innerhalb 40 Tagen zu widerrufen, unter Androhung der Strafe bleibender Suspendirung. Schließlich wird das gläubige Volk ermant, es solle alle Eingedrungenen, sie mögen Erzbischöfe, Bischöfe oder Pfarrer heißen, fliehen und keine Gemeinschaft in göttlichen Dingen mit ihnen haben. Dieses päpstliche Breve, dessen Echtheit die Anhänger der Nationalversammlung anfangs in Zweifel zu ziehen versuchten, gab dem Widerstand der Bischöfe einen neuen Aufschwung; sie waren sehr rürig, abmanende Hirtenbriefe nach allen Richtungen zu erlassen. Viele leisteten den verlangten Widerruf. Der Klerus von Lyon, der in großer Mehrzal den Eid geleistet hatte, gab öffentliche Erklärungen über seine Sinnesänderung, die von der Kanzel verlesen wurden, und so wurden die Reihen der konstitutionellen Priester noch sehr vermindert. Der Reaktionseifer des Klerus steigerte aber auch wider den Hass gegen Geistliche, Kirche und Religion. Zunächst richteten sich die Waffen des Spottes gegen den Papst. Am 4. Mai, dem Tag nach Bekanntmachung des Breves, veranstaltete die patriotische Gesellschaft die Aufstellung eines Gliedermannes, der den Papst vorstellen sollte, ließ ihn vor das Palais Royal bringen und hier las einer der Gesellschaft ein Ausschreiben, in welchem die verbrecherischen Absichten des Papstes verzeichnet waren und die schließliche Verurteilung desselben zum Feuertod ausgesprochen wurde. Wirklich wurde nun das Bild des Papstes mit dem Breve in der Hand unter dem Beifallsruf der zuschauenden Menge verbrannt. Nach solchen Vorgängen war auch die Stellung der Bischöfe nicht mehr haltbar, sie wurden aus ihren Diözesen vertrieben, teils durch förmliche Befehle der Obrigkeit, teils durch Verhönungen und Gewalttaten, denen sie täglich ausgesetzt waren. Selbst beeidigte Geistliche verließen ihre Stellen. Talleyrand nahm die Entlassung von seinem Bistum, um ins bürgerliche Leben überzugehen. Auch darin hatten die Geistlichen die auf ihnen lastende Ungunst zu fülen, dass die ihnen dekretirten Pensionen nicht mehr regelmäßig ausbezalt wurden. Der leiseste Vorwand des Incivismus (der Unbürgerlichkeit) reichte hin, eine Abweisung zu begründen, gegen welche alle Klagen und Bitten nichts halfen. Häufig waren die Priester auf die Mildtätigkeit derer angewiesen, welche noch an der alten kirchlichen Autorität festhielten und gern dankbar sich erzeigten, wenn die Geistlichen ihnen zu Hause insgeheim Privatgottesdienst hielten. Aber eben diese der Öffentlichkeit entzogene geistliche Wirksamkeit war ein den Feinden der neuen Ordnung willkommenes Mittel der Wülerei gegen die Nationalversammlung. Um der fortgesetzten Wirksamkeit der nichtverfassungsmäßigen Geistlichkeit Einhalt zu tun, erließ die Nationalversammlung die Anordnung eines von beeidigten Geistlichen zu besorgenden Kultus, der aber auf bestimmte Kirchen beschränkt wurde, da die verhältnismäßig kleine Zal konstitutioneller Geistlicher nicht ausreichte. Die übrigen Kirchen wurden geschlossen und zu anderem nichtkirchlichen Gebrauche verwendet. Der offizielle Klerus benutzte die Verhältnisse, um die lästige Fessel des Cölibats zu brechen. Der Abbé Cournand, Professor der Litteratur, scheint damit den offiziellen Anfang gemacht zu haben. Die National-

versammlung ermunterte die Geistlichkeit, diesem schönen Beispiele zu folgen. Am 19. Oktober wurde, veranlasst durch eine vorgekommene Bitte, die Frage aufgeworfen, ob man den Geistlichen, die sich verheirateten, ihre Pensionen fortbezalen solle, was bejaht wurde, indem die Versammlung erklärte, es bestehe kein Gesetz, welches den Geistlichen das Heiraten verbiete. Das Cölibat wurde zwar nicht gesetzlich aufgehoben, aber das gegebene Beispiel der Verheiratung wurde häufig befolgt, und später, als die Verfolgungen über die Priester hereinbrachen, diente der eheliche Stand als Schutzmittel gegen die Angriffe, die Verheiratung galt als Beweis, dass einer den priesterlichen Charakter ausgezogen habe. Gegenüber von den Gläubigen aber, welche sich zu den unbeeidigten Priestern hielten, galt das Verheiratetsein als Merkmal der Untreue und Abtrünnigkeit. Bei den Anhängern des Königtums wurde es als eine Art Ehrenpflicht angesehen, nur von den treu gebliebenen nicht beeidigten Priestern die kirchlichen Dienste anzunehmen, nur von ihnen sich die Sakramente reichen zu lassen. Der vergebliche Fluchtversuch des Königs im Juni 1791 war eine neue Veranlassung zur Verfolgung der Geistlichen, die man beschuldigte, um den Plan gewusst und dessen Ausfürung begünstigt zu haben. Auf die Nachricht von der Flucht machte man in Nantes und der Umgegend förmlich Jagd auf die Geistlichen, hielt Haussuchungen nach ihnen und ihren Korrespondenzen, nahm sie gefangen, sperrte sie im geistlichen Seminar zu Nantes ein, und brachte dorthin auch die von der Umgegend, was unter vielen Misshandlungen und dem Geschrei „an die Laterne mit den Verrätern und Aristokraten" geschah. Änliches ging auch in anderen Departements vor. Der Verdacht, dass der Klerus bei dem Fluchtversuch des Königs beteiligt sei, erhielt noch eine weitere Narung durch ein Beglückwünschungsschreiben vom 7. Juli, das der Papst unter der Voraussetzung, dass die Flucht gelungen sei, an Ludwig XVI. richtete, und worin der Papst die Hoffnung ausspricht, dass der König bald friedlich und siegreich in sein Reich zurückkehren werde, um in seine frühere Macht und vollständige Rechte wider eingesetzt zu werden, umgeben von dem Geleite der rechtmäßigen Bischöfe, die alsdann frei auf ihre Sitze zurückkehren könnten. Dieser Brief gelangte, man weiß nicht wie, in die Hände der Machthaber, und wurde im Moniteur vom 7. August veröffentlicht. Die nächste Folge war die, dass einige Abgeordnete in der Nationalversammlung strengere Maßregeln gegen die unbeeidigten Priester forderten, und dass in Avignon, das immer noch päpstliches Gebiet war, die revolutionäre Partei durch Kommissäre der Nationalversammlung unterstützt sich erhob und Avignon samt der Grafschaft Venaissin am 14. September mit Frankreich vereinigt wurden. In der Nationalversammlung widerholten sich die Anklagen gegen die unbeeidigten Priester, welche als die Anstifter aller Unruhen und hartnäckige Wüler gegen die bestehende Ordnung nicht mit Unrecht angesehen wurden. Besonders die Berichte über die Zustände in der Vendée, über die Umtriebe der Geistlichen in Montpellier schürten den Hass gegen sie. Am 29. November fasste die Nationalversammlung den Beschluss, eidweigernden Priestern ihre Pension zu entziehen, und gab in dem betreffenden Gesetz zugleich einen Anhalt für ihre Verfolgung. Das Gesetz, das aus 18 Artiteln besteht, enthält folgende Hauptpunkte: Jeder nicht beeidigte Geistliche ist gehalten, sich innerhalb acht Tagen vor der Municipalität zu stellen und daselbst den Bürgereid zu leisten. Die, welche sich weigern, können in Zukunft keine Pension aus der Statskasse mehr erhalten. Sie werden überdies infolge der Eidweigerung als verdächtig des Aufrurs und schlimmer Gesinnung gegen das Vaterland angesehen, und als solche unter besondere Aufsicht der Behörden gestellt. Wenn sie sich in einer Gemeinde befinden, wo Unruhen entstehen, deren Ursache oder Vorwand religiöse Meinungen sind, so können sie kraft eines Befehles des Departementdirektoriums provisorisch von ihrem Wonort entfernt werden. Im Falle des Ungehorsams gegen die Verfügung des Departementalbefehles werden sie vor die Gerichte gestellt und mit Gefängnis bestraft, das jedoch nicht länger als ein Jar dauern darf. Jeder Geistliche, der überwiesen ist, Ungehorsam gegen das Gesetz und die Behörden hervorgerufen zu haben, wird mit zwei Jaren Gefängnis bestraft. Die Kirchen und Gebäude, welche für den vom State besoldeten

Kultus bestimmt sind, dürfen zu keinem anderen Kultus verwendet werden. Bürger können andere Kirchen oder Kapellen kaufen oder mieten, um ihren Kultus unter Aufsicht der Polizei und der Verwaltung auszuüben, aber diese Befugnis hat keine Geltung für Geistliche, welche den Bürgereid nicht geleistet oder zurückgenommen haben. Das Direktorium jedes Departements hat eine Liste anzulegen von denjenigen, welche den Eid verweigert haben, mit Bemerkungen über die Aufführung jedes Einzelnen, mit den Klagen und Untersuchungen, welche gegen sie gefürt worden sind. Alles dies ist an die Nationalversammlung einzusenden, um den gesetzgebenden Körper in den Stand zu setzen, weitere Maßregeln zur Unterdrückung der Rebellion zu ergreifen, welche sich unter dem Vorwande einer angeblichen Meinungsverschiedenheit über die Ausübung des katholischen Kultus versteckt.

Die nicht beeidigten Geistlichen in Paris, sowie das Direktorium des Departements von Paris, richteten im Einverständnis mit den Ministern eine Petition an den König, er möge doch diesem Beschlusse seine Bestätigung versagen. Der König, der onehin bitter bereute, das Gesetz über die Civilkonstitution des Klerus und den Bürgereid angenommen zu haben, erwiderte den Bischöfen, sie könnten ruhig sein, er werde dieses Dekret nie sanktioniren. Am 19. Dezember 1791 teilte der Siegelbewarer der Nationalversammlung die Nachricht mit, daſs der König nach Untersuchung der Gründe für das harte Gesetz gegen die Geistlichen sich entschlossen habe, sein Veto dagegen zu setzen. Nun brach ein Sturm des Unwillens gegen den König und die monarchischen Institutionen los. Aller Haſs, der sich gegen die Geistlichkeit angesammelt hatte, wendete sich nun gegen den König; man nannte ihn einen Verräter, der mit allen äußeren und inneren Feinden im Einverständnis stehe. Ein Deputirter Delger erklärte, daſs man der Sanktion des Königs gar nicht bedürfe. In der Nationalversammlung, in der Presse und auf den Straßen ließen sich die drohendsten Stimmen hören. Der Beschluſs vom 29. November hatte nun zwar keine Gesetzeskraft, aber in vielen Departements kam er doch zum Vollzug; in Toulouse, Nantes, Rennes, Angers verfolgte man auf Antrieb der konstitutionellen Priester die unbeeidigten und warf sie ins Gefängnis. Durch immer neue Berichte über Umtriebe der Priester wurde der Haſs gegen dieselben genärt, und dieser Haſs traf nicht nur den Stand und die Personen, sondern auch den katholischen Kultus und die Religion selbst. Im Jakobinerklub besonders trat offene Opposition gegen den Glauben der Kirchenlehre nicht nur, sondern gegen jeden religiösen Glauben auf. Als Robespierre in einer Rede *) den Tod des Kaisers Leopold eine Schickung der Vorsehung nannte, welche die Revolution habe retten wollen vor den Drohungen der Fremden, den Anstrengungen der Priester und der Verräterei des Hofes, beklagte sich ein Jakobiner Guadet über diese Äußerung und erklärte: „Ich gestehe, daſs ich keinen Sinn in dieser Auffassung finde. Ich hätte niemals daran gedacht, daſs ein Mann, welcher seit drei Jaren mit so viel Mut daran gearbeitet hat, das Volk der Sklaverei des Despotismus zu entreißen, jetzt dazu beitragen könnte, es wider in die Sklaverei des Aberglaubens zu versetzen", worauf Robespierre erwiderte: „Der Aberglaube ist freilich auch eine Stütze des Despotismus, aber das heißt nicht die Bürger zum Aberglauben verleiten, wenn man den Namen der Gottheit ausspricht. Ich verabscheue so gut wie irgend jemand die gottlosen Sekten, welche sich über das Weltall verbreitet haben, um Ehrgeiz, Fanatismus und alle Leidenschaften dadurch zu begünstigen, daſs sie sich mit der geheiligten Macht des Ewigen, welche Natur und Menschheit geschaffen hat, identifiziren, aber ich bin weit entfernt, die Menschheit mit jenen Schwächlingen zu verwechseln, welche der Despotismus als Waffe gebraucht hat. Ich für meinen Teil halte jene ewigen Prinzipien aufrecht, auf welche sich die menschliche Schwäche stützt, um sich zur Tugend aufzuschwingen. Das ist keine eitle Rede in meinem Munde, nicht mehr, als in dem aller berühmten Männer, welche Moralität ge-

---

*) Klubrede vom 26. März 1792.

nung besaßen, um an das Dasein Gottes zu glauben. Ja die Vorsehung anzurufen und die Idee des ewigen Wesens, welches so wesentlich auf die Geschicke der Nationen einwirkt, welches mir ganz besonders über der französischen Revolution zu wachen scheint, nicht vergessen zu wollen, das ist kein zu küner Gedanke, sondern das Gefül meines Herzens, ein Gefül, welches mir Bedürfnis ist. Wie hätte ich mit meinem Geist allein in all' den Kämpfen aushalten können, welche menschliche Kräfte übersteigen, wenn ich meine Seele nicht zu Gott erhoben hätte!"

Diese Rede Robespierres fand keineswegs die allgemeine Zustimmung seines Klubs, sie wurde vielmehr mit übermütigem Geschrei aufgenommen, und die Lehre vom Dasein Gottes hatte Mühe, im neuen Kultus Platz zu gewinnen.

Die bisher noch verschonten Kongregationen für Unterricht, Erziehung und Mildtätigkeit wurden Opfer des Hasses gegen die Geistlichkeit. In der Sitzung der Nationalversammlung vom 6. April 1792 wurden alle diese Kongregationen aufgehoben. Ein konstitutioneller Bischof von Bourges, Namens Torné, hatte zu diesem Beschluss eifrig mitgewirkt, er hatte alle diese Korporationen wegen des Korpsgeistes, der sich darin entwickele, als dem öffentlichen Wol schädlich bezeichnet. Aus demselben Grunde, um diesem Korpsgeist eine äußerliche Stütze zu entziehen, trug er einige Tage nachher auf Abschaffung jeder geistlichen Kleidung an. Sie wurde einstimmig beschlossen, die anwesenden Geistlichen beeilten sich, Priesterkäppchen, Brustkreuze, Überschläge abzulegen; am 28. April wurde das betreffende Gesetz redigirt und definitiv angenommen. Man ging noch weiter; der Abgeordnete Delessert schlug vor, alle nicht beeidigten Priester auf Schiffe zu packen und nach Amerika zu schicken. François von Nantes trat am 5. Mai mit einer ausfürlichen Anklageakte gegen die Geistlichkeit auf, über welche in einer Reihe von Sitzungen debattirt wurde. Als am 24. Mai der Deputirte von Finistère Bouestard berichtete, dass ein unglücklicher Vater auf Antrieb der Priester seine Frau, seine Kinder und seinen Schwiegervater umgebracht habe, weil sie sich zu den konstitutionellen Priestern gehalten hätten, gab dies der Geistlichkeit vollends den Stoß, und es wurde beschlossen, die Direktoren jedes Departements sollten auf die Bitte von 20 Aktivbürgern eines Kantons gehalten sein, die Deportation der nichtbeeidigten Geistlichen als Anstifter von Unruhen anzuordnen. Dieser Antrag wurde am 25. Mai gestellt und am 27. definitiv angenommen. Eine Rechtfertigung schien dies strenge Gesetz zu erhalten durch die gleichzeitige Nachricht, dass im Departement Tarn eine Verschwörung entdeckt sei, die zum Zweck gehabt habe, die dortigen Calvinisten umzubringen. Der König zögerte mit der Bestätigung dieses Gesetzes; ein Schreiben des Ministers Roland, das, von dessen Gemalin verfasst, den König in gebieterischer Sprache drängte, das Priestergesetz und ein anderes ihm ebenso widerwärtiges Gesetz anzunehmen, hatte nur den Erfolg, dass das Ministerium der Girondisten entlassen wurde. Der General Dumouriez, der jetzt zur Bildung eines Ministeriums berufen wurde, vermochte ebensowenig den König zur Sanktion des ihm so verhassten Gesetzes zu bewegen, und am 19. Juni ließ er der Nationalversammlung sein Veto dagegen verkündigen. Dies gab den Anstoß zu einer Bewegung des Volks, wobei das Leben des Königs in Gefar kam, aber vorläufig noch gerettet wurde. Sein Thron aber war aufs gefärlichste unterwült und die Lage der Geistlichkeit durch sein Veto nicht gebessert. Sie bekam den Zorn der Revolutionspartei, der zunächst vom König abgelenkt war, zu fülen. Zur projektirten Deportirung fehlten vorerst die Mittel, aber in mehreren Städten, in Lyon, Chalons, Angers, Nantes, Dijon, fanden nun zalreiche Verhaftungen der dortigen Geistlichen statt. Nachdem infolge der Ereignisse vom 10. Aug. der König in Gefangenschaft geraten und die extremsten Parteien zur Herrschaft gelangt waren, wurde ein erneuertes Deportationsgesetz gegen die Geistlichen beantragt und am 23. August ein Dekret erlassen, wornach jeder nicht beeidigte Geistliche innerhalb 14 Tagen Frankreich verlassen und vorher vor dem Distriktsdirektorium anzeigen sollte, in welches Land er sich begeben wolle. Die, welche nach Verfluss von 14 Tagen dieser Anordnung nicht

Folge geleistet haben würden, sollten nach Guyana deportirt werden. Zurückkehrenden wurde zehnjärige Haft in Aussicht gestellt. Bei den nun bald darauf folgenden Mordscenen der Septembertage fiel eine große Zal Geistlicher der Revolutionswut zum Opfer. Viele waren nach Paris gebracht worden, um von hier aus deportirt zu werden; dort wurden sie beim Stadthaus auf Wagen gepackt und der Barriere zugefürt, aber unterwegs zur Umkehr kommandirt, um in das Gefängnis der Abtei gefürt zu werden. Unterwegs wurden 18 vom Pöbel erschlagen und im Hofe der Abtei noch weitere 60. Ein gewisser Rossignol rühmte sich später, mehr als 68 Priester umgebracht zu haben. Im Karmeliterkloster wurden 200 Priester ermordet.

Nach solchen Ereignissen zögerten die Geistlichen nicht mehr länger, dem Gesetze der Deportation Folge zu leisten. Aber selbst die Abreise wurde ihnen durch Quälereien und Beraubungen erschwert, ja es kam vor, dass sie noch umgebracht wurden, wenn sie sich bei der Behörde stellten, um ihren Pass zu holen, oder dass sie unter irgend einem Vorwand eingesperrt und im Gefängnis hingehalten wurden. Die, welche glücklich über die Grenzen kamen, fanden im Kirchenstate in der Schweiz, in den Niederlanden, in Spanien freundliche Aufnahme; besonders Papst Pius VI. ließ es sich sehr angelegen sein, für sie zu sorgen, so gut er konnte. Etwa 40,000 Geistliche mögen infolge des Deportationsgesetzes ausgewandert sein. Selbst in dem protestantischen England fanden mehr als 8000 französische Priester eine freundliche Zufluchtsstätte und freigebige Unterstützung.

Eine Folge des Hasses gegen Geistlichkeit und Kirche war die Aufhebung der bürgerlichen Einrichtungen, welche mit der Kirche im Zusammenhange standen. So wurde durch ein Dekret vom 20. September 1792 die Fürung der Geburts-, Ehe- und Sterberegister der Geistlichkeit abgenommen und den weltlichen Ortsobrigkeiten übertragen, da dies, wie man behauptete, eine notwendige Konsequenz der Religionsfreiheit sei. Da Taufe, kirchliche Einsegnung der Ehe und christliches Begräbnisses wegfielen, war dies allerdings eine natürliche Folge. Schon einige Tage früher, am 30. August, war die Zulässigkeit der Ehescheidung durch Akklamation angenommen und das unter dem 20. September erlassene Ehegesetz erklärte die Ehe für auflöslich infolge gemeinschaftlicher Übereinkunft. Ebenso wurde die Schließung der Ehe als eines bloß bürgerlichen Vertrages den weltlichen Behörden zugewiesen. Übrigens war schon durch ein Edikt vom November 1787 den Protestanten gestattet, durch Erklärung vor dem Richter eine rechtlich gültige Ehe abzuschließen. Auch waren die Protestanten in Betreff der Ausstellung der Geburts-, Ehe- und Totenscheine an die weltliche Obrigkeit gewiesen. Die Priesterehe wurde am 12. August 1792 gesetzlich erlaubt und den Beschöfen, die dagegen waren, mit Deportation gedroht. Die christliche Zeitrechnung wurde um dieselbe Zeit aufgegeben; seit dem 22. September 1792 fing man an, nach dem ersten Jare der Republik zu rechnen, am 5. Oktober 1793 wurde auf Rommes Antrag eine ganz neue Zeitrechnung beschlossen, nach welcher das Jar auf den Grund der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche, mit welcher die Erklärung der Republik zusammengetroffen war, berechnet werden sollte. Jeder Monat, deren es auch 12 waren, wurde in 3 Dekaden eingeteilt, deren erster Tag an die Stelle des christlichen Sonntags trat. Die 5 Ergänzungstage, die durch die Einteilung des Monats in je 30 Tage nötig wurden, sollten zu Festtagen des Genies, der Arbeit, der Dankbarkeit u. s. w. verwendet werden. An die Stelle der Heiligennamen für die einzelnen Tage wurden von der Naturproduktion, von ländlichem Gewerbe u. dgl. Benennungen entlehnt. Man gefiel sich auch in Erteilung heidnischer Vornamen. Der Nationalkonvent, der nach Auflösung der Nationalversammlung am 21. September zusammentrat, nahm gegen das Christentum eine feindseligere Haltung an, als seine Vorgängerin; Angriffe auf kirchliche Gebräuche, Würden und Feste, offene Geständnisse des Atheismus kamen nicht selten vor. Noch ärger ging es in dieser Beziehung im Gemeinderat von Paris her; Chaumette, ein roher Religionsspötter, fürte hier das große Wort. Auf seinen Antrag wurde die Weihnachtsmesse in Paris abgestellt und der Vorschlag an den

Konvent gebracht, das Fest der heiligen drei Könige „Fest der Sansculotten“ zu nennen. Der Nationalkonvent suchte anfangs dem antikirchlichen Fanatismus noch Einhalt zu tun. Als am 11. Januar 1793 40 Gemeinden Fortdauer des katholischen Kultus verlangten, beschloss der Konvent, der Gottesdienst dürfe nicht gestört werden, und ein Abgeordneter Durand-Maille richtete eine eindringliche Vorstellung an den Justizminister zu Gunsten der Kultusfreiheit, am 19. März wurden Unanständigkeiten an geheiligten Orten für strafbar erklärt. Als aus Veranlassung von Berichten aus der Vendée der Hass gegen die widerspenstigen Priester sich laut machte und man wider von Deportation derselben sprach, wurde beschlossen, wer Deportationen aller Priester vorschlagen würde, sollte auf 8 Tage in die Abtei geschickt werden. Ein Zeichen der Stimmung war eine Deputation vom 25. August 1793, bestehend aus Lehrern und Zöglingen, die im Konvente erschienen, um zu bitten, der Unterricht möge in Zukunft eine Sache des Zwanges, aber kostenfrei sein. Eines der Kinder, natürlich dazu abgerichtet, brachte die Bitte vor, man möge sie doch nicht mehr im Namen eines sogenannten Gottes beten lassen und statt dessen um so gründlicher in den Grundsätzen der Gleichheit, der Menschenrechte und der Konstitution unterrichten. Die Stimmung des Konvents war damals doch noch so, dass dieses Ansinnen mit Unwillen abgewiesen wurde. Aber mit Ende des Jares griff der atheistische Fanatismus, den einige Deputirte, wie Dumont, Collot d'Herbois, Fouché, auch in den Provinzen eifrig närten, immer mehr um sich. Am 1. November 1793 erschien eine Deputation aus Nantes, wo Fouché waltete, und bat um Abschaffung des katholischen Kultus; als Anfang dazu brachten sie goldene Kreuze, Mitren, heilige Gefäße und allerlei Kultusgerätschaften, die sie aus den Kirchen geraubt hatten. Eine Hauptscene wurde aber am 7. Nov. 1793 von dem Pariser Erzbischof Namens Gobel aufgefürt. Als eben vorher ein Brief eines Pfarrers vorgelesen war, worin es hieß: „Ich bin Priester, d. h. Charlatan“, traten einige Mitglieder des Pariser Magistrats und der Geistlichkeit ein, und der Fürer derselben, Momoro, kündigte an, der Klerus wolle sich des Charakters entäußern, den ihm der Aberglaube aufgedrückt habe; die französische Republik werde keinen anderen Kultus haben, als den der Freiheit, Gleichheit und ewigen Warheit. Hierauf trat der Erzbischof von Paris, ein Greis von schwachem Charakter, auf und sprach mit zitternder Stimme: „Geboren als Plebejer, habe ich schon frühzeitig die Grundsätze, die Liebe zur Freiheit und Gleichheit in meiner Seele genärt. Ich habe immer die Souveränität des Volkes anerkannt und dieser Grundsatz hat mein Verhalten bestimmt. Der Wille des Volkes war mein erstes Gesetz, die Unterwerfung unter seinen Willen meine erste Pflicht. Ich habe demselben gehorcht, als ich das Bistum dieser großen Stadt annahm, und mein Gewissen sagt mir, dass ich die Wünsche des Volkes dabei nicht getäuscht habe. Heute darf kein anderer nationaler Kultus als der der Freiheit und Gleichheit stattfinden, ich verzichte daher auf meine Funktionen als Diener der katholischen Kirche. Wir legen unsere priesterlichen Bestallungsbriefe auf das Bureau der Versammlung nieder.“ Diese Erklärung wurde mit widerholten Beifallsrufen aufgenommen und der Präsident des Konvents beglückwünschte Gobel, dass er den Irrtum abgeschworen und auf den Altar des Vaterlandes das gothische Spielzeug des Aberglaubens geopfert habe, und sagte ihm: „Sie predigen in Zukunft nur die Übung der socialen und moralischen Tugenden. Dies ist der einzige Kultus, der dem höchsten Wesen angenehm sein kann“. Hierauf legte Gobel, mit der roten Mütze geschmückt, sein Kreuz und seinen Ring ab; seine Vikare folgten ihm mit Niederlegung der Zeichen ihrer geistlichen Würde und Lossagung vom Christentum. Übrigens brachte diese unwürdige Unterwerfung unter den Volkswillen dem Bischof kein Heil. Fünf Monate später muſste er, angeklagt, dass er zur Verderbnis der Moral beigetragen hätte, das Schaffot besteigen und schrieb damals einem befreundeten Geistlichen: „Durch die Gnade Gottes werde ich meine Übeltaten und mein Ärgernis gegen die heilige Religion sünen.“ Auch ein protestantischer Geistlicher, Julien von Toulouse, nahm an dieser ärgerlichen Scene teil. Er wollte hinter dem großen Beispiele Gobels nicht zurückbleiben und sprach Folgendes: „Man weiß,

dass die Diener des protestantischen Kultus nur Beamte der Moral sind, aber man muss darüber einverstanden sein, dass bei jedem Kultus mehr oder weniger Charlatanismus mitunterläuft. Ich gebe diese Erklärung im Namen der Vernunft, der Philosophie und unserer erhabenen Verfassung und verzichte auf meine Funktionen. Ich werde künftig keinen anderen Tempel haben, als das Heiligtum der Gesetze, keine andere Gottheit als die Freiheit, kein anderes Evangelium als die republikanische Verfassung". Auch er musste später Gobels Schicksal teilen und starb im April 1794 unter der Guillotine.

Der Bischof Grégoire war der einzige Geistliche des Konvents, der gegen dieses unwürdige Treiben offenen Widerspruch erhob. Er war wärend der Scene, die Gobel auffürte, in dem Ausschuss für den öffentlichen Unterricht beschäftigt, abwesend gewesen und trat eben ein, als mehrere Geistliche auf die Tribüne eilten, um ihren Stand und ihren Glauben abzuschwören. Ein Haufen von der Bergpartei umringte und drängte ihn, er solle ebenfalls auf die Tribüne eilen, um abzuschwören und auf den religiösen Hanstwurstkram Verzicht zu leisten. Er erwiderte: „Ich bin nie ein Charlatan gewesen, von Herzen meiner Religion ergeben, habe ich ihre Warheit gepredigt und werde ihr treu bleiben." Dessenungeachtet wurde er auf die Rednerbüne gefürt und ihm das Wort gegeben; er erklärte hier: „Ich bin Katholik aus Überzeugung und innerstem Gefüle und Priester aus freier Wal; ich bin vom Volke für das bischöfliche Amt bestimmt worden, aber weder von ihm noch von Euch habe ich meinen Beruf dazu empfangen. Ich habe eingewilligt, die Bürde desselben zu tragen zu einer Zeit, wo er rings von Beschwerden umgeben war, man hat mich gequält, ihn anzunehmen; heute quält man mich, um mir eine Abschwörung zu erpressen, zu der ich mich nie verstehen werde; ich bleibe Bischof, um in meinem Sprengel noch mehr Gutes zu stiften, und rufe für mich die Freiheit des Kultus an". Diese Rede brachte ihm manche Schmähung und Drohung ein, man mied ihn wie einen Verpesteten, man suchte ihn noch später durch Zureden und Drohen für eine Abschwörung zu gewinnen, aber vergeblich; er blieb fest, er erschien hinfort auch in kirchlichem Kostüm, er imponirte durch seine Haltung, und man wagte nicht, sich an ihm zu vergreifen.

Der Pariser Stadtrat veranstaltete zur Feier der Abschaffung der katholischen Religion ein Fest der Vernunft, das den 20. Brumaire oder 10. November 1793 in der Kirche Notre-Dame gefeiert wurde. Im Innern des Domes war ein sogenannter Tempel der Philosophie errichtet; in demselben saß als Repräsentantin der Vernunft eine Sängerin der großen Oper, Mademoiselle Maillard, „schön und jung wie die Vernunft", wie die gleichzeitigen Berichte sagen, in einem weißen Kleide, einer himmelblauen Mütze, unter welcher die aufgelösten Hare herabfielen. Sie war umgeben von weißgekleideten Mädchen, mit Eichenlaub bekränzt, die Fackeln schwangen und Hymnen sangen. Da die Veranstalter des Festes durchaus den Convent, der vergeblich eingeladen worden, bei dem Feste zu erscheinen, als Teilnehmer beiziehen wollten, so begab sich unter Chaumettes Fürung ein Festzug zum Conventshaus. Die Göttin der Vernunft wurde auf einem Tragsessel von vier Männern vorausgetragen, eine Schar blau gekleideter, mit dreifarbigen Bändern und Blumen geschmückter junger Bürger folgte ihr zunächst. Im Sitzungssale angekommen, hielt der Fürer des Zugs eine Anrede an den Präsidenten und sprach: „Gesetzgeber, der Fanatismus hat der Vernunft den Platz geräumt! Die Franzosen feiern heute ihren waren Gottesdienst, den der Freiheit und der Vernunft. Wir haben die leblosen Götzenbilder verlassen und uns zur Vernunft gewendet, zu diesem belebten Bilde, zu diesem Meisterstück der Natur",— und hierbei zeigt er das Bild der Vernunft, die Opernsängerin, und bat, dass die neue Göttin neben dem Präsidenten Platz nehmen dürfe. Chaumette fürte sie zu ihm; er umarmte die Maillard, diese gab auch den Sekretären den Bruderkuss und setzte sich auf das Bureau der Nationalversammlung. Der Zug kehrte nun nach Notre-Dame zurück und die Mitglieder des Nationalkonvents folgten nun auch dahin und sangen die Hymnen auf die Vernunft. Damit war durch den Konvent der neue Kultus der Vernunft sanktionirt, und es folgten nun an den

nächsten Dekadentagen auch in anderen Kirchen änliche Auffürungen. Die Göttinnen der Vernunft wurden häufig aus der Klasse der Freudenmädchen gewält, und in den mit einem Vorhang verhüllten Kapellen wurde dann der Kultus der neuen Göttinnen geübt. Auch in den Provinzen wurde der in Paris begonnene Unfug nachgeamt. Am 13. November wurden alle Behörden vom Konvent autorisirt, die Resignationserklärungen der Geistlichen anzunehmen und die Geistlichen aufgefordert, dem Christentum zu entsagen. Die Kirchen wurden oft bei den Festzügen geplündert und die vorgefundenen Kostbarkeiten als Statseigentum einer Behörde übergeben, auch wol von Einzelnen angeeignet. Das $1^1/_2$ Millionen werte Reliquiengehäuse der heiligen Genovefa wurde in die Münze abgeliefert. Im Gemeinderathe stellte Hebert den Antrag, alle Glockentürme, als dem Prinzipe der Gleichheit widersprechend, abzutragen, ein Anderer wollte die Skulpturen von Notre-Dame zerstört wissen. Von vielen Seiten liefen triumphirende Berichte über Verleugnung des Christentums und Abschaffung des Gottesdienstes an den Convent ein; eine Sektion der Pariser Gemeinde meldete am 17. November dem Stadtrat, sie habe die boutique du mensonge, de l'hypocrisie et de l'oisiveté geschlossen. In Straßburg wurden am 21. November die Lehrer aller Religionsbekenntnisse vor den Maire gerufen und aufgefordert, ihren Glauben abzuschwören und vor dem versammelten Volke zu bekennen, dass sie es bisher betrogen hätten. Einige Tage vorher hatten Mitglieder der revolutionären Propaganda die Bürger im Münster versammelt und ihnen vorgestellt, das Zeitalter der Warheit sei nun gekommen und die Natur lade die Völker ein, das Glück zu genießen, dessen der Despotismus und der Aberglaube sie bisher beraubt habe. Alle Glaubenslehren seien Blendwerke, Ausgeburten des Ehrgeizes und des Eigennutzes der Priester. Diese seien one Ausnahme gefärliche Marktschreier, und nur den dürfe man für redlich halten, der blöde am Verstand wäre. Die Geistlichen könnten nur dadurch beweisen, dass sie Freiheit und Gleichheit liebten, dass sie alle durch den Aberglauben erfundenen Titel und Zeichen ihrer Würde niederlegten und ihre Lehren für Betrug erklärten. Diese Ermanungen fanden Anklang, und es wurde verabredet, dass an dem letzten Tage der Dekade der Triumph der Philosophie über alle Vorurteile und heilige Irrtümer feierlich solle begangen werden. Die Kirchen wurden allen Schmuckes beraubt; manche wurden in Kriegsmagazine, die Nikolaikirche in einen Kuhstall, die Neue Kirche in einen Schweinestall und das Münster in einen Tempel der Vernunft verwandelt. Gesang- und Gebetbücher wurden zusammengetragen, um öffentlich verbrannt zu werden. Angelegentlich wurde die Beobachtung des neuen Kalenders eingeschärft, und niemand durfte es wagen, den Sonntag zu feiern. In änlicher Weise wurde auch in andern Provinzen verfaren. Am 22. November wurde allen Bischöfen und Pfarrern, welche ihre Funktionen aufgeben wollten, eine Pension zugesichert.

Wärend dieses Wütens gegen Geistlichkeit und Kirchen gab es noch manche Leute, welche zu christlichem Gebet und Gottesdienst in den Kirchen sich einfanden; besonders Frauen ließen es sich nicht nehmen, nach alter Weise die Kirchen zu besuchen, was natürlich die Revolutionsmänner nur zu Zorn und bitterer Verhönung reizte. Übrigens ließen sich im Konvent auch Stimmen der Entrüstung über die rohen antireligiösen Demonstrationen vernehmen, besonders Robespierre, der sich auch am 10. November bei der Auffürung des neuen Vernunftkultus grollend entfernt hatte. Am 21. November, dem Tage des berüchtigten Umzugs der Kirchenräuber, brach er im Jakobinerklub mit aller Heftigkeit gegen Hebert los, der eben von der Gefärlichkeit des Fanatismus und des Priestertums gesprochen hatte. „Es gibt Menschen“, sagte er, „die unter dem Vorwand, den Aberglauben zu zerstören, eine Art Religion des Atheismus machen. Aber der Atheismus ist Sache der Aristokratie, die Idee eines höchsten Wesens, welches über der unterdrückten Unschuld wacht und das triumphirende Verbrechen bestraft, etwas fürs Volk. Wenn Gott nicht existirte, müsste man ihn erfinden“. Bei diesen Worten wurde er von lebhaften Beifallsrufen unterbrochen, worauf er fortfur: „Das Volk, das unglückliche, gibt mir Beifall; wenn ich Tadler fände,

so wären es die Reichen. Ich bin immer ein schlechter Katholik gewesen, aber nie ein untreuer Verteidiger der Menschlichkeit, ich bin immer den moralischen und politischen Ideeen, die ich hier ausgesprochen habe, ergeben gewesen, vor allem der Idee eines höchsten Wesens". Robespierres Rede hatte eine bedeutende Wirkung. Zwar schienen die Vertreter des Atheismus nicht weichen zu wollen; sie setzten einige Tage nachher noch bei dem Pariser Stadtrat den Beschluss durch, dass alle Kirchen geschlossen werden sollten und dass jeder, der die Öffnung derselben verlangen würde, als verdächtig zu verhaften sei, dass alle Priester für religiöse Unruhen persönlich verantwortlich gemacht, von allen öffentlichen Ämtern ausgeschlossen und zur Beschäftigung in den Fabriken nicht zugelassen werden sollten. Schon am 25. November aber verlangte Chaumette die teilweise Zurücknahme dieses Beschlusses, und im Konvent trug am 26. November Danton darauf an, dass antireligiöse Maskeraden im Schoße des Konvents nicht mehr geduldet werden sollten und der Verfolgungssucht gegen die Priester endlich ein Ziel gesetzt werden müsse, womit die Versamlung sich einverstanden erklärte. Robespierre kündigte einen weitergehenden Antrag in dieser Richtung im Jakobinerklub an, und der Stadtrat suchte demselben zuvorzukommen durch den Beschluss, keine Petition mehr anzuhören über irgend einen Gegenstand des Kultus oder eine religiöse Idee und keinem Kultus ein Hindernis in den Weg zu legen. Am 6. Dezember wurde die Kultusfreiheit von dem Konvent bestätigt, aber einzelne atheistische Deputirte erlaubten sich in den Departements immer noch kirchen- und priesterfeindliche Gewalttätigkeiten, wie Schließung der Kirchen, Wegnahme von Glocken und Kirchengeräte. Robespierre fur dagegen fort, den Patron der Religiosität zu spielen. Am 7. Mai 1794 beantragte er ein järlich widerkehrendes Fest des höchsten Wesens, bei welcher Gelegenheit er seine religiösen Ideeen entwickelte. „Selbst wenn das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nur Träume wären", sagte er, „würden sie doch noch die schönste Schöpfung des menschlichen Geistes sein. Die Idee des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele ist eine beständige Berufung auf die Gerechtigkeit, mithin ist sie social und republikanisch. Wer in dem System des socialen Lebens die Gottheit ersetzen könnte, der ist in meinen Augen ein Wunder von Genie; wer dagegen, one sie ersetzt zu haben, nur daran denkt, sie aus dem Geiste des Menschen zu verbannen, der scheint mir ein Wunder von Dummheit und Verkehrtheit zu sein". Mit diesem Bekenntnis deistischer Ideeen verband er die Erklärung des entschiedensten Abscheues gegen die Priester und ihre Herrschaft. Er sei weit entfernt, ihre Herrschaft widerherstellen zu wollen. Priester seien in der Moral das, was Charlatans in der Medizin seien. Der ware Priester des höchsten Wesens sei die Natur, sein Tempel das Universum, sein Kultus die Tugend. Schließlich empfahl er dem französischen Volk folgende Gesetzesvorschläge zur Annahme:

1) Das französische Volk erkennt das Dasein des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele an. 2) Es bekennt, dass der des höchstens Wesens würdige Kultus die Ausübung der Pflichten des Menschen ist. Unter diesen Pflichten werden in erster Reihe gesetzt: Verabscheuung der Treulosigkeit und der Tyrannei, Bestrafung der Tyrannen und Verräter, Unterstützung der Unglücklichen. 3) Es sollen Feste eingefürt werden, welche den Zweck haben, den Menschen zum Gedanken der Gottheit zurückzufüren.

Der Konvent nahm diese Vorschläge an. Das erste Fest des höchsten Wesens wurde auf den 8. Juni 1794 oder 20. Prairial festgesetzt und fand an diesem Tage auch wirklich statt. Robespierre, der kurz vorher zum Präsidenten des Konvents gewält worden war, erschien dabei als eine Art Oberpriester mit dreifarbiger Schärpe und Federhut und hielt eine politisch-moralische Festrede, die von kindischen Mummereien unterbrochen war. Der Zweck Robespierres, sich mit einem religiösen Nimbus zu umgeben und dadurch seine Macht zu befestigen, wurde nicht ganz erreicht, indem seine Feinde Verdacht schöpften, er wolle sich eine Art Priestertum anmaßen, und der Hass seiner Feinde fürte bald auch ihn auf das Schaffot; aber in dem antireligiösen Fanatismus war doch infolge dieses Gaukelspiels und der Reden Robespierres für den religiösen Glauben ein Wende-

punkt eingetreten. Der christliche Kultus wurde wider geduldet. Am 3. Ventose III. (21. Februar 1795) wurde ein Gesetz über freie Ausübung des Gottesdienstes erlassen, welches mit Bezug auf die Konstitution von 1793 erklärte, daſs die Republik keinen Kultus unterhalte, für keine Kirchen und Pfarrhäuser sorge, jedes öffentliche Zusammenrufen der Gemeinde, insbesondere das Glockengeläute verbiete, jede öffentliche Religionshandlung, jeden Kollektivankauf von Bethäusern, jede lebenslängliche Dotation zum Unterhalte des Kultus verbiete, aber jede Störung des Privatgottesdienstes bestrafe. Am 30. Mai desselben Jares wurde die Benutzung der Kirchen ihren ehemaligen Eigentümern wider gestattet, wenn sie dieselben aus eigenen Mitteln erhalten und zum gemeinschaftlichen Gebrauche mit andern Religionsgenossen hergeben wollten. Überdies wurde nur unter der Bedingung die Annahme eines geistlichen Amtes gestattet, daſs der Geistliche sich den Gesetzen der Republik unterwerfe. Die Konstitution vom 22. August 1795 gewärte Religionsfreiheit und erklärte im Art. 354, daſs niemand, der sich dem Gesetze unterwerfe, in Ausübung seiner Religion gehindert werden dürfe, daſs aber auch niemand gezwungen werden dürfe, zum Unterhalt irgend eines Kultus Beiträge zu geben. Am 29. September 1795 wurde ein Polizeigesetz verkündet, welches die verschiedenen Kultusformen unter die Aufsicht der Obrigkeit und unter ihren Schutz stellt, aber dafür den Religionslehrern auferlegt, vor der Municipalität ihren Gehorsam gegen die Gesetze der Republik zu erklären und Jeden, der diese Erklärung zurücknehme oder modifiziren würde, auf ewige Zeiten verbannt. Allen Religionsgesellschaften blieb verboten, in ihrem Namen ein Lokal für den ausschließlichen Gebrauch des Gottesdienstes zu kaufen oder zu miethen, oder zu Beiträgen zu zwingen und im Freien ihre Ceremonien zu feiern. Strenge war den Geistlichen verboten, sich in die Fürung der Geburts-, Ehe- und Sterberegister zu mischen, ausländische Reskripte oder Schriften gegen die Republik zu veröffentlichen, was besonders gegen die päpstlichen Breven gerichtet war, durch welche der Papst fortwärend die französische Kirche zu regieren versuchte. Auch durfte kein Geistlicher einer andern Religionsgesellschaft den Gebrauch des gemeinschaftlichen Versammlungshauses streitig machen. Dies war besonders zu Gunsten der altkatholischen Minorität verordnet. Daher wurden diese Gesetze in der Regel von den Protestanten anerkannt, und ihre Pfarrer leisteten die vom Gesetz geforderte Deklaration. Für Sektenbildung war vollkommene Freiheit gegeben, aber in dieser der Religion entfremdeten Zeit selten benützt. Doch schien die Art von Religiosität, wie Robespierre sie zur Schau trug, zu einer festeren Gestaltung gelangen zu wollen in der Sekte der Theophilanthropen. Sie reduzirte alle Religionslehren auf die Ideeen von Gott und Unsterblichkeit und die daraus fließende Moral, brachte es aber gleichwol zu einem regelmäßigen Kultus, der seine Liturgie, Gesangbuch und Prediger hatte und in Paris allmählich 10 Kirchen für sich in Beschlag nahm. Sie hielt am 15. Januar 1797 ihre erste Versammlung und gewann in einem Mitgliede des Direktoriums, Reveillère Lepeaux, einen mächtigen Protektor. Auf den Wänden ihres Versammlungssales stand mit großen Buchstaben geschrieben: „Wir glauben an die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Betet Gott an, liebet Eures Gleichen, macht Euch dem Vaterlande nützlich, das Gute ist Alles, was dazu dient, den Menschen zu erhalten und zu vervollkommnen, das Böse ist, was darauf ausgeht, ihn zu verderben und zu verschlechtern. Kinder, ehrt Eure Väter und Mütter, gehorcht mit Anhänglichkeit, unterstützt ihr Alter; Väter und Mütter, unterrichtet Eure Kinder. Frauen, sehet in Euren Ehegatten die Häupter Eurer Häuser und macht Euch gegenseitig glücklich." Auf einem Altar war ein Korb mit Blumen und Früchten, Symbol der Zeugung und vegetalen Entwicklung; ein Redner in einfachem, aber etwas ungewönlichem Kostüm, entwickelte die Vorteile eines regelmäßigen Lebens, des woltätigen und tugendhaften Handelns. Nach den Reden wurden Hymnen gesungen. Schnell wuchs die Zal der Anhänger dieser Sekte, besonders in Paris fand sie Verbreitung, auch auf dem Lande bildeten sich solche Gemeinden; aber freilich konnte sich für eine solche nüchterne Religion keine begeisterte Propaganda bilden, und es kostete später keine Mühe, die Sekte

aufzulösen, als Bonaparte nach Abschluss des Konkordats ihre Versammlungen verbot.

Die Verfolgung der Geistlichen hörte auch nach jener günstigeren Wendung, die Robespierre herbeigefürt hatte, und nach der Gewärung der Religionsfreiheit durch die Verfassung vom Jare 1795 nicht ganz auf. Im Oktober 1795 bedrohte der Konvent, kurz vor seiner Auflösung, alle deportirten und ausgewanderten Geistlichen, wenn sie nach Frankreich zurückkehrten, mit der Todesstrafe. Doch wurde dieser Beschluss zunächst nicht in Anwendung gebracht und erst später, wärend des Jares 1796, geltend gemacht, und da inzwischen viele ausgewanderte Priester nach Frankreich zurückgekehrt waren, wurden viele davon betroffen; doch ließen die Richter die Unkenntnis jenes Gesetzes als Befreiungsgrund gelten. Bei dem Rate der Fünfhundert kam es öfters zur Sprache, dass die Gesetze gegen die Priester übermäßig strenge seien und eine Aufhebung oder Milderung derselben an der Zeit wäre. Am 17. Juni 1797 hielt der Deputirte von Lyon, Camille Jordan, einen beredten Vortrag, in welchem er sich mit Wärme der verfolgten Priester annahm und Revision der Kultusgesetze, Zurücknahme des von den Geistlichen geforderten Eides, Herstellung des katholischen Kultus und namentlich des Gebrauchs der Glocken beantragte. Auch von anderen Seiten gab sich hin und wider Sehnsucht nach der lang entbehrten Äußerlichkeit des Kultus kund. Am 24. Juni 1797 (6. Messidor) berichtete das Direktorium an die Fünfhundert, dass im Vertrauen auf die günstigere Stimmung eine große Zal eidweigernder Priester zurückgekehrt sei, und dass mehrere hundert Gemeinden Freiheit des Kultus begehrten, und es wurde infolge davon eine Kommission zur Prüfung der gegen die Priester erlassenen Gesetze niedergesetzt. Doch war immer noch eine starke Partei gegen die vorgeschlagene Milderung; die Republikaner betrachteten die Stimmung zu Gunsten der Priester als Ausdruck einer reaktionären Verschwörung, und der als wackerer Republikaner hochgeachtete Feldherr Jourdan hielt am 8. Juli 1797 einen Vortrag, worin er auf Beibehaltung des Gesetzes über Beeidigung der Priester drang. In den dadurch angeregten Verhandlungen wechselten nun begeisterte Lobreden über den Kultus der Väter und Anklagen gegen die Urheber der unseligen Priestergesetze mit Erinnerungen an das Verderben, das der Aberglaube gebracht habe, der im Gefolge des Kultus gewesen sei. Endlich wurde der Beschluss gefasst, den Priestern ihr Bürgerrecht zurückzugeben, und es wurde sogar die Frage, ob von den Priestern irgend eine Erklärung zu fordern sei, die ihren Gehorsam gegen das Gesetz verbürge, verneint. Als aber mit dem Statsstreich vom 4. September (18. Fructidor) 1797 die republikanische Partei wider ans Ruder kam, begannen auch wider die Verfolgungen gegen die Priester. Die durch den Beschluss vom 24. August 1797 den emigrirten Priestern gewärte Erlaubnis zur Heimkehr wurde wider aufgehoben oder wenigstens an neue strenge Bedingungen geknüpft. Eine Verordnung vom 16. September 1797 bestimmte, dass der durch das Gesetz vom 29. September 1795 geforderten Erklärung ein Eid beigefügt werde, nach welchem die Geistlichen Hass gegen das Königtum und die Anarchie, Anhänglichkeit und Treue gegen die Republik und die Konstitution vom Jare 1795 geloben mussten. Dieser Eid fürte einen neuen Zwiespalt unter der Geistlichkeit herbei; in der einen Diözese ermanten die Bischöfe zur Leistung des Eides, in der andern bedrohten sie die Eidleistenden mit kirchlichen Strafen. Doch unterwarfen sich nicht nur viele konstitutionelle Geistliche, sondern auch eine große Zal der aus der Verbannung zurückgekehrten, früher eidweigernden Geistlichen, um sich dadurch das Bleiben in der alten Heimat und die Rückkehr ins Amt zu erkaufen. Gegen 17,000 Geistliche sollen den Eid auf die neue Verfassung abgelegt haben. Andere dagegen zogen es vor, aufs neue in die Verbannung zu wandern, 380 wurden nach Guyana transportirt, eine große Zal anderer, ebenfalls zur Deportation bestimmt, starben elendiglich auf den Rheden der Inseln Oleron und Rhée.

Endlich trat in Frankreich eine den Bestand der römisch-katholischen Kirche günstigere Wendung ein. General Bonaparte, der aus Ägypten zurückgekehrt war, um das Direktorium zu stürzen, dachte schon damals auf Versönung mit

der Kirche. Die gefangenen Geistlichen wurden in Freiheit gesetzt, am 7. Nivose VIII. (28. Dezember 1799) wurden die Behörden angewiesen, jeden Kultus frei zu lassen. Die Kirchen sollten nicht mehr bloß am ersten Dekadentag geöffnet werden, die revolutionären Feste wurden auf 2 beschränkt. Der Bürgereid und der Schwur des Hasses gegen das Königtum wurden nicht mehr von den Geistlichen gefordert, sondern nur eine einfache Erklärung der Unterwürfigkeit unter das Gesetz und die Verfassung vom Jare 1799. Der Leichnam des Papstes Pius wurde 6 Monate nach dem Tode auf den Befehl der Konsuln mit allen Ehren bestattet, und Bonaparte begann mit seinem Nachfolger Pius VII. Unterhandlungen anzuknüpfen; denn er glaubte, dass er zur festeren Begründung seiner Macht die Hilfe der Kirche und einer einflussreichen Geistlichkeit nicht werde entbehren können. Am 18. April 1801 ließ er in der Kirche Notre-Dame einen feierlichen Gottesdienst halten. Obgleich der Unglaube und die Entwönung von allem religiösen Kultus wärend der Revolution sehr überhand genommen hatte, so zeigte sich doch auch in vielen Kreisen eine Sehnsucht nach religiöser Befriedigung, und seit der Freigebung des Kultus waren 40,000 Gemeinden in Frankreich zum christlich-katholischen Kultus zurückgekehrt.

Eine große Schwierigkeit bei Wideaufrichtung der Kirche bestand in dem Schisma der Geistlichkeit, die zuerst durch die Forderung des Eides auf die Civilkonstitution des Klerus und später durch den im Jare 1797 geforderten Eid gegen das Königtum und für die Konstitution von 1795 in Parteien gespalten war, die einander aufs bitterste anfeindeten und verfolgten. Die Eidweigernden hielten sich allein für die echten waren Vertreter der Kirche und sahen diejenigen, welche den Eid geleistet hatten, als die Abtrünnigen und Ungläubigen an, wärend die konstitutionellen Priester durch ihre Nachgiebigkeit die Existenz der französischen Kirche gerettet und ein größeres Verdienst zu haben glaubten, indem sie unter den größten Gefaren standhaft aushielten, wärend die Ausgewanderten ruhig und gefarlos von der Mildtätigkeit lebten. Napoleon begann sich auf Seite der unbeeidigten Priester zu stellen, weil diese bei dem Volke in größerem Ansehen standen und daher auch mehr Einfluss hatten. Doch wollte er auch die konstitutionellen nicht preisgeben und ging daher auf die Vorschläge des Bischofs Grégoire, des Hauptes derselben, ein, auf einem zu berufenden Nationalkonzilium eine Versönung zu versuchen. Grégoire erließ im Namen seiner konstitutionellen Kollegen ein Einladungsschreiben an alle Bischöfe, auch an die nicht vereideten, mit der Bitte, ihre Ratschläge zu geben und zur Versönung mitzuwirken. Auch an den Papst ließen die beeidigten Bischöfe eine Anzeige ihres Vorhabens ergehen und baten ihn um seine Unterstützung und seinen Segen, wurden aber keiner Antwort gewürdigt. Das beabsichtigte Konzilium kam zustande und wurde am 29. Juni 1801 von Grégoire mit einer Rede eröffnet, worin er die widerstrebenden Priester im Namen der Kirche und des Vaterlandes beschwor, ihren Widerstand aufzugeben. Aber unbeeidigte Priester waren nicht erschienen und enthielten sich jeder Teilnahme an der Versammlung. Da nun Bonaparte sah, dass diese Partei der konstitutionellen Priester wenig Einfluss auf ihre andersgesinnten Kollegen habe und von dieser Seite keine Anbanung des Friedens mit der Kirche zu erwarten sei, so nahm er von dem Nationalkonzilium wenig Notiz. Doch ließ er sich von Grégoire Denkschriften über den Zustand der französischen Kirche und Ratschläge über die Verhandlung mit Rom geben. Grégoire warnte ihn vor der hinterlistigen Politik der römischen Kurie, riet ihm, kein Konkordat abzuschließen, sondern die Unabhängigkeit der französischen Kirche zu bewaren; aber Bonaparte glaubte die Unterstützung des Papstes und der Hierarchie für Ausfürung seiner Plane zu brauchen und trieb eifrig zum Abschluss der Unterhandlungen mit Rom. Vgl. über die Verhandlungen sowie über das Konkordat von 1801 d. Art. Konkordate Bd. VIII, S. 156.

Da im Konkordat der Protestanten nicht gedacht war und diese durch den ersten Artikel, der die römisch-katholische Religion als die bevorrechtete zu bezeichnen schien, ihre Rechte beeinträchtigt glauben konnten, so wurde zu ihrer Zufriedenstellung noch eine besondere Erklärung veröffentlicht; es ist dies ein Be-

richt des Statsrats an den ersten Konsul vom 9. März 1802, worin gesagt wird: die Erklärung, dass die Mehrheit der Franzosen sich zum Katholizismus bekenne, gibt dieser Religion weder einen bürgerlichen noch einen politischen Vorzug, sie rechtfertigt nur den Umstand, dass man sich zuerst mit ihr beschäftigt hat. Die übrigen Religionsgesellschaften werden mit ihr gleiche Rechte genießen. Der Protestantismus bildet eine zalreiche Partei in der fränkischen Republik. Schon aus diesem Grunde gebürt ihm Schutz. Er hat auch noch andere Ansprüche auf Berücksichtigung und Wolgewogenheit. Seine Anhänger haben zuerst liberale Regierungsmaximen aufgestellt, sie haben Sittlichkeit, Philosophie, Wissenschaft und Kunst gefördert. In dieser letzten Zeit haben sie sich unter die Fane der Freiheit gestellt und sind ihr treu geblieben. Es ist daher Pflicht der Regierung, die freundlichen Zusammenkünfte dieser hochherzigen Minorität in Schutz nehmen. Die Protestanten sollen daher alle Rechte genießen, welche den Katholiken durch das Konkordat zugesichert sind. Auf diese Erklärung folgte eine Verordnung der Konsuln vom 21. Ventose X (12. März 1802), welche alle die Freiheit des Kultus beschränkenden Verordnungen aufhob, die freie Ausübung des Kultus unter den Schutz der Lokalbehörden stellte und alle Bürger christlichen oder sonstigen Glaubensbekenntnisses aufforderte, binnen drei Monaten die Organisation ihrer Kirchen der Regierung einzureichen. Die Verkündigung des Konkordats als Statsgesetz konnte nicht so schnell stattfinden, es mussten noch verschiedene Oppositionselemente überwunden und beseitigt werden. Sowol in den Reihen der konstitutionellen Geistlichkeit, als unter denen, die sich nie mit der Revolution hatten abfinden wollen, gab es viele Gegner des Konkordats, und in der militärischen Umgebung des ersten Konsuls, sowie unter den Statsmännern des gesetzgebenden Körpers machte sich eine entschiedene Abneigung und Verstimmung über die neue Kirchenrestauration bemerklich. Die Opposition der konstitutionellen Geistlichen hatte ihren Halt gehabt in dem von Grégoire berufenen Nationalkonzilium. Dieses erhielt schon den Tag nach der päpstlichen Ratifikation des Konkordats Befehl, auseinanderzugehen, eine von der Versammlung versuchte Protestation fand kein Gehör, die Mitglieder gehorchten der Gewalt. Auch an die Gesellschaft der Theophilanthropen erging am 4. Oktober 1802 ein Verbot, sich nicht mehr in Nationalgebäuden zu versammeln, was eine baldige Auflösung dieser Sekte zur Folge hatte. Schwieriger war es, die bisherigen Bischöfe zur Niederlegung ihres Amtes zu bewegen. Der Papst erließ im Oktober 1801 sowol an die Konstitutionellen als an die einstigen Eidweigerer Breven, worin er sie teils direkt, teils indirekt aufforderte, ihre Stellen niederzulegen. In dem Breve an die Verfassungsmäßigen, deren Amtsgewalt der Papst nie als eine rechtmäßige anerkannt hatte, vermied er den Ausdruck der Amtsentsagung und forderte sie nur auf, frühere Irrtümer abzulegen, wider in den Schos der Kirche zurückzukehren und dem Schisma ein Ende zu machen. Alle diese, bis auf einen, es waren ihrer 50, legten one Widerstreben ihre bischöfliche Würde nieder und erklärten ihre Beistimmung zu dem Konkordate. Nicht so gefügig waren die nicht beeidigten durch die Revolution vertriebenen Bischöfe, von denen noch 81 lebten. Die in Frankreich befindlichen, deren es 15 waren, gehorchten zwar one Zögern, auch die nach Deutschland, Italien und Spanien geflüchteten folgten meistens, aber die 18 in England befindlichen vereinigten sich, durch andere Emigranten in ihrem Widerspruch bestärkt, zu oppositioneller Haltung. Fünf derselben, worunter der öfters genannte Erzbischof von Aix, leisteten endlich nach längeren Erörterungen die verlangte Amtsentsagung, die übrigen 13 aber verweigerten sie hartnäckig. Auch bei den weltlichen Würdenträgern stieß Bonaparte auf Widerstand. Als er am 6. August dem Statsrat in einer Sitzung vom Abschlusse des Konkordats Nachricht gab und alle seine Beredtsamkeit aufwandte, um seinem Werke eine günstige Aufnahme zu bereiten, empfing ihn kaltes Schweigen, und nach Aufhebung der Sitzung gingen die Mitglieder still auseinander, one ein Wort der Zustimmung zu sagen. Auch im Tribunal, im gesetzgebenden Körper und im Senat war die Stimmung schwierig, und es kündigte sich in anzüglichen Reden ein lebhafter Widerstand gegen das Konkordat an. Der erste Konsul fand für nötig, durch

einen Senatskonsult, wie er es nach einer Bestimmung der Verfassung konnte, ein Fünftel aus dem Tribunal auszuscheiden, wodurch es von 20 der strengsten Republikaner gereinigt wurde, ehe er es wagen durfte, das Konkordat vorzulegen. Erst nachdem diese Reinigung vollzogen war, wurde in einer außerordentlichen Sitzung des Jares X (im April 1802) der Gesetzentwurf für Einfürung des Konkordats vorgelegt. Dem Konkordat selbst mußte ein sogenannter organischer Artikel, der die Polizei des Gottesdienstes den Grundsätzen des Konkordats gemäß ordnete, zur Einleitung dienen. Derselbe wurde im April 1802 vom ersten Konsul dem Statsrat vorgelegt. Er bestimmte die Beziehung des States zu allen Religionen, er sicherte, von dem Grundsatze der Freiheit des Gottesdienstes ausgehend, jedem Kultus Duldung und Schutz zu. Die Verhältnisse der katholischen Konfession wurden nach dem Konkordat und den von Bossuet aufgestellten Grundsätzen der gallikanischen Kirche geordnet. Es wurde demgemäß festgestellt, dass keine Bulle, kein Breve one Ermächtigung der französischen Regierung veröffentlicht werden dürfe, dass kein Abgesandter Roms außer demjenigen, den es als seinen offiziellen Vertreter öffentlich sende, zugelassen oder geduldet werde. One den ausdrücklichen Befehl der Regierung durfte in Frankreich kein Konzil gehalten werden. Jeder zum Unterricht der Geistlichkeit bestimmte Priester sollte sich zu der unter dem Namen „Bossuets Sätze“ bekannten Erklärung von 1682 bekennen, die Gehorsam gegen das allgemeine Oberhaupt der Kirche in Bezug auf Spiritualia und Gehorsam gegen das Oberhaupt des States in Bezug auf Temporalia vorschrieben. Den vom ersten Konsul zu ernennenden, vom Papst zu bestätigenden Bischöfen wurde die Befugnis zugestanden, ihre Pfarrer zu ernennen, aber unter der Bedingung, dass sie vor ihrer Einfürung ins Amt die Genehmigung der Regierung nachsuchten. Auch wurden die Bischöfe zur Bildung von Domkapiteln an ihren Hauptkirchen und von Priesterseminarien in ihren Diözesen ermächtigt, doch sollte für die Wal der Lehrer die Bestätigung der Regierung erforderlich sein. Die Zöglinge dieser Seminarien sollten nicht vor dem 25. Jare zum Priester geweiht werden dürfen und einen Grundbesitz von 300 Francs Jareseinkünften nachweisen müssen, eine Bestimmung, die sich aber nicht durchfüren ließ und im Jare 1810 wider abgeschafft wurde. Für die neuen Erzbistümer wurden folgende Sprengel bestimmt: Paris, Mecheln, Besançon, Lyon, Aix, Toulouse, Bordeaux, Bourges, Tours, Rouen. Die Besoldung der Erzbischöfe wurde auf 15,000 Fr., die der Bischöfe auf 10,000, die der Pfarrer auf 1500 und 1000 Fr. festgesetzt. Die Stolgebüren wurden unter der Bedingung eines von den Bischöfen zu erlassenden Reglements beibehalten, übrigens der Grundsatz aufgestellt, dass die Tröstungen der Religion unentgeltlich zu spenden seien. Von den Kirchengütern sollten nur die Pfarrwonungen mit den dazu gehörigen Gärten zurückzugeben sein. Der Gebrauch der Glocken wurde wider eingefürt, aber mit dem Verbote jeder von den Behörden nicht ausdrücklich genehmigten Verwendung zu einem bürgerlichen Zwecke. Der republikanische Kalender konnte nicht ganz abgeschafft werden, da er mit den revolutionären Erinnerungen zu sehr verwachsen war und mit dem neuen Gewichts- und Maßsystem zusammenhing. Man versuchte daher eine Verbindung mit der gregorianischen Zeitrechnung, Jar und Monat sollte nach dem republikanischen Kalender, Tag und Woche nach dem gregorianischen benannt werden, wodurch der Sonntag widerhergestellt war. Für Heiraten wurde die kirchliche Trauung wider in ihr Recht eingesetzt, aber zur Bedingung gemacht, dass der bürgerliche Heiratsschein vorher beigebracht sein müsse. Auch in Betreff der protestantischen Kirche enthalten die organischen Artikel einige Bestimmungen. Dogmatische Statuten, d. h. Konfessionen, dürfen nicht one Genehmigung der Regierung veröffentlicht werden. Die Besoldung der Geistlichen, die den Protestanten nach dem ursprünglichen Vorschlage nicht vom State gereicht werden sollte, wurde doch vom State übernommen, nur sollten die protestantischen Kirchengüter und die Stolgebüren dazu verwendet werden. Zur Bildung protestantischer Geistlichen sollten im östlichen Frankreich zwei Akademieen oder Seminarien für die Geistlichen Augsburgischer Konfession, in Genf eines für die reformirten bestehen. Die Leitung der Kirchen

Augsburgischer Konfession sollte durch Lokalkonsistorien, Inspektionen und Generalkonsistorien besorgt werden. Die letzteren sollten zu Straßburg, Mainz und Köln ihren Sitz haben. Die Reformirten sollten Synoden haben dürfen; je 6000 Seelen sollten eine sogenannte Konsistorialkirche und fünf Konsistorialkirchen das Arrondissement einer Synode bilden, deren Bezirk unter einer Inspektion stand. Die Konsistorien wurden aus dem Pfarrer, 6 bis 12 Ältesten oder Notablen und den am höchsten besteuerten Bürgern zusammengesetzt. An der Spitze der ganzen protestantischen Kirche stand ein Generalkonsistorium. — Die organischen Artikel wurden zum Gesetze erhoben, one vorher dem Papst vorgelegt zu sein; derselbe war mit manchen Punkten nicht zufrieden, aber er wagte nicht, Einsprache zu erheben. Dagegen fürte die Ernennung der Bischöfe noch zu einem Konflikt. Der Papst war immer der Meinung gewesen, die konstitutionellen Geistlichen müssten von den neuen Bischofswalen ausgeschlossen werden, Bonaparte wollte sie zwar nicht begünstigen, aber auch nicht ausschließen, da er eine Fusion und Versönung der Parteien beabsichtigte; er gab daher von den 60 Bischofssitzen 12 an konstitutionelle Geistliche. Der päpstliche Legat, Kardinal Caprara, versuchte dagegen zu protestiren, aber man bedeutete ihm, der Wille des ersten Konsuls sei unwiderruflich, worauf er sich fügte. — Erst nachdem alle diese Dinge erledigt waren, ließ der erste Konsul am 5. April 1802 das Konkordat samt den organischen Artikeln dem Corps législatif vorlegen. Die befürchtete Opposition war seit der Entfernung ihrer mutigeren Träger verstummt, das Konkordat wurde im Corps législatif mit 228 Stimmen gegen 7, und beim Tribunal mit 78 Stimmen gegen 2 angenommen und am 8. April als Gesetz verkündet, am 9. der Kardinallegat Caprara vom ersten Konsul in den Tuillerien feierlich empfangen, am darauf folgenden Palmsonntage vier der neu ernannten Bischöfe geweiht, am nächsten Ostersonntage, dem 18. April 1802, das Konkordat in allen Stadtvierteln von Paris mit großem Gepränge verkündet. Hierauf folgte großer Festzug zur Kirche Notre-Dame, wo zur Feier der Widerherstellung des Gottesdienstes ein Tedeum gesungen wurde. Der Papst Pius VII. hatte durch den Abschluss dieses Konkordats dem ersten Konsul zugestanden, was sein Vorgänger der Nationalversammlung verweigert hatte, nämlich Unterwerfung der Kirche unter die weltliche Macht und die Aufgebung eigenen Kirchenvermögens. Die Bischöfe und Geistlichen, welche wegen ihres Widerstandes gegen die Civilkonstitution Verbannung und Verfolgung erlitten und den Ruhm des Märtyrertums gewonnen hatten, mussten jetzt auf Geheiß des Papstes einer politischen Ordnung sich fügen, in der sie früher den Untergang der Kirche gesehen hatten. Aber die Kirche hatte wider eine politisch anerkannte Existenz und damit einen großen Teil ihrer legitimen Macht gewonnen.

Litteratur: Barruel, Histoire du clergé en France pendant la révolution, 2 Vols., London 1794—1804, deutsch Münster 1794; [Abbé Jaufret] Mémoires pour servir à l'histoire de la religion à la fin du XVIIIe siècle, 2 Vols., Paris 1803; Abbé Jager, Histoire de l'église de France pendant la révolution, Vol. I—III, Paris 1852. Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France 1790—1800 publiés par Aug. Theiner, 2 Vols., Paris 1857; Grégoire, Memoires précédés d'un notice historique sur l'auteur par M. H. Carnot, 2 Vols., Paris 1837; Die protestantische Kirche Frankreichs von 1787—1846, herausgeg. von J. C. L. Gieseler, 2 Bde., Leipzig 1848. — Von deutschen Revolutionsgeschichten siehe besonders W. Wachsmuth, Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter, 4 Bde., Hamburg, und Heinrich v. Sybel, Geschichte der Revolutionszeit, 5 Bde., 4. Aufl., 1878. **Klüpfel.**

Rhegius s. am Ende des Buchstabens R.

Rhemoboth oder Sarabaiten. In der ersten Zeit gab es viele Mönche, die ein ungeordnetes Leben fürten, zum teil mitten in der Gesellschaft; als solche werden von Hieronymus epistola 22, 34 (ad Eustochium de custodia virginitatis) die Rhemoboth genannt, „quod genus in nostra provincia (Syrien) aut solum aut primum est". Er entwirft ein ungünstiges Bild von ihnen. Höchstens ihrer

zwei oder drei wonen zusammen, ganz unabhängig, zum teil in Städten; sie leben vom Ertrage ihrer Arbeit, die sie daher teuer verkaufen. Cassian collatio XVIII, c. 7 nennt eine änliche, unabhängig von jeder Klosterregel zum teil in der Gesellschaft lebende Klasse von Anachoreten unter dem Namen der Sarabaiten, welchen Namen sie in Ägypten deswegen bekommen hätten, weil sie sich von den Klöstern absonderten und einzeln für ihre Bedürfnisse sorgten. Noch ein Capitulare Karls des Gr. von 802 richtet sich gegen die Sarabaitae M. G. Leg. I, p. 91. **Herzog †.**

Riblah, eine nur im A. T. erwänte Stadt im Gebiete von Hamath (s. den Artikel Bd. V, S. 567), lag nach 4 Mos. 34, 11 an der Nordostgrenze Palästinas, welche sich von dort südwärts nach dem See von Genezareth wandte, und zwar an der Heerstraße vom Euphrat nach Canaan und Ägypten. Bis in neuere Zeiten unbekannt geblieben, ist die Lage des Ortes jetzt mit Sicherheit anzugeben, indem sich dessen Name bis auf den heutigen Tag erhalten hat in dem kleinen, unansehnlichen Dorfe Ribleh (ربلة) am Ostufer des Orontes, wenige Stunden von seiner Quelle, etwa 10—12 Stunden südwärts von Hums, in freundlicher Lage, auf allen Seiten von sehr fruchtbaren Ebenen umgeben (der hebräische Name רִבְלָה bedeutet nach Gesenius „Fruchtbarkeit") und durch seine weiten Grasgefilde recht geeignet zu einem großen Lagerort von Reiterscharen. Daher war hier das große Hauptquartier der Eroberer und das Schlachtfeld zur Behauptung Syriens zwischen Babels und Ägyptens Heeren; von hieraus standen dem jeweiligen Sieger die bequemsten Heerstraßen südwärts nach Damaskus und dem Jordan, oder durch den Eleutherus westwärts die Küstenstraße nach Phönizien offen, oder aber ostwärts der bequemste Weg nach dem Euphrat. So finden wir denn dort 2 Kön. 23, 33 das Hauptquartier des Pharao Necho, ehe er nach der Schlacht bei Megiddo an den Euphrat vorrückte; dort war es, wo er den König Joahas absetzte und in Fesseln legte. Später schlug auch Nebukadnezar dort sein Hauptquartier auf, als er wider Jerusalem und Phönizien zu Felde lag; dort ließ er den unglücklichen Zedekia blenden, nachdem er zuvor seine Söne vor des Vaters Augen hatte hinrichten lassen, — ein Los, das ebendaselbst auch die übrigen, endlich in Nebusaradans Hände gefallenen Volkshäupter Judas traf (2 Kön. 25, 6 f. 18 ff.; Jer. 39, 5; 52, 9 ff. 24 ff.). Ruinen sind nur wenige vorhanden. Klar ist übrigens, dass die jüdischen Ausleger (Targ. Jonath., auch Hieron. im Onomast. und Vulg. zu 4 Mos. 34) fehlgriffen, wenn sie bei Riblah an Antiochia oder Daphne dachten, welche beide viel zu weit von Hamath und der Nordgrenze Israels entfernt liegen, wie schon J. D. Michaelis, Suppl. ad lex hebr., p. 2229, und Clericus zu Hieron. Onomast. p. 130 bemerkt haben. Die Bedenken von Riehm, Handwörterb. S. 1287, welcher glaubt, das Riblah 4 Mos. 34 von demjenigen im Lande Hamath unterscheiden zu müssen, one aber die Lage des ersteren näher nachweisen zu können, halte ich nicht für genügend, um die Identität beider aufzugeben. — Vgl. jetzt Robinson, Paläst., III, S. 747. 931, dessen „Neuere Forschungen" S. 708 ff., und Ritters Erdkunde XVII, S. 169 f. und 996 f.; Porter, Five years in Damasc., II, 335 ff. — Buckingham, Reisen durch Syrien und Pal. I, 392, ist der Erste, welcher (1816) den Ort wider erwänt. **Rüetschi.**

Ricci Mattheo, s. Propaganda oben S. 256.

Ricci, Scipione de', ward als dritter Son eines Senatspräsidenten in Florenz am 9. Januar 1741 geboren. Die Familie erfreute sich wegen ihrer republikanischen Neigungen nicht des Wolwollens der lothringischen Herrscher — um so eher mochten die Oheime den jungen schon frühe vaterlosen Scipione dem geistlichen Stande bestimmen. Mit 15 Jaren wurde er in eine von Jesuiten geleitete Erziehungsanstalt in Rom geschickt; als er aber Miene machte, selbst dem Orden beizutreten, rief ihn ein Befehl seiner Angehörigen nach Florenz

zurück, im Sommer 1758. In Pisa, dann in Florenz vollendete er seine theologischen Studien — der höheren kirchlichen Laufban, nicht dem Klosterleben sollte er sich widmen. In Florenz erhielt er unter Leitung der Benediktiner, deren Lektor damals der Pater Buonamici war, die dem Augustinismus zuneigende Richtung, welcher er stets treu geblieben ist. 1766 ward er zum Priester geweiht und sofort zum Auditor bei der Nuntiatur in Florenz ernannt. 1775 finden wir ihn in Rom, um der feierlichen Thronbesteigung Pius' VI. beizuwonen. Die troß der Aufhebung des Ordens durch Clemens XIV. allmächtig gebliebene Partei der Jesuiten suchte ihn, da er mit dem letzten gleichnamigen Ordensgeneral, der noch in der Engelsburg gefangen saß, verwandt und als eine vermittelnde Persönlichkeit bekannt war, zum Eintritt in die römische Prälatur zu bewegen. Aber nichts konnte ihn dazu bestimmen: 'Ich kannte die Intriguen und Gefaren des Lebens an der Curie zu gut', sagt er später in den 'Memoiren'; 'ich merkte, dass es nirgendwo auf der Welt so schwer fällt (incompatibile) wie dort, was man nennt sein Glück machen und zugleich ein ehrlicher Mann bleiben'. Seinen Verwandten sah er nicht, verkehrte aber schriftlich mit ihm und erhielt einige wichtige Niederschriften von seiner Hand, darunter seinen letzten formellen Protest gegen die Aufhebung des Ordens und sein Testament — Schriftstücke, welche aus dem literarischen Nachlasse Riccis von de Potter (Vie de Sc. de Ricci I, Pièces justificatives Note 8) veröffentlicht worden sind.

Kaum war der begabte junge Kleriker in die Heimat zurückgekehrt, so wurde er zum Generalvikar des hochbetagten Erzbischofs Incontri von Florenz ernannt. Ursprünglich gewillt, zu den von Leopold angestrebten Reformen des Disciplinarwesens die Hand zu bieten, hatte Incontri sich von den Florentiner Jesuiten, obwol sie seine Schrift 'Degli atti humani' heftig angriffen und offen verdammten, nach und nach gewinnen lassen und ihnen, nachdem ihr Orden schon in Toskana aufgehoben worden war (Dekret vom 28. Aug. 1773), die Fähigkeit zu predigen und Beichte zu hören bereitwillig weiter erteilt. Erst die aufrürerischen 'Missionspredigten' des Ex-Jesuiten Covoni in St. Ambrogio veranlassten die Regierung, das inzwischen ergangene Rundschreiben Clemens XIV., welches Jenen beides verbot, mit Entschiedenheit zur Durchfürung zu bringen.

Zu den kirchlichen Reformplänen des Großherzogs Leopold von Toscana gehörte auch die Absicht, bessere Fürsorge für die Vorbildung der Geistlichen zu treffen. Man beauftragte Ricci, den Plan für die Gründung einer theologischen Akademie zu entwerfen; jedoch blieb derselbe vorläufig one Frucht. Dagegen gelang es ihm, den Erzbischof zur Genehmigung des Colbertschen Katechismus, der, in Frankreich viel benützt, bei den strengen Curialisten verpönt war, zu bewegen und ihn dabei zu halten, als großes Geschrei seitens der 'Jesuiten und Ignoranten' sich dagegen erhob. Auch andere literarische Unternehmungen suchte der Nuntius Crivelli zu hintertreiben: so die Veröffentlichung einer von mehreren jungen Geistlichen angefertigten Übersetzung von Racines Kirchengeschichte und die von dem Abte Tanzini unternommene Ausgabe von Machiavellis Schriften, zu denen R. selbst die durch eine Heirat in den Besitz seiner Familie gelangten nachgelassenen Handschriften des berümten Sekretärs der Republik Florenz hergab. Im Jare 1780 eröffnete sich für R. ein Feld zu selbständigerer Tätigkeit: der Bischof von Pistoja und Prato, Ippoliti, starb, und R. ward von dem Großherzog als sein Nachfolger in Rom präsentirt. Pius VI. erhob keine Einsprache; nur klagte er in der Audienz, welche R. vor Ablegung des üblichen Bischofsexamens bei ihm hatte, wiederholt über die Eingriffe des Großherzogs in kirchliche Dinge und beruhigte sich nicht, als R. seine Hoffnung aussprach, dass dessen wolgemeinte Maßregeln doch zum Heile der Kirche ausschlagen würden. Im Juni 1780 trat R. sein Amt an. Eine anonyme Charakteristik (Abate X., Vita di Monsignor de' Ricci, S. 13—16) zeichnet ihn als einen frommen, sanften und einfachen Mann, von reinen Sitten, woltätig und glühend für das Wol seines Sprengels. Setzen wir noch hinzu, dass er auch von dem Gedanken begeistert war, der katholischen Kirche ihre moralische Autorität im Volksleben zu-

rück zu erobern und dass sich daraus seine nicht immer von richtiger Schätzung der Verhältnisse ausgehenden und deshalb missglückten Reformversuche erklären. Wie traurig die Zustände im kirchlichen Personenbestande der Diöcese selbst waren, zeigte sich sofort an zwei Stellen. Zunächst musste sich R., noch ehe er das Amt formell angetreten, für einen wegen Diebstahls ergriffenen Priester beim Großherzog verwenden, damit derselbe seine Strafe in einem Kloster abbüßen dürfe und ein Skandalprozeß vermieden werde. Dann wartete ein energisches Einschreiten in Betreff der sittlichen Zustände im Dominikanerinnenkloster von Sta Lucia in Pistoja auf ihn. Dort waren, getragen von quietistischer Phraseologie, sexuelle Greuel nicht allein vorgekommen, sondern eingerissen. Schon R.'s zweiter Vorgänger Alamanni hatte 1764 einschreiten müssen. Er hatte die Dominikanerinnen von der geistlichen Aufsicht und dem Zusammenhange mit den Dominikanern getrennt und sie unter die bischöfliche und pfarramtliche Jurisdiktion und Seelsorge gestellt — vergebens: Die Nonnen zogen es vor, das Sakrament gar nicht als aus den Händen eines nicht dem Orden angehörenden Priesters zu empfangen. R. hatte sich zu seinem Vorgehen noch besondern Auftrag seitens des Papstes erbeten, aber trotz aller Mühe hat er sich nie geschmeichelt, mehr als eine äußerliche Besserung erreicht zu haben. Schlimmer noch stand es in Prato, welches, obwol 1653 als selbständige Kathedralkirche erklärt, doch tatsächlich mit Pistoja vereinigt blieb und auch jetzt noch vereinigt ist. Dort herrschten seit langem unbedingt die Dominikaner und die Jesuiten; die Jugend erzogen sie in ihren Schulen, die Frauenwelt leiteten sie, die Weltgeistlichkeit wussten sie von sich abhängig zu erhalten, wie R. selbst in den 'Memorie' bezeugt. Auf einem Gebiete, welches die Jesuiten gerade damals mit Vorliebe und Erfolg anbauten, nämlich dem des Herz-Jesu-Cultus, kam es zu heftigem Zusammenstoß. Den frommen Bischof empörte die schändliche Verwirrung der religiösen Begriffe, aus der diese neue Devotion hervorging. Als die Exjesuiten ihn in Prato sogar hinterlistiger Weise dazu hatten bringen wollen, mit eigener Hand eine Glocke für die neue Devotion zu weihen, erließ er einen Hirtenbrief (3. Juni 1781), in welchem er hervorhob, dass das Wesen der wahren Religion von allem 'Fetischismus' und 'Sadducäismus' weit entfernt sei, und von der 'Cardiolatrie' auf das nachdrücklichste abmahnte. Dieser Hirtenbrief, im Anhang zu den Akten der Synode von Pistoja (s. u.) und S. 332—336 der Rivista Cristiana, Florenz 1875, abgedruckt, bildet ein ehrenvolles Zeugnis für R.'s Frömmigkeit, Berufstreue und Einsicht; ob (vgl. von Reumont, Gesch. Toskanas II, S. 174) seine 'Opposition' von gewisser Seite als 'unpassend' erachtet wurde, verschlägt wenig. Mittlerweile zeigte es sich nötig, gegen die Dominikanerinnen auch in Prato vorzugehen. Dort im Kloster von Sta Caterina kamen haarsträubende Dinge zu Tage, die man für Verleumdungen halten würde, wenn sie nicht im ordentlichen Gerichtsverfaren eruirt und nach dem Wortlaute der Akten veröffentlicht wären (bei de Potter Bd. I, Pièces justif.). Es zeigte sich wieder, dass Besserung unmöglich war, wenn nicht zuerst die Exemption der Ordensangehörigen von der weltlichen und der bischöflichen Gewalt aufgehoben würde. So strebte denn R., freilich unter dem Entgegenwirken der Kurie und dem Widerstande der Mönche, aber unterstützt von der Regierung, darnach, seine Jurisdiktion über die inficirten Klöster wieder herzustellen, und wo es immer galt, der überhandnehmenden Einmischung der Orden in die Pflichten und Verrichtungen des Seelsorgeramtes entgegen zu treten, sehen wir R. tätig. Was aber den Ausgang jenes Skandales angeht, so ist das Urteil, welches der Geschichtsschreiber Toskanas (II S. 175) fällt, nur teilweise richtig; „die von Pius VI. angeordneten Maßregeln“ erwiesen sich nur soweit als dienlich, wie sie in der Richtung von R.'s Gedanken lagen; denn dass „der Sache ein Ende gemacht, bessere Zustände hergestellt, die Nonnen zu Reue und Buße gefürt“ und das beleidigte öffentliche Gerechtigkeitsgefül beruhigt wurde, das ward doch erst erzielt, als R. und der Großherzog gegen den ursprünglichen Willen der Kurie es durchsetzten, dass die Schuldigen dem bischöflichen Gerichte und nicht dem des S. Uffizio unterworfen wurden.

Es ist untunlich, hier den Reformbestrebungen R.'s im einzelnen nachzugehen. Bei de Potter sind dieselben mit hinlänglicher Genauigkeit meist aus den 'Memorie' aufgefürt, und sofern die Mitwirkung der Regierung dabei in Frage kam, gibt Zobi (s. u.) ergänzende Auskunft. Auch treten dort hinlänglich klar hervor die auf Schritt und Tritt sich häufenden Schwierigkeiten, welche die Kurie und der Orden nebst ihrem Anhang auf der einen sowie einige Ratgeber des Großherzogs auf der andern Seite unablässig dem Vorgehen des Bischofs in den Weg legten. Seine Reformversuche bezogen sich vornemlich auf die Verbesserung der pfarramtlichen Seelsorge und Predigt und die Befreiung der ersteren von der überwuchernden Concurrenz der Orden, die strengere Beobachtung der Fastengebote, die Einfürung und Verbreitung aufklärender Schriften, auch eines guten Katechismus, auf die Abschaffung der Inquisition und die Reinigung der üblichen religiösen Begriffe, insbesondere die von der Wirksamkeit der Heiligen und Reliquien.

Das vollständigste Bild von dem, was R. erstrebte, bieten die Beschlüsse der im J. 1786 gehaltenen Synode zu Pistoja, welche zugleich den Reformplänen des Großherzogs selbst einen offiziellen Ausdruck gab. Mit Cirkularschreiben vom 26. Jan. d. J. war den sämmtlichen Landesbischöfen ein aus 57 Artikeln bestehender Reformplan zugeschickt worden, mit den folgenden leitenden Ideen: 1) das Wol der Kirche macht die Einberufung von regelmäßig wiederkehrenden Diöcesansynoden erforderlich, damit die Bischöfe von den Pfarrern die eingeschlichenen Missbräuche erfaren und sie vereint abstellen können. 2) Ein Hauptgeschäft der Synoden soll die Verbesserung der Breviere und Messbücher sein, damit die falschen Legenden ausgemerzt und dafür Sorge getragen werde, dass man die ganze h. Schrift in Jaresfrist durchlese. 3) Da die Wiedereinsetzung der bischöflichen Autorität in ihre ursprüngliche von der römischen Curie usurpirten Rechte einer der wichtigsten Gegenstände ist, so soll untersucht werden, welche vom h. Stuhl vorbehaltenen Dispense als Eingriffe in die rechtmäßige Gewalt der Bischöfe anzusehen sind. 4) Da ungemein viel davon abhängt, dass Welt- und Regularclerus einerlei Grundsätze der Moral und folglich auch einerlei Maximen in der Beichtstulpraxis haben, so wäre es sehr nützlich, wenn eine gleichförmige Methode in den geistlichen Studien auf dem Seminar, auf der Universität und in den Klöstern vorgeschrieben würde. Hierbei müsste jedoch der Grundsatz leitend sein, dass alle geistlichen Studien sich nach der Lehre des h. Augustin zu richten hätten und dass so in Zukunft keiner, der diese Doktrin nicht in allen Teilen annehme, zum Beichtstuhl und zur Seelsorge oder auch nur zur Competenz um ein Pfarramt zugelassen werden dürfte. 5) Um die weniger gelehrten Pfarrer in Stand zu setzen, ihres Amtes gut zu warten, erscheine es zweckdienlich, wenn man die Bücher, die ihnen als Anleitung und zum Unterricht dienen könnten, übersetzen und drucken ließe und unentgeltlich unter sie austeilte. Zu einem kürzeren, deutlichen und vernünftigen Katechismus für die Jugend dürfe sich der kleine Katechismus des Bischofs Colbert von Montpellier oder der in Livorno herausgekommene empfehlen. Für Erwachsene erscheine als der brauchbarste der allgemeine Genueser Katechismus. Die Bibel könne entweder in der Übersetzung des Florentiner Erzbischofs Martini oder in der von Sacy gebraucht werden. Ferner das 'christliche Jar' von Tourneux, der Unterricht über die Sonn- und Festtage des Jares vom Bischof von Soissons, Bossuets Abhandlung über die Messe, Cochins Schriften über die Vereinigung zu Liebeswerken, Quesnels Moralische Betrachtungen über das Alte und Neue Testament, und Mesenguys Erklärung des christlichen Glaubenssystems wären empfehlenswerte Bücher. Schließlich wurden Anträge zu möglichster Einschränkung des Einflusses der Klöster auf das Volk gestellt.

Diese 'punti ecclesiastici' hatte der Großherzog selbst zusammengestellt. Vorschläge zur Modifikation und Ergänzung, welche R. einreichte, langten an, als sie bereits in Umlauf gesetzt waren. Sechs Monate Zeit hatte der Großherzog den Bischöfen gestattet — dann aber sollten sie eine unumwundene Antwort geben. Seine Absicht war, zuletzt dieselben Punkte einem Nationalconzil

vorzulegen, um im ganzen Lande Einheit der Lehre und der Kirchenzucht zu erzielen, vorzüglich in Betreff der Lehrbücher und der Anordnung der Unterrichtsanstalten für Ordens- und Weltgeistliche. Leider war der bei weitem größere Teil der Bischöfe den Absichten der Regierung entschieden abgeneigt. Teils wollten sie überhaupt keine Einmischung der weltlichen Obrigkeit in kirchliche Angelegenheiten zugeben, teils aber hatte die Regierung sich des Jansenismus dadurch verdächtig gemacht, dass sie die augustinische Lehre als Normallehre vorschlug und mehrere jansenistische Schriften, selbst Quesnels Anmerkungen zum N. T., empfahl. Die meisten Bischöfe ließen sich die Antwort, die sie der Regierung geben sollten, von Rom aus diktiren — selbstverständlich lautete sie ablehnend. Nur R. sowie die Bischöfe von Pienza-Chiusi und Colle gingen auf die Vorschläge ein. R. erließ am 31. Juli 1786 das Convokationsschreiben 'ad venerabiles Fratres suosque in Sacerdotio et Pastorali officio Collegas et Adiutores Civitatis et Dioecesis Pistoriensis', wodurch er die vom Großherzog gewünschte Versammlung einberief unter der Erklärung, dass der Papst selbst schon zwei Jare vorher ihn dringend aufgefordert habe, ein derartiges Konzil zu berufen. Am 18. Sept. 1786 fand die feierliche Eröffnung desselben statt (s. Acta et Decr. Syn. Pist. P. I. S. 21 ff.); 233 Pfarrer und Pfründner, auch 13 Ordenspriester, nahmen teil. Ganz gegen die Gewonheit ließ R. seine Pfarrer nicht blos die bischöflichen Aussprüche hier vernehmen und annehmen, sondern verstattete ihnen freie Beratung und Entscheidung der vorgelegten Materien — dennoch übertraf der Erfolg alle Erwartungen. In der Versammlung herrschte ein solcher Geist der Einheit, dass bei den Abstimmungen die Minorität nicht mehr als 5—6, einmal 8 betrug. Leopold war über den Fortschritt der Arbeiten hoch erfreut. Er ermunterte und ermante die Väter unaufhörlich durch Briefe; auch öffentlich bezeugte er seine Zufriedenheit, indem er, gerade in Pistoja anwesend, den Bischof mit an der eigenen Tafel, die mit der Formulirung der Beschlüsse betrauten Theologen Tamburini und Palmieri an der Tafel seiner Sekretäre speisen ließ. Nachdem sich die beiden ersten Sitzungen vorzugsweise mit der Feststellung einer Geschäftsordnung beschäftigt hatten, wurden in der dritten die ersten Themata mitgeteilt (über das Wesen der Sakramente und ihre Wirksamkeit) und 'ad obstruendum os loquentium iniqua' zwei Reihen von Glaubensartikeln adoptirt: die von der Löwener Fakultät 1677 Innocenz XI. überreichten betr. Sünde und Erbsünde und die sog. theologischen Tugenden, sowie die 12 Artikel, welche der Cardinal de Noailles Benedict XIII. eingereicht hatte. An die Spitze aller Beschlüsse trat übrigens ein 'Decretum de fide et ecclesia' mit folgendem Inhalt: Die Kirche, selbst die allgemeine, habe kein Recht, neue Dogmen einzufüren, sondern nur die Verpflichtung, die alten ihr von Christo und den Aposteln anvertrauten Warheiten in ihrer ursprünglichen Reinheit zu erhalten. Wenn ein Zweifel darob entstehe, was in der Lehre echte, unfehlbare Warheit sei, so habe zwar die Kirche das Entscheidungsrecht, aber ihre Unfehlbarkeit sei an die Bedingung geknüpft, dass sie sich bei ihren Entscheidungen niemals von dem klaren Inhalte der h. Schrift und der wahren Tradition entferne; die Gewalt der Kirche sei blos geistlich und es stehe ihr nicht zu, in die weltlichen Rechte der ebenfalls von Gott selbst eingesetzten bürgerlichen Obrigkeit einzugreifen. In der vierten und fünften Sitzung wurden tiefgreifende Beschlüsse über das kirchliche Bußopfer gefasst und zunächst, bis eine kommende Synode ein neues Rituale entwerfe, verordnet, dass alle an den Kirchtüren und an privilegirten Altären aufgehängten Ablasstafeln sogleich weggeschafft werden sollten. Auch wurden alle Beichtväter angewiesen, schon von jetzt an die Indulgenzen den Beichtkindern nur unter der ausdrücklichen Erinnerung zu erteilen, dass es sich dabei blos um den Erlass kanonischer Strafen handle (Decretum de Poenitentia, De Indulgentiis, n. XVIII.). Die sechste Sitzung traf Beschlüsse über das Gebet, verlangte für den Gottesdienst Parallelformulare in der Volkssprache, Beschränkung in dem ganz veräußerlichten Prozessionswesen, rechte Sonntagsheiligung und Verminderung der Heiligen-Feiertage, schloss daran ein Dekret über das Leben der Kleriker und die Verleihung von kirchlichen Ämtern und einen

aus den folgenden sechs Punkten bestehenden libellus supplex an den Großherzog: 1. ut sponsalia et quaedam impedimenta Matrimonium dirimentia aboleantur; 2. ut juramenta reformentur; 3. ut festa cessent, quae non integri praecepti dicuntur, prohibitumque sit divinorum officiorum tempore officinas apertas retinere; 4. ut paroeciarum circuitus novo ordine stabiliatur; 5. ut aliquod reformationis Regularium systema approbetur; 6. ut Concilium nationale convocetur. In einer Denkschrift wurden diese Punkte eingehend begründet. Von besonderem Interesse ist die Ausfürung zu n. 5. Dabei werden nach Anerkennung der in früheren Zeiten geleisteten ausgezeichneten Dienste des Mönchtums die folgenden drei Grundsätze als leitend vorangestellt: 1. Der Mönchsstand ist seiner Natur nach durchaus unvereinbar mit den geistlichen Verrichtungen der Seelsorge und darum auch unfähig, einen Bestandteil der kirchlichen Hierarchie zu bilden. 2. Die Mehrheit und Verschiedenheit der Orden kann nur Verwirrung und Unordnung bringen. 3. Jede kleine Gesellschaft, die in der großen lebt, aber kein Teil von dieser sein will, wird immer eine kleine Monarchie im Staate bilden und muſs eben darum auch als gefärlich betrachtet werden. Auf diese Grundsätze stützte nun die Synode folgende Vorschläge: a. Es soll nur Ein Mönchsorden in der Kirche geduldet werden, den man auf die Regel des h. Benedikt mit einigen dem Geiste der Zeit angemessenen Veränderungen verpflichten mag. b. Keines der einzelnen Glieder dieses Ordens darf mit dem ordentlichen Klerus und mit dem eigentlichen Körper der Hierarchie in irgend einer Beziehung stehen. c. Eine Stadt darf nie mehr als Ein Kloster haben, das selbst immer außerhalb an dem einsamsten und abgelegensten Orte angelegt sein muſs. d. Die Mönche sind verpflichtet, sich täglich einen Teil der Zeit mit Handarbeit zu beschäftigen. e. Der Unterschied zwischen chorfähigen und dienenden Mönchen ist ganz zu beseitigen, da die Ungleichheit nur Eifersucht erregen kann. f. Ein Gelübde, in der Gesellschaft zu verbleiben, darf von einem Mönche nicht mehr gefordert und nicht einmal angenommen werden. g. Die Aufsicht über Auffürung, Lebensweise und Studien der Mönche gehört allein dem Bischof. h. Die Mitglieder der gegenwärtig noch bestehenden Orden können gleichfalls in die neu einzurichtenden Gesellschaften aufgenommen werden, wenn es ihnen Ernst ist, in Stille und Einsamkeit an ihrer Besserung und Heiligung zu arbeiten. i. Nonnen sollen nicht vor dem 40. oder 45. Jare zur Ablegung beständiger Gelübde zugelassen werden. — Die Synode wurde mit der siebenten Sitzung am 28. Sept. geschlossen. In derselben erging ein zusammenfassendes Bestätigungsdekret aller einzeln gefaſsten Beschlüsse: jeder Pfarrer soll ein Exemplar erhalten, und binnen Monatsfrist sollen sie in Vollzug gesetzt werden. In derselben Sitzung ward ein Schreiben des Großherzogs verlesen, welches zu dem erfreulichen Ausgange Glück wünschte. R. schloſs die Sitzung mit einer rürenden Anrede an die Versammelten, die er zur Wachsamkeit und Eintracht ermahnte fernere derartige Synodalversammlungen in Aussicht stellend. Endlich erfolgte im Nov. d. J. ein Erlaſs des Großherzogs an R., durch welchen die prinzipielle Zustimmung desselben zu jenen sechs Punkten versichert, bezüglich einiger sich dabei erhebenden Fragen jedoch auf das zu haltende toskanische Nationalconzil hingewiesen wurde.

Wie richtig nun auch bezüglich dieser Fragen und der Durchfürung der Beschlüsse von Pistoja der Gedanke war, daſs sie so lange Stückwerk bleiben würden, bis sie durch ein Nationalconzil zu allgemeiner Durchfürung im ganzen Lande gelangten — so war es doch eine Übereilung seitens des Großherzogs und zeugte von ungenauer Kenntnis der toskanischen Prälatur im allgemeinen und Unterschätzung der Zähigkeit der durch die Tradition die Massen in religiösen Dingen beherrschenden Vorurteile, daſs er sofort Schritte tat, um durch die Landesbischöfe seine 57 Propositionen zur Anerkennung zu bringen. Denn da durch die Beschlüsse von Pistoja die bisherige, wenn auch miſsbräuchliche, kirchliche Praxis an den empfindlichsten Stellen verletzt, die strenge Moral für die Hauptsache im Christentum erklärt und die durch Rom begünstigte Veräußerlichung des Gottesdienstes entschieden gemiſsbilligt, da endlich dem dominirenden Einfluſs des Mönchswesens die Axt an die Wurzel gelegt wurde — so war die Stellung

der Majorität auf der durch Rundschreiben auf den 23. April 1787 berufenen Versammlung der Landesbischöfe in Florenz nicht zweifelhaft. In der Tat — fast auf der ganzen Linie erlitten die Propositionen des Großherzogs entschiedenste Zurückweisung. Schon in der ersten Sitzung zeigte sich ein wilder Parteigeist; es ward festgesetzt, nur nach Stimmenmehrheit entscheiden zu lassen, und den großherzoglichen Comissaren, den ausgezeichnetsten Theologen und Kirchenrechtslehrern Toscanas legte man mit den Worten: Nos magistri, vos discipuli! Stillschweigen auf. Bezüglich der periodischen Berufung von Diöcesansynoden stimmte man zwar zu, sprach aber den Pfarrern das Stimmrecht ab. Und so wurden alle jene Fragen entweder vertagt oder halb beantwortet oder abgewiesen, auch die sechs Punkte von Pistoja — immer mit allen gegen die drei Stimmen R.'s und der Bischöfe von Chiusi und Colle. Die 19. (letzte) Sitzung fand am 5. Juni statt; am folgenden Tage erschienen sämmtliche Bischöfe vor dem Großherzog. Dieser stellte ihnen vor, wie er von jeher bemüht gewesen sei, die Studien und die Disciplin zu heben, wie aber seine guten Absichten vielfach selbst von den Geistlichen verkannt worden seien, wie diese aus Parteigeist und Leidenschaft das Volk gegen die Regierung misstrauisch zu machen gesucht hätten, endlich wie wenig er mit dem Erfolge der Versammlung zufrieden sein könne.

War so das Resultat der Florentiner Versammlung im allgemeinen ein wenig erfreuliches — von dem geplanten Nationalconzil konnte nun natürlich nicht mehr die Rede sein —, so wirkte dieselbe teils direkt, teils indirekt noch in einer solchen Weise auf die Verhältnisse in der Diöcese R.'s ein, dass er die Ergebnisse seiner ganzen bisherigen Berufsarbeit, ja sogar die Möglichkeit einer Weiterfürung derselben plötzlich in Frage gestellt sah. Diejenigen Elemente, welche mit den Neuerungen in seiner Diöcese nicht einverstanden waren, gewahrten mit Befriedigung, wie heftig die Majorität der Landesbischöfe in Florenz ihm und allen Reformplänen entgegen trat. Aber die bloße Zurückweisung dort genügte noch nicht — man wollte auch die Gelegenheit benutzen, um R. zu vernichten. Es handelt sich eben um die Frage nach dem Cult der Bilder und Reliquien. Wärend das Gerücht verbreitet wurde, R.'s Lehre über diese Frage sei als ketzerisch befunden worden, begaben sich geheime Emissäre, darunter der Bischof von Volterra und der Sekretär des päpstlichen Nuntius von Florenz nach Prato unter dem Vorwande, die dortigen Kirchen zu besichtigen — die ihnen one Zustimmung des Bischofs nicht zustand —, in der Tat aber, um eine Partei der Aufrürer dort zu organisieren. Sie verbreiteten in der Stadt das Gerücht, der Bischof habe die Absicht geäußert, den Altar, in welchem man den angeblichen Gürtel der h. Jungfrau aufbewahrte, abbrechen und sonstige unliebsame Änderungen vornehmen zu lassen. Dadurch regte man die Menge so sehr auf, dass es am Abend des 20. Mai zum Tumult kam. Volkshaufen drangen in die Kirche, rissen das Wappen und den Stuhl des Bischofs aus dem Chore und verbrannten unter Sturmläuten beides auf dem Marktplatze; in der Kirche stellte man den Gürtel die ganze Nacht hindurch zur Verehrung aus. Gewalttätigkeiten aller Art gegen die von R. getroffenen Einrichtungen, auch gegen die ihm gehorsamen Geistlichen, schlossen sich an, und am nächsten Morgen, als die Bauern nun auch in Schaaren bewaffnet heranzogen, ward der Aufrur noch ärger. Nur der energischsten Anwendung militärischer Gewalt gelang Wiederherstellung der Ordnung. Als aber eine Deputation von Prato bei Leopold anlangte, um Gnade zu erflehen, zeigte es sich, dass der Zweck, R.'s Vorgehen als die Quelle solcher Gewalttaten zu verdächtigen und seine Abdankung herbeizufüren, verfehlt war: der Großherzog sagte ihnen direkt, er wisse, dass der Tumult durch fanatische Priester organisirt und die Quelle desselben in Florenz zu suchen sei; dass der Tumult nicht in der Stadt allein, sondern im ganzen Gebiet von Prato habe ausbrechen sollen; daß man in Rom genau von allem unterrichtet sei und dort auf eine Revolution in ganz Toscana rechne, weshalb denn auch der Abschluss des Concordates mit Neapel bislang verzögert worden sei, um später günstigere Bedingungen zu erlangen. Der Bischof legte Fürbitte für die Irregeleiteten ein — nicht one Erfolg. Dann erbat er selbst seine Entlassung. Aber noch an dem nämlichen Tage

erhielt er eine sehr gnädige Antwort: Der Großherzog nehme sein Gesuch nicht an, ermane ihn vielmehr zur Standhaftigkeit, von der er selbst ihm ein Beispiel gebe durch sein Vorgehen. Das Franziskaner- und Dominikanerkloster, gegen dessen Insassen schwerwiegender Verdacht vorlag, löste er auf.

Trotzdem nun dieser mit dem 'Madonnentumult' in Prato versuchte Schlag gegen R. misslungen war und nur dazu gedient hatte, ihn in dem Vertrauen des Landesherrn noch mehr zu befestigen, fing seit dem Jare 1787 seine Wirksamkeit doch an abwärts zu gehen. Er hatte zu vielerlei Reformen unter allzu schwierigen Verhältnissen und mit unzureichenden Kräften in die Hand genommen. Will man einen Einblick in die Weitschichtigkeit seiner Pläne tun, so lese man die im 2. Bd. der 'Memorie' S. 310—361 in Form eines Gesetzvorschlages zusammengestellten Einzelvorschläge. Rom hatte sich über die Beschlüsse von Pistoja noch nicht vernehmen lassen, aber nichts wurde verabsäumt, um ihre Ausfürung zu durchkreuzen. Am 3. März 1790 hatte der Großherzog Florenz verlassen, um die deutsche Kaiserkrone nach dem Willen seines verstorbenen Bruders Josephs II. zu übernehmen. Mit ihm war die einzige zuverlässige Stütze R.'s dahingegangen. Seine Feinde wussten das zu benützen: sie dirigirten einen unter der schwachen Regentschaft am 24. April in Pistoja ausbrechenden Aufrur wiederum gegen ihn. R. verließ die Stadt. Auch an anderen Orten gärte es und in Pisa, Livorno und Florenz kam es zum Ausbruch. Schon dieser Umstand zeigt, dass ganz andere als religiöse Motive vorlagen. In einem scharfen Reskript an die wankelmütige Regentschaft vom 28. Juni (bei Zobi, S. 207) machte Leopold „die gewonten Umtriebe der Priester und Mönche" mit verantwortlich und beschuldigte „einige Bischöfe", dass sie die Unordnungen benützend den Umsturz der bestehenden Verfassung der kirchlichen Angelegenheiten herbeizufüren suchten. Die Stellung R.'s aber war bei alledem unhaltbar geworden. Von der Regentschaft und dem Papste hatte dieser im Juni 1791 seine Entlassung erbeten und erhalten — an Rückkehr auf den Stuhl war troß des Wunsches Leopolds nicht zu denken. Erst 1794 schien der Kurie der geeignete Augenblick da, um die natürlich längst beschlossene Verdammung der Synode von Pistoja und ihrer Beschlüsse zu vollziehen; es geschah durch die Bulle 'auctorem fidei' (28. August), welche 85 Sätze als irrig bezeichnete. R. blieb in Toscana als Privatmann, mit der Abfassung seiner Memoiren beschäftigt und in fleißigem Briefwechsel besonders mit dem französischen constitutionellen Klerus. Obwol ihm nichts zur Last gelegt werden kann, was seine Untertanentreue verdächtigt, so wandte sich doch nach dem Abzug der Franzosen 1799 zum dritten Male der Pöbel gegen ihn: wie einen Missetäter fürte man ihn in den Palast des Podesta und setzte ihn in der Citadelle von Florenz gefangen. Freigelassen lebte er auf einer Villa zu Rignano im Arnotal, wo er am 27. Januar 1810 starb, nachdem er unter Pius VII. bei dessen Rückkehr von Paris im Mai 1805 die Erklärung unterzeichnet, dass er sich dem Verdammungsurteile von 1794 unterwerfe. Sein Streben war edel und selbstlos gewesen, aber die Mittel, über welche er zur Durchfürung seiner Ideen verfügte, waren zu gering, und das katholische Kirchenwesen zu einer durchgreifenden Reform, wie er sie geplant hatte, noch nicht reif.

Litteratur: Vie de Scipion de Ricci...par de Potter, 3 Bde., Bruxelles, 1825 (beruht auf den Memoiren R.'s, seinem offiziellen und privativen Briefwechsel, sowie der hdschriftl. 'Vita di Monsignor R.' und 'Storia del sinodo di Pistoja' von einem wolunterrichteten 'Abate X.'). Mittlerweile sind die 'Memorie di Scipione de' R., vescovo di Prato e Pistoja' etc. im Wortlaut herausgegeben worden von Gelli (2 Bde., Florenz 1865). C. Guasti, Alcune lettere inedite di Sc. de' R....a Antonio Martini, Prat. 1857. — Vgl. Zobi, Storia Civile della Toscana, Bd. II und III (Florenz 1856), woselbst zalreiche Dokumente. v. Reumont, Geschichte Toscanas, Bd. II (Gotha, 1877). Eine gleichzeitige Abhandlung: De spectro Jansenismi in Tuscia, praeside J. Fr. le Bret, Tübingen 1789. — Die Akten der Synode zu Pistoja wurden dort 1788 veröffentlicht: Atti e Decreti del Concilio diocesano di Pistoja a. 1786; lateinisch in Pavia: Acta et Decreta Synodi Ecclesiasticae Pistoriensis a. MDCCLXXXVI

2 Partes (1788). Die Akten der Florentiner Bischofsversammlung ließ Großherzog Leopold 1787 italienisch in Florenz drucken; Cambiagi hatte sie redigirt. Der Josephiner Schwarzel in Freiburg fertigte davon eine lat. Übersetzung: Acta congregationis Archiepiscoporum et Episcoporum Hetruriae Florentiae a. 1787. celebratae. Bamb. 1790—1794. **Benrath.**

Richard von St. Victor. Über die Lebensumstände dieses Mannes ist wenig bekannt. Er war von Geburt ein Schotte und ward frühe in die Augustinerabtei von St. Victor zu Paris aufgenommen; hier hatte er den gelehrten und frommen Hugo (s. d. Art. Bd. VI, S. 356) zum Lehrer. 1159 ward er Subprior und 1162 Prior der Abtei; als solcher kämpfte er lange Jare gegen die schlechte Verwaltung und das unerbauliche Leben des Abtes Ervisius, dessen Entfernung er endlich erlangte. Er war ein Freund des heiligen Bernhard, dem er mehrere seiner Schriften zugeeignet hat. Er starb um das Jar 1173.

Es ist von ihm eine ziemliche Anzal größerer und kleinerer Schriften auf uns gekommen, die teils der Auslegung biblischer Bücher, teils moralischen und dogmatischen Gegenständen, teils der mystischen Kontemplation gewidmet sind. Die exegetischen haben kaum noch ein anderes als ein historisches Interesse, da Richards Interpretation fast durchgängig nur in mystischen Allegorien besteht; er hat vorzugsweise solche Bücher erklärt, die sich zu solcher Deutung zu eignen scheinen, den Propheten Ezechiel, einige Psalmen, das hohe Lied, die Apokalypse. Viel wichtiger sind seine übrigen Werke. Unter den moralischen, in welchen übrigens auch das mystische Element vorherrscht, sind zu bemerken die Traktate de statu interioris hominis, de eruditione interioris hominis, de exterminatione mali et promotione boni, de differentia peccati mortalis et venialis; unter den dogmatischen das Buch de verbo incarnato, wo nach Augustins Vorgang die Sünde als felix culpa gepriesen wird, weil one sie der Son nicht Mensch geworden wäre; die zwei Bücher de Emmanuele, gegen die Juden, und ganz besonders die sechs Bücher de trinitate, mit denen zu vergleichen ist seine Schrift de tribus appropriatis personis in trinitate. In diesen Werken, sowie auch in den mystischen erscheint Richard als einer der gewandtesten Dialektiker und erfarensten Psychologen seiner Zeit; an seinen Lehrer Hugo sich anschließend, strebt er nach Verbindung von Wissen und Glauben, von Scholastik und Mystik; er erkennt das Recht des philosophischen Strebens an und übt es auf eigentümliche Weise selber aus; nur will er nicht, daſs sich das Wissen vom Glauben entferne, und tadelt die „Pseudophilosophen", die sich mehr an Aristoteles halten als an Christum. Nach ihm ist für den christlichen Denker der Glaube die notwendige Voraussetzung des Wissens; von dem gegebenen Glaubensinhalt ausgehend, kann die Vernunft tiefer in denselben eindringen und sich zum Wissen erheben; dieses ist dem Menschen nicht absolut (generaliter) verweigert, es wird ihm erreichbar unter der Bedingung des Glaubens (conditionaliter). Von diesen Grundsätzen ließ Richard sich leiten in seinem Werke über die Trinität, welches wol das merkwürdigste Erzeugnis seiner theologischen Spekulation und Dialektik ist. Zuerst wird darin durch Vernunftgründe, die zum teil schon Anselm von Canterbury gebraucht hatte, die Einheit einer höchsten Substanz bewiesen, welche Substanz die Gottheit ist; Gott kann substantialiter nur einer sein. Dann werden die göttlichen Eigenschaften, besonders das Können und das Wissen, untersucht und gezeigt, wie sie in ihrer Vollkommenheit nur dem einen, absoluten Wesen zukommen können, wie namentlich das Sein Gottes identisch ist mit seinem Können und Wissen. Um auf die Trinität zu kommen, fürt Richard die Idee der Liebe ein; durch sie bestimmt er das Verhältnis der drei Personen, indem er von der Substanz zum Subjekt, von der absoluten Gottheit zum persönlichen Gott übergeht. Aus der Liebe, die vollkommen sein muſs wie alle anderen göttlichen Eigenschaften, schließt er, daſs in der Gottheit notwendig eine Pluralität der Personen angenommen werden müsse. Die Liebe an sich (amor), um charitas (sich offenbarende Liebe) zu werden, darf nicht auf sich, sondern muſs auf ein Anderes sich richten. Die höchste Liebe muſs ein Objekt haben, das sie liebt; die Kreatur kann dies Objekt nicht sein, es muſs

eines sein, das der Gottheit würdig und daher ihr gleich ist; da ferner Gottes Liebe ewig ist, so muſs das Objekt seiner Liebe gleich ewig sein wie er. „Siehe", sagt hier Richard, „wie leicht die Vernunft beweist, daſs in der Gottheit eine Mehrheit der Personen sein müsse!" Dadurch wird indessen nur erst auf die Mehrheit geschlossen; warum müssen es aber gerade drei sein? Auch dafür findet er Auskunft in dem Wesen der Liebe. Das Höchste in der Liebe ist, daſs man wünscht, der, den man liebt und von dem man wider geliebt wird, liebe auch einen Dritten mit uns; mit andern Worten, die Liebe fordert Gesellschaft; keine solche leiden zu wollen, wäre ein Zeichen von Egoismus und Unvollkommenheit. Zur Vollendung des Verhältnisses gehören daher drei, die einander gleich und durch gleiche Liebe mit einander verbunden sind; darin, im Genießen der Liebe in einer dritten, besteht die göttliche Seligkeit. Eine andere Frage ist nun aber die: wie kann die Anderheit (alietas) der Personen one Anderheit der Substanz sein? Da in der göttlichen Natur keine Ungleichheit möglich ist, so können die Personen nicht nach der Qualität, sondern bloß dem Ursprunge nach verschieden sein. Der Substanz nach sind sie identisch, denn es kann nicht mehrere höchste Substanzen geben; sie sind nur verschieden nach der ursprünglichen Ursache, da die eine von sich selbst ist, die andern aber ihren Ursprung von dieser haben; diesen Ursprung haben sie nicht in der Zeit, sonst wären sie endliche Kreaturen; sie sind ewig wie die Gottheit, von der sie ewig ausgehen. Die Personen haben jede ihre Eigentümlichkeit, und diese Eigentümlichkeiten sind unmitteilbar, sonst würden die Personen vermischt. Mit vieler dialektischer Kunst werden dann, a priori gleichsam, die kirchlichen Bestimmungen über die einzelnen Personen als notwendige Vernunftwarheiten entwickelt. Der Raum gestattet hier nicht, in das Einzelne hierüber einzugehen; es genügt, gezeigt zu haben, wie Richard die Trinität aus dem Begriff der göttlichen Liebe ableitet und sie als ein im göttlichen Wesen begründetes persönliches Verhältnis Gottes zu sich selber darstellt. Es ist ein eigentümlicher, wenn auch teilweise an Früheres sich anschließender und in mehreren Stücken unvollkommener Versuch spekulativer Theologie und rationeller Begründung und Entwicklung des Dogmas von der Trinität, der als solcher immer noch Beachtung verdient.

In seinen mystischen Schriften zeigt sich Richard als der Erste, der eine wissenschaftliche Theorie der Kontemplation unternommen hat, daher man ihm auch den Namen magnus contemplator gab. Die schon von Hugo eingeschlagene Richtung weiter befolgend, hat er diese Theorie mit seltenem Geschicke ausgefürt; sein Gang ist analytisch; vom Bekannten steigt er zum Übersinnlichen auf; der Zweck ist, die mystische Kontemplation in die Sphäre der Vernunfterkenntnis zu erheben; eine scharfsinnige, nur an Distinktionen zu reiche Untersuchung der Kräfte und Zustände der Seele bildet den Ausgangspunkt. In dieser an die Spitze gestellten nüchternen psychologischen Analyse, sowie in der Anwendung der scholastischen Methode auf die Bestimmung der Arten und Stufen der Kontemplation liegt der Hauptunterschied zwischen dieser Form der Mystik und der küneren, tiefsinnigeren Spekulation der Deutschen des 14. Jarhunderts. Doch hat Richard das Verdienst, die denkenden Geister auf höhere Interessen hingewiesen zu haben als auf logische Streitigkeiten; von nun an sehen auch die ausgezeichneteren unter den Scholastikern in der Kontemplation ein Ziel, das höher ist als die bloße Dialektik. Unter Richards mystischen Schriften sind die bedeutendsten die fünf Bücher de gratia contemplationis (sive de arca mystica, sive Benjamin major), wozu als Einleitung gehört de praeparatione animi ad contemplationem (sive de duodecim patriarchis, sive Benjamin minor). Bevor man von der Kontemplation redet, sagt Richard, ist es nötig, die Seelenkräfte zu untersuchen. Die Grundkräfte sind Vernunft (ratio) und Neigung oder Wille (affectio). Der Vernunft dient die imaginatio, der affectio die sensualitas. Die Vernunft vermöchte nie sich zum Unsichtbaren zu erheben, wenn ihr nicht zuvor die Imagination die Gestalten der sichtbaren Dinge vorhielte; und one die sensualitas hätte die affectio keinen Gegenstand, um sich zu üben. Erst wenn der Mensch sich selber kennen gelernt hat, kann er nach der Kenntnis Gottes streben. „Si non potes cognos-

cere te, qua fronte praesumis apprehendere ea quae sunt supra te?" Der menschliche Geist, nach dem Bilde Gottes geschaffen, ist dessen Spiegel; dieser, der von der Sünde getrübt ist, muſs gereinigt werden, ehe man Gott darin erkennen kann. Die Selbsterkenntnis und die daraus folgende Notwendigkeit der Reinigung des Herzens sind daher die Vorbereitung und Bedingung der Erkenntnis Gottes. Wie schon Hugo von St. Victor es getan, unterscheidet Richard die Kontemplation von der cogitatio und der meditatio. Cogitatio ist das gewönliche Denken, one den Geist auf einen bestimmten Gegenstand zu richten; meditatio ist die oft schwere Arbeit des Geistes, der irgend ein Objekt erfaſst, um es zu erkennen; contemplatio ist das müheloſe, freie, mit Bewunderung und Frucht verbundene Betrachten der Warheit. Von der speculatio unterscheidet sie sich dadurch, daſs sie die Warheit in ihrer Reinheit und Wirklichkeit erschaut, wärend die speculatio sie nur in einem Spiegel (speculum) sieht; insofern ist sie, als unmittelbares Schauen, die Vollendung der nur mittelbar erkennenden Spekulation. Sie hat verschiedene Grade: Zuerst betrachtet sie vermittelst der Imagination die äußere Gestalt der Dinge, dann nach der Vernunft die Ursachen und Gesetze derselben; weiter erhebt sie sich durch die Analogie des Sichtbaren zum Unsichtbaren, um später die von der Imagination gebotenen Analogieen zu verlassen und über das Unsichtbare an sich zu spekuliren, indem sie über das nachdenkt, was von der Offenbarung gegeben und über der Vernunft, aber nicht gegen dieselbe ist; endlich betrachtet sie das, was scheinbar der Vernunft widerstrebt, wie namentlich die Trinität. Auf den untersten Stufen befaſst sich der Geist mit den sinnlichen Dingen, auf den mittleren mit den intelligiblen, welche die Vernunft begreift, auf den höchsten mit den intellectibilia, die die Vernunft nicht begreift. Nach Richard sind diese Stufen vorgebildet in der Beschreibung der Bundeslade; daher sein Titel de arca mystica. Jede einzelne Stufe fürt er dann weiter aus, indem er das ganze Bereich der menschlichen Kenntnisse durchwandert und jeder ihren Grad auf der Leiter anweist, auf der man zur höchsten Kontemplation aufsteigt. Jeder dieser Grade hat wider eine gewisse Anzal von Unterabteilungen. Wir beschränken uns hier darauf, die höheren etwas näher zu betrachten, diejenigen, wo die Kontemplation dasjenige zum Objekte hat, was nicht mehr unter die Sinne fällt und die Vernunft übersteigt. Hier hat das Recht der Imagination ein Ende, „nihil imaginarium, nihil phantasticum, debet occurrere". Allein nicht nur Bildlosigkeit, sondern überhaupt völlige Reinheit des Herzens ist nötig, um Gott und die göttlichen Dinge zu schauen; selbst übernatürliche Hilfe und Offenbarung muſs dazu kommen, denn durch sich selbst ist der Mensch untüchtig dazu. Man erwarte also in Ruhe die Wirkung der Gnade und die Eingebung des heiligen Geistes. Dies ist freilich schwer, allein wenn der Geist nicht lernt, aus Liebe zu Gott aus und über sich selber zu gehen, so kommt er nicht weiter. Vermag er es, so begreift er zunächst die Einheit und Vollkommenheit des höchsten Gutes; die Vernunft gibt diese Einheit zu, obgleich der sinnliche, empirische Verstand sie nicht fassen kann. Dabei darf aber die Vernunft nicht stehen bleiben, sie muſs noch höher steigen, und da trifft sie auf etwas, das auch ihr unbegreiflich ist, die Dreiheit der Personen in der Einheit Gottes; da steigen Fragen und Zweifel auf, die nur gelöst werden durch die von dem Glauben erleuchtete Vernunft. Das höchste Ziel endlich der Kontemplation erreicht man nur per mentis excessum. Dieses Überschreiten der Grenzen des Geistes wird den Einen zu teil durch unmittelbare Gnadenwirkung, Anderen durch Zutun eigener, oft mühsamer Übung, noch Anderen dadurch, daſs sie der Lehre und dem Beispiel solcher folgen, welche die Gabe des excessus besitzen. Bald besteht dieser in einer Erweiterung (dilatatio) des Geistes, wodurch er größere Schärfe und Ausdehnung gewinnt; bald in einer Erhebung (sublevatio), sodaſs der Geist über sich erhoben wird, aber doch das Bewuſstsein der Gegenwart behält; bald in einer Entäußerung oder Entrückung (alienatio), wo er dieses Bewuſstsein verliert und gleichsam in einen Zustand der Verzückung tritt und Vergangenes und Zukünftiges in Visionen sieht. Gesteigerte Andacht, anhaltende Bewunderung der göttlichen Schönheit, innere Süßigkeit oder Wollust sind die Mittel, um zur alie-

natio zu gelangen, die indessen immer als eine Woltat anzusehen ist, die Gott nur als Gnade verleiht. Der Mensch vergisst hier, was außer ihm und was in ihm ist; er ist dem unmittelbaren Einsprechen Gottes geöffnet, die göttliche Süßigkeit und Lieblichkeit ergießen sich vollkommen in sein Herz. Der ganze bisher beschriebene Prozess der Kontemplation beruht demnach auf Liebe zu Gott und hat sein Erkennen zum Zweck; von einem Verlieren in dem göttlichen Wesen ist die Rede nicht. Die mystische Liebe behandelt Richard noch besonders in den Traktaten de gradibus charitatis und de amoris insuperabilitate atque insatiabilitate. Seine psychologisch-scholastische Theorie von der Kontemplation blieb nicht one Einfluss auf die späteren Theologen; sie lässt sich zum Teil in den mystischen Schriften Bonaventuras erkennen; hauptsächlich aber liegt sie dem Mysticismus Gersons zu Grunde, der sie teils vereinfacht, teils weiter ausgebildet hat. Unter den Viktorinern selber blieb die erbauliche Richtung die vorherrschende, nur wurde sie mit weniger Geist verfolgt, als von Hugo und Richard, nach welchen die Glanzperiode dieser Schule erlischt. Walther von St. Viktor vereinigte nicht mehr Glauben und Wissen, sondern sprach sich mit Ungestüm gegen alle Philosophie und Vernunfterkenntnis aus.

Die erste Ausgabe der Schriften Richards erschien 1528 zu Paris; wider abgedruckt Lyon 1534, Köln 1621; die beste ist die von Rouen, 1650, Fol. Über Manuskripte ungedruckter Werke s. die Histoire littéraire de la France, Bd. XIII, S. 486. — Über ihn sind nachzusehen: Engelhard, Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroeck, Erlangen 1838; Liebner, Richardi a Sto Victore de contemplatione doctrina, P. 1. 2, Göttingen 1837 und 1839, 4°; Helfferich, Die christliche Mystik, Gotha 1842, Bd. 2, S. 373 f. **C. Schmidt.**

Richer, Edmund, einer der berühmtesten Verteidiger der Freiheiten der gallikanischen Kirche gegen den päpstlichen Absolutismus, wurde geboren 1560 von armen Eltern in einem Dorfe der Champagne. Er konnte die Studien erst spät beginnen und hatte wärend derselben mit vieler Not zu kämpfen. Zeuge der wütenden Angriffe der Prediger der Liga auf die Rechte Heinrichs von Bearn, wandte er sich dem nationalen, freisinnigeren Systeme der Gallikaner zu. 1590 ward er Doktor der Theologie; wärend mehrerer Jare trat er als geachteter Prediger auf. 1594 erhielt er das Amt eines Vorstehers des Kollegiums des Kardinals Lemoine, und bald darauf das eines Censors der Universität, an deren theologischer Fakultät er Professor war. 1605 befasste er sich mit einer Ausgabe der Werke Gersons, dessen kirchliche Grundsätze die seinigen waren; es gelang dem päpstlichen Nuntius Maffei Barberini (später Papst Urban VIII.), die Veröffentlichung zu hintertreiben; auch Kardinal Bellarmin sprach sich gegen Gerson aus; Richer verteidigte ihn in seiner 1606 geschriebenen Apologia pro J. Gersonio, die indessen erst nach seinem Tode erschien (Leyden 1674, 4°); die Werke Gersons erschienen 1607, Paris, 3 Bde., Fol. Im folgenden Jare ward Richer zum Syndikus der theologischen Fakultät erwält; als solcher widersetzte er sich der öffentlichen Verteidigung von Thesen über die Unfehlbarkeit des Papstes. Das Parlament billigte sein Verfaren; auf Begehren des ersten Präsidenten Nicolas de Verdun schrieb er sein Buch de ecclesiastica politica potestate, das zuerst nur ein kurzer Abriss war, von 30 Seiten 4°, 1611, und erst später in erweiterter Gestalt und mit der nötigen Beweisfürung herausgegeben wurde (2 Bde., Köln 1629, 4°). Richer entwickelte darin mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn das stets von der Pariser Universität festgehaltene System von dem über dem Papst stehenden Ansehen der Konzilien und von der Unabhängigkeit der weltlichen Regierung in zeitlichen Dingen. Diese Schrift erregte den Zorn der ultramontanen Partei; Richers Absetzung ward begehrt und erlangt; mehrere Provinzialsynoden und der römische Hof verdammten seine Lehre; auf die Menge der gegen ihn publizirten Schriften durfte er nicht antworten; ja er wurde festgenommen, um nach Rom ausgeliefert zu werden; nur mit Mühe erfolgte, auf das Begehren der Universität, seine Freilassung. Seine letzten Lebensjare vergingen in unablässigem Streit mit seinen Gegnern, die einen unbedingten Widerruf von ihm

verlangten, wärend er sich nur bereit zeigte, die angefeindeten Stellen in ortho-dox-katholischem Sinn zu erklären. Der Kardinal Richelieu zwang ihn zuletzt durch Gewalt zum Nachgeben; in der Wonung des Jesuiten P. Joseph unterschrieb er, zwischen den drohenden Dolchen gedungener Mörder, einen Widerruf. Er starb 1631. Außer den angegebenen Werken hat man noch einige andere von ihm von geringerem Belang. — Baillet, La vie d'Edm. Richer, Amst. 1715, 12°.

C. Schmidt.

Richter. Buch der Richter und Zeit der Richter in Israel. Es handelt sich hier nicht um die jeweiligen Organe der Rechtspflege in diesem Volke, sondern um die Volkshäupter einer bestimmten Periode, welche schlechtweg השפטים, die Richter heißen (Ruth 1, 1) und deren Geschichte in einem Buche dieses Namens erzält wird. Vgl. Bd. VII, S. 181 f. One selbständigen Wert ist die Darstellung des Josephus Antiquit. V, 2—8. Den Namen Schofetim haben sie mit den Richtern der Tyrier (Josephus contra Ap. I, 21) und den Sufeten der Karthager (sufetes . . . qui summus Poenis est magistratus, Livius XXVIII, 37; XXX, 7)gemein. Sie sind aber nicht wie diese als ständige Beamte eines durch Verfassung und Gesetz geordneten Statswesens zu denken, sondern als Diktatoren, welche in jener Zeit der Freiheitskämpfe, von Gottes Geist getrieben, aufstanden, sich in der Regel zuerst durch Taten als Träger göttlicher Kraft auswiesen und dann die wie zum Lone von selbst ihnen zufallende ständige Oberleitung des Volkes oder einzelner Stämme durch Rechtsprechung nach der Art Moses und Josuas betätigten, one dass es zu königlicher Machtvereinigung gekommen wäre. Einzelne richteten, dank prophetischer Erleuchtung, schon ehe sie als Befreier des Vaterlandes gehandelt hatten, wie Debora, Richt. 4, 4; Samuel 1 Sam. 7, 6; andere hinwider scheinen niemals Gericht gehalten zu haben, wie Simson. Insgesamt jedoch füren die Häupter des Volkes den Namen Schofetim in jener Zwischenzeit zwischen der Eroberung Canaans durch Josua und der Errichtung eines eigentlichen, erblichen Königtums von Gottes Gnaden. Eine Ausnahme macht nur der Bastard Gideons Abimelech, der kurze Zeit die Königswürde sich anmaßte und zwar als erbliches Recht seiner Familie.

Der Charakter dieser Richterzeit wird in der Einleitung des Richterbuches, besonders 2, 10 ff. gezeichnet. Nachdem durch einige Hauptschlachten die Macht der früheren Landesbewoner gebrochen war, erschlaffte Israel, dessen einzelne Stämme jetzt ihre besonderen Gebiete in Besitz nehmen sollten. Statt dieselben von den Canaanitern gründlich zu säubern, ließen sie sich vielmehr mit diesen in freundschaftliche Verhältnisse ein. Viel canaanitisches Wesen und Unwesen ist in dieser Zeit in das siegreiche Volk übergegangen. Die Freundschaft mit der heidnischen Bevölkerung erwies sich aber weit gefärlicher als deren Feindschaft. Sie brachte die am unrechten Ort großmütigen Sieger bald in schimpfliche und drückende Abhängigkeit. Wenn Israel dann unter hartem Drucke litt und sich seines Gottes erinnerte, half ihm Jahve in Gestalt solcher Helden, die vor allem Befreier (מושיעים) ihres Volkes wurden, one dass שפטים mit diesem Wort synonym wäre, von שפט im Sinne von 2 Sam. 18, 19 abzuleiten, wie nach Früheren noch Winer, Hengstenberg, Bachmann, Seinecke wollen. Freilich nur auf eine gewisse Zeit, gewönlich so lange als dieser Gottesheld lebte, reichte sein Ansehen hin, um das Volk von neuem Abfall zurückzuhalten. Aber sobald er vom Schauplatz verschwand, riss auch das Liebäugeln mit dem Heidentum wider ein und auf die geistige Abhängigkeit folgte wider die äußere Knechtschaft. So bewegte sich die Geschichte in einem Kreislauf. Temporibus Judicum sicut se habebant et peccata populi et misericordia Dei, alternaverunt prospera et adversa bellorum, sagt Augustin de civ. Dei XVI, 43, vgl. XVIII, 13, und Isidorus Hispal.: In libro Judicum continentur peccata et servitutes Israel, exclamationesque populi et miserationes Dei. Diese innere Pragmatik hat der Verfasser des Richterbuches nicht in die Geschichte hineingetragen, sondern aus ihr herausgelesen. — Außer diesem unsicheren Schwanken des israelitischen Volkes zwischen dem am Sinai ihm kundgewordenen Gott und canaanitischem Hei-

dentum gehört zum Charakter der Richterzeit ein centrifugales Streben in nationaler wie religiöser Hinsicht. Es war die Zeit, wo der Eigenart der Stämme die größte Freiheit gewärt war. Das durch die gemeinsam erlebte große mosaische Vergangenheit geknüpfte Band lockerte sich. Nur wenn Gefar und Not die einzelnen Glieder des Volkes schreckten und belasteten, besannen sie sich auf ihren gemeinsamen Ursprung und reichten sich die Hand zu gemeinsamer Notwehr. Im übrigen entwickelte sich in den einzelnen Teilen des schon durch seine Bodenbeschaffenheit zerklüfteten Landes ein vielgestaltiges Leben, freilich von canaanitischer Weise oft stark beeinflusst. Wie eigenartig ist z. B. das politische Treiben zu Sichem, Richt. 9, oder die Wanderung einer Abteilung des Stammes Dan nach Norden (18)! Wie originell, von einander innerlich und äußerlich verschieden sind die Gestalten eines Gideon, Jephta, Simson, einer Debora! Auch in religiöser Hinsicht zeigt sich ein starkes Streben zu individueller Besonderheit, das wie mit Naturnotwendigkeit die mosaische Überlieferung durchbricht. Sonderkulte werden mit Vorliebe eingerichtet; nur mit Mühe behauptet sich das Nationalheiligtum zu Silo. Die Vermengung von Jahvedienst und Baalsdienst wird durch diese Strömung der Zeit mächtig befördert. Nicht nur den Namen Baal braucht man unbedenklich, sondern eignet sich auch seine Symbole und Orakel, seinen und anderer Götter Kultus an, sodass sogar von einem hervorragenden Gotteshelden dem Jahve ein Menschenopfer kann dargebracht werden. Neben diesen schwarzen Schatten fehlt aber auch das Licht nicht. Das Gewissen des Volkes ist noch leicht zu wecken (2, 4 u. a.); die unnennbaren Greuel, welche vom Einbrechen heidnischer Sittenlosigkeit da und dort zeugen, werden verabscheut und blutig gesünt (19 u. 20); in großen Gelübden rafft sich der Glaube zu ungemeinen Opfern auf (11, 31; 1 Sam. 1, 11) und wunderbare Taten verrichtet er. Bei aller Ungebundenheit, die sich selbst an den gotterkorenen Fürern des Volkes nicht ganz verleugnet, ist es ein Geschlecht, das für das Göttliche empfänglich und opferwillig sich beweist. Änlich muss man über den Bildungsstand des Volkes urteilen. Mag auch in dieser Sturm- und Drangperiode die Kultur tief stehen, sogar einen gewissen Rückschlag erfaren haben, es zeigt sich doch ungebrochene, gesunde Volkskraft, verbunden mit reicher und feiner Anlage des Gemütes. Es ist das Zeitalter der Helden, die nicht bloß physisch eine ungewönliche Kraft entfalten, sondern auch geistig die edelsten Blüten ihrer Nation darstellen. Man denke an das Lied der Debora und die Fabel Jothams, beides in ihrer Art unübertreffliche Perlen der Poesie, oder an die humoristischen Sprüche Simsons, in welchem am meisten das Bild des Volkes, wie es zu jener Zeit war, uns entgegentritt. Es war die Periode, wo Gott seinem Volke die größte Freiheit ließ, womit die Seltenheit der Gottessprüche 1 Sam. 3, 1 zusammenhängt, das Menschlich-Natürliche daher zur ungezwungensten Entfaltung kam. Diese Selbständigkeit ist freilich verhängnisvoll geworden. Es stellte sich heraus, dass das Volk, dessen natürlicher Hang zu heidnischer Sinnlichkeit strebte, unfähig sei, seine Freiheit zu seinem Frommen zu gebrauchen. — Wenn man übrigens neuerdings versuchte, jene Zersplitterung des Volkes in der Richterzeit für den Anfang der Volksbildung Israels zu erklären, als hätte eine frühere Einheit in nationaler oder doch in religiöser Hinsicht gar nicht bestanden, so ist dies eine nicht nur grundstürzende, sondern auch grundverkehrte Anschauung. Sie zu widerlegen genügt schon ein solches Denkmal ersten Ranges, wie das Lied der Debora ist. Hier spricht sich das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit der Stämme aufs kräftigste aus und zugleich die allen gemeinsame Erinnerung an die große mosaische Zeit, welche den Höhepunkt der Offenbarung Jahves bildete. Es lässt sich somit nicht leugnen, dass eine festere Einheit im Volke früher vorhanden war und die Ausbreitung über das ganze Land, sowie die Verschmelzung mit heidnischen Elementen ein Auseinandergehen auch in geistiger Hinsicht zur Folge hatten.

Überblicken wir den Verlauf der *Geschichte* in der *Richterzeit*, so steht nach dem Richterbuch an der Spitze eine verhältnismäßig kurze, achtjärige Unterdrückung Israels durch einen *mesopotamischen* König Kuschan Risch'atajim. *Othniel*, der Kenissiter und zugleich Judäer (s. d. Art. Kenissiter, Bd. VII, S. 639).

der im Süden Judas seine Besitzungen hatte (1, 13), wurde zum Befreier des Volkes von diesem Joch, worauf längere (40järige) Ruhe eintrat, 3, 7—11. Siehe über jenen rätselhaften König: Ewald, Gesch. II, 449 f.; Bertheau und Bachmann zu der Stelle; Köhler, Gesch. II, 51 f. Es hat also in diesem ersten Kampfe gegen einen stärkeren auswärtigen Feind Juda noch die Fürung gehabt, wärend dieser Stamm sich bald stark beiseite hielt. Im übrigen ist der Bericht sehr summarisch gehalten, und was Josephus Ant. V, 3, 2 f. etwa noch zu den biblischen Angaben hinzufügt, hat kaum Anspruch auf Beachtung. In die längere Ruhezeit, welche dem Volke nach diesem ersten Befreiungskampfe zu teil wurde, fallen vielleicht zwei Episoden, die im Richterbuch anhangsweise am Schluss mitgeteilt sind, aber nicht lange nach Josuas Tode können gespielt haben: der Auszug des Stammes Dan nach dem äußersten Norden des Landes (17; 18) und der Rachekrieg gegen Benjamin wegen einer von den Bewonern Gibeas verübten Schandtat (19—21). Andere (Hengstenberg, Keil) verlegen diese Geschichten in die Zeit vor dem Einfall der Mesopotamier, vor welchem auch Josephus Ant. V, 2, 8 ff. die zweite und V, 3, 1 die erste dieser Erzälungen mitteilt. Siehe aber Köhler a. a. O. S. 53. Vom Stamme Dan, welcher der streitbaren Emoriter wegen nicht in sein Erbteil in der Ebene am Meere gelangen konnte (1, 34), zog ein starker Teil nach der Nordgrenze des gelobten Landes und eroberte dort die Stadt Laisch, fortan Dan geheißen (entsprechend dem heutigen Tell el Kâdi, westlich von Banias). Dort richteten sie auch einen Bilderkultus ein, nachdem sie auf ihrem Zug im Gebirge Ephraim einem gewissen Micha sein Götterbild samt dem von ihm angestellten Leviten entfürt hatten. Warscheinlich eben dieser Levit wird 18, 30 Jonathan, Enkel Moses (richtige Lesart statt Manasses) genannt. Doch gibt sich diese Angabe bei der unbestimmten Art, wie jener Levit 17, 7 eingefürt ist, deutlich als späterer Zusatz zu erkennen. So auch Studer, Ewald (mit Festhaltung der Geschichtlichkeit II, 492), Schrader. Da der Bilderdienst zu Dan nach 18, 31 in der ersten Königszeit aufhörte und von Jerobeam ganz neu wider eingerichtet wurde (1 Kön. 12, 28 ff.), könnte jener Jonathan und seine Familie, die bis zum (assyrischen) Exil hier walteten, an sich erst unter Jerobeam oder noch später eingesetzt worden sein. Allein 1 Kön. 12, 31; 13, 33; 2 Chron. 11, 13—15 machen unwarscheinlich, dass bei der Umwandlung des Kultus durch diesen König ein Levit das Hauptpriestertum empfangen und angenommen habe. Und die Art, wie die Verwandtschaft dieses Priesters mit Mose angegeben wird, fürt in die früheste Richterzeit. Beweist sich diese Erzälung durchaus als originell und altertümlich, so gilt das auch von der andern, die einen blutigen Bruderkrieg zwischen Benjamin und den übrigen Stämmen erzält, der aus Anlass einer schmachvollen Vergehung der Bewoner Gibeas entstand. Da die Benjaminiten an dieser ihrer Stadt kein Strafexempel statuiren wollten, kam es zur allgemeinen Kriegserklärung der Stämme gegen Benjamin, dessen tapferes Völklein ihnen trotzigen und erfolgreichen Widerstand leistete, bis es zuletzt beinahe aufgerieben wurde, sodass man besondere Maßregeln treffen musste, um diesen Bruderstamm nicht aussterben zu lassen, 19—21. Diese Geschichte zeigt allerdings eine israelitische Stadt auf die Stufe Sodoms herabgesunken, auch im allgemeinen ungeschlachte Sitte und rohe Kampflust. Allein ebenso sehr läſst sie ein noch ungeschwächtes Volksgewissen erkennen; jene schändliche Missachtung des heiligen Gastrechtes gilt als eine Schuld, deren Fluch das Land nicht auf sich ruhen lassen dürfe; durch Ströme von Blut muss sie gesünt werden. „Wir fülen hier die Nachwirkung der hohen Zeit des Mose und Josua“ (Bertheau). Die moralische Solidarität, deren sich die Stämme dabei bewusst zeigen und die sich in Rache wie Versönung ausspricht, ist mit ein Beweis für die von ihnen unter jenen Fürern verlebte geistig große Vergangenheit. Die Art, wie Wellhausen (Gesch. I, 245 ff.) sich dieser auch durch Hosea 9, 9; 10, 9 gestützten Erzälung zu entledigen sucht, zeigt nur, was für gewalttätige Mittel angewendet werden müssen, um die israelitische Geschichte der neuesten kritischen Hypothese anzupassen.

Faren wir in der Übersicht der Ereignisse der Richterzeit fort, so wird zunächst 3, 12 ff. nach der 40järigen Ruhe unter Othniel eine 18järige Unter-

drückung durch die mit Ammon und Amalek verbündeten **Moabiter** berichtet. **Ehud**, ein Benjaminit, wurde damals zum Befreier, indem er den moabitischen König **Eglon** tötete, wie anschaulich erzält wird, und so den Israeliten zu einer siegreichen Erhebung Mut machte. Dass diese Ermordung nach dem Urteil des Erzälers eine gottgewollte Befreiungstat war, ist zweifellos, wärend wir freilich von „rohem Spott, womit die Umstände geschildert werden" (Studer) nichts finden. Aber wie wenig eine pseudochristliche Moral ein Recht habe, durch dieses Beispiel Empörung und „Tyrannenmord" zu rechtfertigen, leuchtet ein, sobald man den durchgreifenden Unterschied zwischen alt- und neutestamentlichem Gottesreich vergleicht. Im alten Bunde war Gott auch der weltliche Souverän seines Landes und Volkes. Ihm stand es zu, das Todesurteil über einen Landesfeind zu sprechen und das Werkzeug zur Vollstreckung zu berufen. Außerdem ist bei der Beurteilung der einzelnen Personen und Taten die moralische Naivität der ganzen Zeit in Anschlag zu bringen. — Nach 80järigem Frieden verfiel Israel durch neuen Abfall schwerem Gerichte. Es folgte eine 20järige Unterdrückung durch die **Canaaniter** unter König **Jabin** zu Hazor und seinen Feldherrn **Sisera**, in welche, wie aus 5, 6 erhellt, die 3, 31 gemeldete Heldentat **Samgars** fällt, die einem anderen Landesteil einige Erleichterung gegen die ihn bedrängenden Philister gewärte. Dem gesamten Israel, namentlich den unter diesem kanaanitischen Druck seufzenden nördlichen Stämmen brachte erst **Debora**, die Prophetin und Richterin, die Freiheit. Sie feuerte den **Barak** zum Kampfe an und fürte so jenen heldenhaften Streit in der Kisonebene herbei, den sie in ihrem Siegesliede besungen hat. Siehe darüber den Art. „Debora" Bd. III, S. 525. Die ostjordanischen Stämme, sowie einige am Mittelmeer angesiedelte, wie der unterdessen bis an jene Küste vorgedrungene Dan, hielten sich aus Saumseligkeit und tadelnswerter Gleichgültigkeit vom Befreiungskampfe fern (5, 15 ff.). Auch der Stamm Juda hat sich daran nicht beteiligt, one deshalb getadelt zu werden, was uns zeigt, dass er nicht nur von dieser Invasion aus dem Norden unbehelligt blieb, sondern auch in dieser Zeit eine abgesonderte Stellung einnahm und dort im Süden warscheinlich seine eigenen Kämpfe gegen die Philister zu bestehen hatte. — Auch auf dieses Aufflammen der göttlichen Begeisterung folgte eine längere Zeit der Ruhe (40 Jare). Dann (6, 1 ff.) überschwemmten die **Midianiter** und andere nomadische Stämme die Ebene Jesreel, von Osten her über den Jordan vordringend. In großen Zeltlagern ließen sie sich nieder und raubten Jar um Jar die Frucht der Arbeit des Landmannes. Sieben Jare hatte diese Not und Schmach gedauert, als Gott den Helfer sandte, der diese Eindringlinge vertrieb, **Gideon**, über welchen zu sehen V, 163 f. Dieser lehnte in frommer Scheu die Königswürde ab, wurde dagegen der Stifter eines Sonderkultus in Ophra, seiner Vaterstadt. Das Unglück, das nach seinem Tode über seine Familie kam durch den unwürdigen Bastard **Abimelech**, erzält Kap. 9, wo auch die vorzügliche satirische Fabel mitgeteilt wird, in der **Jotham**, der einzige der 70 Söne Gideons, welcher dem durch den Halbbruder verursachten Blutbade entkam, die Torheit der Sichemiten geißelte, die jenem entarteten Tyrannen zur Ausfürung seines Mordplanes Hand geboten, und ihnen wie ihrem „König", dem gewissenlosen Abimelech, ihr Loos voraussagte. Auf diesen unwürdigen Regenten folgte ein neuer Richter und Befreier, **Thola** aus dem Stamm Isachar (23 Jare lang); dann **Jair** der Gileadite (22 Jare). Von beiden sind nur kurze Notizen vorhanden. So wird vom letztern der Name Jairs-Dörfer abgeleitet.

Nach Jairs Tod kam eine zweifache Bedrückung über Israel, im Osten durch die Ammoniter, im Westen durch die Philister. Zuerst wird 10, 8 ff. erzält, wie die ersteren das Ostjordanland einnahmen, über den Jordan vordrangen und auch die Stämme Juda, Benjamin, Ephraim 18 Jare lang bedrängten. 11, 1 ff. berichtet den Sieg des Helden **Jephta** aus Gilead, der sich denselben durch sein verhängnisvolles Gelübde verbitterte. Siehe über Jephta den Art. Bd. VI, S. 510 ff. Der dort vertretenen Ansicht, als ob jenes Gelübde eigentlich nur auf leblose Gegenstände gezielt hätte, und dann auch Jephtas Tochter nicht getötet, sondern nur zum Dienste des Herrn geweiht worden wäre (letzteres noch von Hengsten-

berg, v. Gerlach, Auberlen u. a. verfochten), müssen wir allerdings widersprechen. Sie ist mit dem Text nicht in Einklang zu bringen und durchschneidet den Nerv der Geschichte. 11, 31 muſs persönlich übersetzt werden: Wer herauskommt ... mir entgegen .. der soll Jahven angehören und ich will ihn zum Brandopfer opfern (vgl. 1 Mos. 22, 2). Auch an ein Tier kann dabei nicht gedacht werden; denn das erste beste Tier zu opfern, wäre ein unerhört geringes Gelübde gewesen. Vielmehr will Jephta, der eben in Kampfesbegeisterung das Land durchstürmt, ein außerordentlich großes geloben, um den Herrn zu gewinnen, ein Menschenopfer. Wie nun statt eines Sklaven oder einer Sklavin seine eigene Tochter ihm entgegentritt, ist der Sieger ins Herz getroffen; eine Fügung des richtenden Gottes hat ihn seine Unbesonnenheit mit dem Opfer bezalen lassen, das ihm an die Seele ging. Auch die Klage „um ihre Jungfrauschaft" läſst sich dabei erklären; denn eben das erschien beklagenswert, daſs diese Tochter als zarte Jungfrau, als eine noch nicht zur Entfaltung und Reife gelangte Knospe, one ihre Bestimmung, Gattin und Mutter zu werden, zu erfüllen, gewaltsam sterben sollte. Die Annahme dagegen, daſs eine dem Herrn übergebene Jungfrau, welcher der Dienst am Heiligtum obgelegen hätte, nicht habe heiraten dürfen, ist dem alten Israel fremd und wird anderswoher eingetragen. Gerade wenn eine solche Modifikation des Gelübdes in der Ausfürung stattgefunden hätte, müſste dies ausdrücklich gesagt sein. Statt dessen heißt es einfach: er tat ihr nach seinem Gelübde — als ob der Erzäler ein Grauen davor hätte, den Wortlaut desselben zu widerholen. Dieses Gelübde an sich zeigt allerdings, daſs zu jener Zeit nicht nur ungeschliffene Natürlichkeit, sondern auch heidnische Denkweise vielfach ins Volk eingedrungen war. Besonders wichtig ist als Parallele 2 Kön. 3, 27, welcher Fall zeigt, daſs die den Gileaditern benachbarten Moabiter den Menschenopfern eine große Macht beilegten und selbst die Israeliten solche nicht als wirkungslos betrachteten. Was von den Moabitern, gilt von den Ammonitern, deren Gott Moloch mit solchen Opfern verehrt wurde. — Die Herrschsucht des Vorstammes Ephraim fürte noch zu einem blutigen Bruderkriege, den Jephta gegen denselben füren muſste (12, 1 ff.). Nur 6 Jare war ihm ruhige Richtertätigkeit bis zu seinem Tode vergönnt. Auf ihn folgte Ibzan von Bethlehem (7 Jare lang), Elon aus dem Stamme Sebulon (10 Jare); dann Abdon, Son Hillels aus Pirhathon in Ephraim (8 Jare). 13, 1 berichtet von langer (40järiger) Unterdrückung durch die Philister, welche von Südwesten her ins Land eindrangen und Besatzungen hineinlegten. Ein umfänglicher Cyklus von Erzälungen (13—16) schildert Simsons, des berühmtesten Vorkämpfers in dieser Zeit, Heldentaten gegen sie. Von seiner übermenschlichen Heldenkraft und seiner Schlagfertigkeit in witzigem Wort erzälte sich offenbar das Volk mit besonderer Vorliebe, da es in ihm recht sein eigenes Jugendbild erkannte. Fehlte es ihm doch auch nicht an dem törichten Leichtsinn, der verkehrten Gutmütigkeit und Großmut, die dem ganzen Volk so viel Unheil brachten. Nur „anfangen" konnte er denn auch nach 13, 5 mit dem Befreiungswerk wärend der 20 Jare seines „Richtens" und fiel infolge allzugroßen Selbstvertrauens, one seinem Volk warhaft geholfen zu haben. Siehe den Art Simson. Gegen Ende des Richteramtes Elis, dessen erste Hälfte mit Simsons Wirken gleichzeitig sein mag, hatten die Philister weitere Erfolge. Erst Samuel und die von ihm gesalbten Könige brachen die Macht dieses Feindes. Mit Simsons Tod bricht übrigens der Faden des Richterbuches ab. Zwar wird auch von Eli gesagt, er habe Israel 40 Jare „gerichtet" (1 Sam. 4, 18), desgleichen richtete der Prophet Samuel das Volk (1 Sam. 7, 6; 8, 1 ff.; 12, 1 ff.). Aber beide nehmen eine Ausnahmestellung unter den Richtern ein und leiten zur Königsherrschaft über. Eli ist Oberpriester zu Silo, wärend sonst die Richter keiner priesterlichen Würde ihr Ansehen verdankten; Samuel ist vor allem Prophet (1 Sam. 3, 21) und vereinigt mit diesem Amt das priesterliche; als Prophet fürt er das Königtum in Israel ein. Daher die Geschichte beider in jenem Buch erzält wird, das die Erhebung dieses israelitischen Königtums auf seinen Gipfel berichtet.

Die Chronologie der Richterzeit bietet besondere Schwierigkeit. Addirt

man unbesehen die im Richterbuch aufgefürten Jareszalen, so ergeben sich von der Unterdrückung durch Kuschan Risch'atajim (3, 8) bis zum Tode Simsons (16, 31) 410 Jare. Man hat nämlich (nach 3, 8. 11. 14. 30; 4, 3; 5, 31; 6, 1; 8, 28; 9, 22; 10, 2. 3. 8; 12, 7. 9. 11. 14; 13, 1; 15, 20 = 16, 31): 8 + 40 + 18 + 80 + 20 + 40 + 7 + 40 + 3 + 23 + 22 + 18 + 6 + 7 + 10 + 8 + 40 + 20 = 410. So wäre Apostelg. 13, 20 gerechnet (450 mit Hinzunahme der Zeit Elis), wenn nicht die ältere Lesart dieser Stelle die Beziehung jener Zal zweifelhaft machte. Jedenfalls aber hat Josephus so gerechnet, der sich freilich selber nicht gleich bleibt (Ewald, Gesch. II, 524). Allein diese Zal 410 ergibt eine allzulange Zeitdauer verglichen mit 1 Kön. 6, 1, wo die ganze Periode vom Auszug aus Ägypten bis zum Beginn des Tempelbaues im vierten Regierungsjare Salomos nur zu 480 (LXX sogar nur 440) Jaren angesetzt ist. Rechnen wir nämlich zu jenen 410 noch die Zeit der Wüstenwanderung Israels (40), die Zeit vom Einzug in Canaan bis zum Einfall der Aramäer nach Josuas Tod (unbekannt), ferner die Regierungszeit Sauls (unbekannt), die 40 Regierungsjare Davids und die drei ersten Salomos, also 40 + x + y + 40 + 3, so werden jene 480 jedenfalls sehr erheblich überschritten. Man hat von Alters her auf verschiedene Weise diese Unebenheit auszugleichen gesucht. Mit kritischer Anfechtung der einen Zal 480 (1 Kön. 6, 1) ist die Schwierigkeit nicht gelöst, zumal der Synchronismus der ägyptischen Geschichte eher einen kürzeren als einen längeren Zeitraum verlangt. Hält man jene 480 fest, zugleich aber auch die Zalen des Richterbuches, in welchem auch die 300 Jare 11, 26 zu beachten sind, so gibt es in der Hauptsache zwei Auskunftsmittel. Die schon im Seder Olam vorgetragene jüdische Tradition rechnet die jeweilen für die Zeiten der Unterdrückung angegebenen Jare in die meist längere Periode, wo der Richter regierte, ein. So die Kirchenväter, z. B. Eusebius im Chron. Arm., und spätere, unter den neueren G. Rösch, Aufl. 1 dieser R.-E. XVIII, 451; Studien und Kritiken 1863, S. 734 ff. Auf diese Weise verschwinden aus der Rechnung 71 + 40 (wenn man die Zeit des Philisterdruckes hinzurechnet) = 111 Jare der Fremdherrschaft. Allein abgesehen davon, daſs man dann die Richterzeit Simsons zu 40 Jaren ansetzen müſste, auch 11, 26 nicht genau stimmen würde, widerspricht dieser Rechnungsweise der Text zu deutlich. Das andere Verfaren besteht darin, daſs man 13, 1 ff. neben 10, 8 ff. synchronistisch laufen läſst, also annimmt, die Unterdrückung durch die Philister sei mit derjenigen durch die Ammoniter gleichzeitig gewesen und Simson habe mit Jephta, Ibzan, Elon, Abdon zusammen gelebt, teilweise auch gewirkt. Statt auf 410 Jare belief sich dann die oben angegebene Periode nur auf etwa 340. Für diesen Synchronismus, den unter den neueren z. B. Hengstenberg, Keil, Bachmann, Köhler verteidigen, beruft man sich mit Recht auf 10, 6 f., nach welcher Stelle die Gleichzeitigkeit des ammonitischen und philistäischen Druckes überaus warscheinlich ist; nur daſs der letztere sich länger hinauszog, vielleicht auch einige Jare später begann als der erstere. Dem Einwand, daſs die 300 Jare 11, 26 etwas zu kurz wären, begegnet man mit Fug durch die Erinnerung, daſs diese sehr runde Zal nicht gepreſst werden dürfe. Was am ehesten gegen diese Hypothese, die sonst am meisten befriedigt, kann eingewendet werden, ist, daſs die Erzälung auf jenen Synchronismus außer 10, 6 f. nirgends Rücksicht nimmt, vielmehr z. B. 13, 1 eher eine successive fortlaufende Reihe von Richtern aufzuzälen scheint. In neuerer Zeit ist von den meisten Kritikern angenommen worden, der Verfasser oder Redaktor des Buches habe die ursprüngliche Meinung jener Zalen der Richterzeit nicht mehr durchschaut. Bertheau geht davon aus, 1 Kön. 6, 1 seien die 480 Jare rund gerechnet als 12 × 40, um 12 Generationen auszudrücken, wie solche von Aaron bis Achimaaz, dem Zeitgenossen Davids, 1 Chron. 6, 35 ff. (vgl. 5, 27 ff.) gezält werden. Diese Rechnungsweise nach 40järigen Generationen liege auch den größeren Zalen der Richterzeit zu Grund: Wir hätten (nach Richt. 3, 11. 30; 5, 31; 8, 28; 15, 20; 16, 31) Othniel 40, Ehud 2 × 40, Barak 40, Gideon 40, Simson 20 + 20 (?), also 6 × 40 = 240. Dazu kämen für das Geschlecht der Wüste 40, für das in Canaan einrückende 40, für das folgende (2, 10) 40; für

[illegible] 1 Sam. 4, 18: 40, für Samuel und Saul zusammen [illegible] —
[illegible], im ganzen also bis auf Salomo 480. Die [illegible]
dagegen stammen aus einer anderen Rechnungsweise, die [illegible]
über Unterdrückung, die Zeit der [illegible] eines Richters angab. Der Re-
daktor habe beide Reihen in einander geschoben, indem er [illegible] die kleinere
Zal gebe jeweilen auf die Zeit der Knechtschaft, die größere auf die der Regierung
eines Richters. Ähnlich erklärt Ewald (Gesch. II, 513 ff.) den Sachverhalt aus
Vermischung zweier Rechnungsweisen. Doch hält er daneben die Gleichzeitigkeit
von Jephta und Simson für geboten durch 10, 7. Man sieht, dass auf diesem
kritischen Wege wesentlich dieselbe Verkürzung erzielt wird, welche die traditio-
nelle Rechnung des Seder Olam auf andere Art erreichte. Noch näher stimmt
mit dieser Nöldeke (S. 192 ff.) überein (welchem Seinecke folgt), indem er an-
nimmt, die Jare der Gewaltherrschaft sollten wirklich nicht mitgezält werden,
freilich auch den kleinen Zalen mit wenigen Ausnahmen allen historischen Wert
abspricht, ebenso der Zwölfzal der Generationen, die 1 Kön. 6, 1 in der Zal
voraussetze, keine Zuverlässigkeit beilegt (anders Merx in Schenkels BL. [illegible]).
Andere machen darauf aufmerksam, dass die Zalen der fünf „kleinen Richter“
(zusammen 70 Jare) fast genau den Jaren der Interregna zwischen den großen
(bis Jephta 71 Jare) entsprechen: jene kleinen seien also von jemandem einge-
schoben, der die Unterdrückungszeiten nicht rechnete (Wellhausen in Bleeks Einl.
4. Aufl., S. 184 f.). Die Verschiedenheit der kritischen Hypothesen von Bertheau,
Ewald, Nöldeke, Wellhausen, Reuß u. a. zeigt, dass auch von den Prämissen der
modernen Kritik aus das Rätsel sich nicht evident lösen lässt. Dies kann so
lange auch nicht von der Ägyptologie aus geschehen, als die genauere Datirung
des Auszuges nicht möglich ist. Siehe übrigens den Art. „Zeitrechnung“.

Die chronologische Frage fürt bereits zur **Kritik** des im Richterbuche Er-
zälten über. Dieselbe beschränkt sich neuerdings nicht darauf, die Zalen des
Buches, beziehungsweise ihr Verständnis von seiten des Redaktors anzufechten,
sondern will auch eine ganze Anzal dieser Heroen aus der Geschichte streichen.
So beseitigt Nöldeke den Othniel, Ehud (!), Thola, Jair, Elon, wärend er die
übrigen als geschichtliche Gestalten anerkennt, one freilich alles von ihnen Erzälte
damit zuzugeben. Jene Namen der ersteren Reihe sollen nach ihm (dem auch
Seinecke, Wellhausen folgen) *heroes eponymi* sein, Personifikationen von Ge-
schlechtern oder Städten, wie aus ihrer genealogischen Ableitung hervorgehe, da
sie Söne von Geschlechtern oder Enkel von ganzen Stämmen u. s. w. genannt
werden. Dieses Argument versagt gegenüber einer so lebendigen, individuell aus-
geprägten Erzälung, wie die Geschichten Ehuds und Jephtas sind, seinen Dienst
(wie Nöldeke in letzterem Fall selber anerkennt); dann können wir ihm aber
auch in anderen Fällen keinen höheren Wert beimessen. Vgl. auch 2 Sam 16, 5,
wo Simei wie dieser Ehud Son Geras heißt! Am schwierigsten ist die Frage
bei Jair, da das Verhältnis dieses Richters (Richt. 10, 3 ff.) zu dem 4 Mos.
32, 41; 5 Mos. 3, 14 genannten gleichnamigen Eroberer der Jairsdörfer, der
in Moses Zeit scheint gelebt zu haben, mit in Betracht kommt. Dass aber an-
gesichts jener Stellen dem Richter Jair sein beschriebener Raum in der Geschichte
einfach abzusprechen sei (so Bd. VI, S. 449 im Art. Jair, etwas anders Klei-
nert in Riehms HWB.), ist noch lange nicht ausgemacht. Siehe dagegen Hengsten-
berg Beiträge zur Einl. ins A. T. III, 227 ff., Keil, Köhler. Eher mag ein
Fürer jenes Gaues, der in der Richterzeit 22 Jare lang die [illegible] hatte, auch
dem allgemeinen Namen seines Geschlechtes von den übrigen Stämmen benannt
worden sein. Ewald möchte diesen Jair mit Jael 5, 6 identifiziren (?), um als
Haupthelden in die Periode vor Debora hinaufzurücken. Die gebrochenen Zalen
der „kleinen“ und einiger großer Richter können [illegible] nur [illegible]
[illegible] erklärt werden, und so hätten wir einstweilen noch, [illegible] in der Reihenfolge der-
selben sei, da die Versetzungen willkürlich sind. Dass der Verfasser des Richter-
buchs, um eine Zwölfzal von Richtern zu erreichen, einzelne Namen zu Rechnen
erst geschmiedet hätte, ist um so unglaublicher, da er sich [illegible]
Zwölfzal nirgends hervorgehoben und zu den zwölf Stämmen in keine Beziehung

gesetzt wird. Auch weggelassen hat er schwerlich einzelne Richter, um jene Zal nicht zu überschreiten. Von dem 5, 6 genannten Jael mochte, falls dieser wirklich Richter war, keine Kunde sich bis zu seiner Zeit erhalten haben; der 1 Sam. 12, 11 erwänte בְּדָן ist aller Warscheinlichkeit nach Schreibfehler für בָּרָק (LXX). Vgl. Wellh. Text der BB. Sam. S. 78; anders Ewald, Gesch. II, 514. Dass unser Erzäler sich an seine Quellen getreulich hielt, geht daraus hervor, dass wärend er bei den einen Richtern umständlich und anschaulich berichtet, er von andern nur eine Notiz mitzuteilen weiß, und zwar auch von einem Othniel, der doch dem Lande auf 40 Jare Frieden verschaffte. Ein Erzäler, der aus eigenen Mitteln die Geschichte gestaltet oder ausschmückt, verteilt den Stoff anders. Der großen Episoden im Hauptteil des Buches sind sechs, wärend bei willkürlicher Gestaltung die Siebenzal nahe lag. Und was jene eingehenden Erzälungen anlangt, so gehören sie nicht bloß stilistisch und ästhetisch angesehen zu dem Schönsten, was uns das A. T. von volkstümlicher Historie bietet, sondern wir fülen uns auch auf durchaus geschichtlichem Boden. Nicht Heroenmythus, sondern volkstümlich erzälte und prophetisch beleuchtete Geschichte liegt uns vor in jenen Darstellungen einer Debora, eines Ehud, Jephta, Gideon, auch Simson. Eine mächtige Stütze für die Glaubwürdigkeit des Ganzen ist das für die Kritik unantastbare Lied der Debora (vgl. Bd. III, S. 526); neben diesem mit den Ereignissen gleichzeitigen Liede Kap. 5 enthält die prosaische Erzälung Kap. 4 selbständige Einzelheiten und macht uns überhaupt den in jenem Triumphgesang gefeierten Hergang der Dinge erst vorstellbar. Dagegen sind die von Wellhausen (Bleeks Einl. Aufl. 4, S. 187 ff.) ausfindig gemachten Differenzen teils übertrieben, teils gar nicht vorhanden. Zu den letzteren rechnen wir z. B., dass Sisera im Deboralied nicht Feldherr, sondern König sein soll, oder dass Jael nach 5, 26 f. den Sisera erschlagen habe, wärend er sich mit der gewaltigen Milchschale das Gesicht bedeckte! Ebenso können wir die Spaltung, welche derselbe Kritiker mit der Geschichte Gideons vornimmt, zum Teil auch hier Studer folgend, nicht als motivirt anerkennen. Jephtas Geschichte ist durch das daran sich knüpfende Jungfrauenfest 11, 40 besonders verbürgt. Über Simsons Geschichtlichkeit siehe den Art. „Simson“. Für die geschichtliche Treue des Richterbuches in seinen wichtigsten Partieen siehe auch das Zeugnis de Wettes in seiner Einl. ins A. T.

Die Gestaltung des jetzigen **Richterbuches** ist bedeutend später anzusetzen als die Ereignisse, die es erzält, und die auch stilistisch zum Teil noch kenntlichen Einzelberichte, die darein aufgenommen worden. Das gegenwärtige Buch gliedert sich in drei Hauptteile: I. eine aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzte Einleitung 1, 1—3, 6; II. das Hauptstück, eine einheitlich geordnete Erzälung 3, 7—16; III. die zwei Anhänge 17—21. Mancherlei Fragen erheben sich bei I. der Einleitung, welche im allgemeinen über die Lage des Volkes nach Josuas Tode Auskunft gibt und den innern Grund und Zusammenhang der stürmischen Bewegungen in der Richterzeit darlegt. An Josuas Tod anknüpfend wird Kap. 1 berichtet, wie die einzelnen Stämme sich anschickten, ihr Gebiet zu erobern, wobei aber der verhängnisvolle Umstand hervorgehoben wird, dass die Kanaaniter zum guten Teil im Lande belassen wurden. Diese besonders von den nördlichen Stämmen (am wenigsten von dem energischen Juda) geübte Duldung wird 2, 1—5 als eine Versündigung gegen den göttlichen Befehl dem Volke vorgehalten. 2, 6 wird der Faden der Erzälung noch einmal jenseits des Todes Josuas aufgenommen, one dass sie sofort sich über die Schwelle der Richterzeit vorwärts bewegte. Vielmehr wird vorerst (bis V. 23) die Geschichte dieser Periode prophetisch charakterisirt: sie bewegt sich in einem steten Kreislauf: Bedrängung Israels durch die Feinde, Umkehr zu Gott, Erweckung eines Richters, nach dessen Tod erneuter Abfall zu heidnischem Unwesen, infolge dessen neue Unterdrückung. 3, 1—6 folgt — veranlasst durch 2, 23 „diese Völker“ — ein Verzeichnis der Völker (oben Kap. 1 der nicht eroberten Landesteile), welche nicht überwunden worden. Die Motivirung erscheint hier, was Studer urgirt, etwas anders als 2, 3, indem

nicht die Bestrafung des Volkes, sondern seine Abhärtung zum Kampfe als Gottes Absicht bei seiner Verschonung dieser Überreste hervorgehoben wird. Freilich steht auch 3, 1 voran לנסות „zu versuchen Israel durch sie", worin wie in 2, 3 die ethische Gefar für Israel liegt: Nur wenn sie den Glauben des früheren Geschlechtes hatten, konnten sie in der Folge Gottes Kriege füren. Doch zeigt dieser Abschnitt eine andere Hand als die des Verfassers von 2, 6—23, von welchem die Gestaltung des ganzen Buches in der Hauptsache herrürt. Auch andere Stellen dieser Einleitung, z. B. 1, 8 verglichen mit 21, lassen sich wol geschichtlich vereinigen, wären aber nicht one Ausgleichung geblieben, falls sie von Einem Erzäler stammten. Dennoch halten wir dafür, dass die ganze Einleitung planmäßig vom Hauptverfasser so gestaltet wurde, wie sie vorliegt, nicht etwa durch zufälliges Zusammenschieben verschiedener Erzälungen über dieselbe Periode entstand. Nur hat jener prophetische Verfasser Bruchstücke aus anderen Geschichtswerken, wo sie seinem Plane dienten, eingefügt. Aus solchen ist z. B. das ganze Kap. 1 zusammengesetzt. Da begegnen uns eine Reihe von Stellen, welche das Buch Josua wörtlich gleich oder wesenlich ebenso enthält. Vgl. Richt. 1, 10—15 mit Jos. 15, 14—19; Richt. 1, 20 mit Jos. 15, 13; Richt. 1, 21 mit Jos. 15, 63; Richt. 1, 27 f. mit Jos. 17, 11 ff.; Richt. 1, 29 mit Jos. 16, 10. Diese zur Charakteristik der Verhältnisse des Landes dienenden und deshalb seiner Einleitung einverleibten Notizen hat unser Verfasser schwerlich dem jetzigen Josuabuch entnommen (Stähelin); ebensowenig mögen sie aus dem Richterbuch in dieses übergegangen sein (Bertheau). Vielmehr stammen sie aus einer älteren gemeinsamen Quelle (so auch Keil). Im übrigen sprechen diese Widerholungen für eine gewisse Selbständigkeit des Richterbuches. — II. Das Hauptstück des Buches fürt uns sechs Hauptakte vor, welche in dem in der Einleitung beschriebenen Kreislauf sich abspielen. Als deren Helden erscheinen: 1) Othniel, Besieger der Mesopotamier 3, 7 ff. (nur fragmentarisch); 2) Ehud, der Befreier vom Joch der Moabiter 3, 12 ff.; 3) Deboras und Baraks Sieg über Jabin-Sisera Kap. 4. 5; 4) Gideon, der Besieger Midians und seine Söne Kap. 6—9; 5) Jephta, der Sieger über Ammon 10, 6 ff. 11. 12; 6) Simson, der Held im Kampf wider die Philister Kap. 13—16. Zwischen diesen Gruppen werden noch sechs Richter genannt, von welchen keine besonderen Taten verzeichnet sind. Nur von Samgar wird 3, 31 ein Handstreich wider die Philister erzält und von Thola heißt es 10, 1, dass er aufstand, um Israel zu befreien; als Tätigkeit der übrigen wird einfach das Richten bezeichnet. Dass diese sechs Richter später in unser Buch bloß eingeschoben worden wären, ist weder durch die Chronologie bewiesen, noch ergibt es sich daraus, dass der Verfasser sie nicht mit der ihm sonst geläufigen Form („da taten die Kinder Israels wider Übles" u. s. f.) einfüre. Dies erklärt sich vielmehr so, dass ihm Mitteilungen über die Unterdrückung, welche diese Richter zu bekämpfen gehabt hätten, und vorausgegangenen Abfall nicht vorlagen. III. Die zwei Anhänge über das Heiligtum zu Dan (Kap. 17 u. 18) und den Krieg gegen Benjamin (19—21) sind beide eingefasst durch die Bemerkung: damals war kein König in Israel und jeder tat, was gut war in seinen Augen 18, 1; 19, 1; 21, 25 — eine Äußerung, aus der gefolgert werden darf, dass der Verfasser in einer Zeit lebte, wo das Königtum bestand und man seine festen Ordnungen als kaum entbehrlich für die äußere und moralische Wolfart ansah. Die Ansicht, dass das Buch Ruth einen dritten Anhang zum Richterbuch gebildet habe (Bertheau, v. Gerlach, Auberlen), ist abzuweisen. Siehe den Art. „Ruth".

Dieses Buch mit seiner Einleitung, seinem planmäßigen Gang und seinen Anhängen macht den Eindruck relativer Einheit und Selbständigkeit. Dass es nur ein Ausschnitt aus einem größeren Werke wäre, das etwa die Geschichte von Josuas Tod oder gar von der Weltschöpfung bis zum Exil behandelte, können wir nicht gelten lassen. Zwar setzt es eine geschriebene Kunde von Moses und Josuas Geschichte voraus; ebenso nimmt es auf die weitere Geschichte, zunächst die Befreiung Israels unter Samuel und die Könige sowie eine längere Regierung der letzteren Rücksicht (vgl. 13, 5; 18, 1 u. s. w.). Aber der Nachweis, dass der oder die Verfasser des Buches mit denen des Hexateuchs und der Sa-

muelis- wie Königsbücher identisch seien (so zum Teil Ewald, Gesch. I, 193 ff., namentlich aber Bertheau, Schrader), ist nicht hinreichend erbracht worden. Bei der Frage nach der Abfassungszeit unseres Buches kommt hauptsächlich der Hauptteil desselben, für welchen die Einleitung zusammengestellt ist und dessen Seele 2, 10—23 enthält, in Betracht. Der Verfasser ist ein prophetischer Erzäler. Wenn die jüdische Tradition (baba bathra 14[b] 15[a]), und nach ihr Jahn, H. E. G. Paulus dem Propheten Samuel das ganze Richterbuch zuschreiben, so ist dies schon wegen der Formel 18, 1 u. s. w. unstatthaft. Der davon eingefasste III. Teil (Anhang) hat seine Gestalt in einer Zeit erhalten, wo die Königsherrschaft längst zu Recht bestand, aber wirklich noch im Ansehen stand, also jedenfalls vor dem Exil. Dem scheint zwar 18, 30 zu widersprechen, wo von der Wegfürung des Stammes Dan die Rede ist, womit nur die assyrische Deportation (2 Kön. 15, 29 oder 17, 6) gemeint sein kann; denn die Konjektur Houbigants und Bleeks, welche dort הָאָרוֹן statt הָאָרֶץ lesen wollen, ist abzuweisen. Allein da diese Stelle, wie wir schon oben sahen, ein späteres Einschiebsel ist, entscheidet sie nicht einmal für Abfassung nach jenen assyrischen Invasionen; noch weniger gebietet sie unseren prophetischen Verfasser im babylonischen Exil oder nach demselben zu suchen. Was diesen betrifft, so lässt sich auf sein Alter aus dem III. Teil überhaupt nicht sicher schließen, da auch die Formel 18, 1 nicht notwendig von ihm herrürt. Immerhin ist warscheinlich, dass er diesen Teil seinem Werke anfügte, und das hätte er nicht in dieser Form getan, wenn die Anschauung zu seiner Zeit nicht mehr passte. Im übrigen berürt sich seine prophetische Auffassung und sein Stil besonders mit dem Deuteronomium (vgl. Riehm in den Studien u. Krit. 1862, S. 405), one dass er doch die Geschichte der Richterzeit irgend diesem Gesetz anpasste. So lange freilich die Abfassungszeit jenes Buches selber ungewiss bleibt, ist damit nicht viel gewonnen. Vergl. den Art. Pentateuch Bd. XI, S. 437. Das aber dürfte als sicher gelten, dass die Abfassung des Richterbuches vor dem judäischen Exil anzusetzen ist; nur ganz unwesentliche Zusätze scheinen noch in oder nach demselben eingefügt zu sein.

Litteratur. Von Kommentaren zum Buch der Richter seien genannt: Vict. Strigel, Scholia in l. Jud., Lips. 1586; Seb. Schmidt, Comm. in l. Jud. Argent. 1684; E. F. C. Rosenmüller, Scholia ad l. Jud. et Ruth, Lips. 1835; G. L. Studer, Das Buch der Richter, 2. A., 1842; E. Bertheau, Das Buch der Richter u. Ruth, 1845; P. Cassel, Das Buch der Richter und Ruth (in Langes Bibelw.) 1865; J. Bachmann, Das Buch der Richter I, (c. 1—5) 1868. 1869 (leider nicht fortgesetzt); C. F. Keil, Josua, Richter, Ruth, 2 A. 1874. Über die Richterzeit siehe ferner die Geschichtswerke von: H. Ewald, 3. A. II, 504 ff. (über das Richterbuch I, 193 ff.); F. Hitzig, Gesch. des V. Isr. I, 1869, S. 106 ff.; E. W. Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes unter dem A. B. II, 2 (1871) S. 1 ff.; L. Seinecke, Gesch. des Volkes Israel I, 1876, S. 230 ff.; A. Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. A. T. II, 1 (1877) S. 1 ff. Vom Richterbuche handeln die alttest. Einleitungen von J. J. Stähelin 1862, S. 61 ff.; De Wette-Schrader (8. A.) 1869, S. 325 ff.; C. F. Keil (3. A.) 1873, S. 187 ff.; Bleek-Wellhausen (4. A.) 1878, S. 181 ff.; J. Wellhausen, Gesch. Israels I, 1878, S. 237 ff.; E. Reuß, Gesch. der hl. Schriften A. T.'s, 1881, S. 114 ff., 336 ff.; G. Fr. Oehler, Theologie des A. T.'s, 2 A., 1882, S. 548 ff. Von Abhandlungen nennen wir: J. G. Zeltner, De adolescentia reip. Isr. sub tempore Judicum, Altdorf 1696; Wahl, Über den Verfasser des Buchs der Richter, Tübingen 1859, 4°; K. A. Auberlen, Die drei Anhänge des Buches der Richter, Studien u. Krit., 1860, S. 536 ff.; J. Bachmann, Symbolarum ad tempora Judicum recte constituenda specimen, Rost. 1860; Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T.'s 1869, S. 173 ff. Ferner die Artikel Richter, Amt und Buch der, von Nägelsbach in Aufl. 1 dieser Encyklopädie; Art. Richter von Winer im Realwörterbuch; Richter und Buch der Richter von Bertheau in Schenkels Bibellexikon; Richter von Riehm in seinem Handwörterbuch.

v. Orelli.

Richter, Aemilius Ludwig, ein ausgezeichneter evangelischer Rechtslehrer, dessen Andenken mit den besten kirchenrechtlichen Leistungen des letzten Jarhunderts eng verflochten ist.

Richter ist am 15. Februar 1808 zu Stolpen bei Dresden geboren, wo sein Vater als Finanzprokurator und gesuchter Anwalt lebte. Auf dem Gymnasium zu Bautzen gebildet, bezog er im Jare 1826 die Universität Leipzig. Hier widmete er sich dem Studium der Rechtswissenschaften, mit welchem er zugleich gründliche historische und philologische Studien verband. Nach beendigten Universitätsjaren trat er zuerst als Obergerichts-Auditor zu Leipzig in den sächsischen Statsdienst und hernach (1829) als Advokat daselbst auf. Zugleich habilitirte er sich als Privatdozent an der dortigen Universität. Vor allem war es die Wissenschaft des Kirchenrechts, welcher er schon damals seine Lehrtätigkeit zuwendete. Ihr gehörten auch bereits die ersten litterarischen Arbeiten Ludwig Richters an, welche in diese Zeit fallen. Bereits im Jare 1833 erschien die erste Lieferung seiner Ausgabe des Corpus juris canonici, deren erster das Dekret umfassender Teil im Jare 1836 vollendet wurde, wärend der zweite im J. 1839 seinen Abschluss fand. Noch bevor dieses Werk bewunderungswürdigen Fleißes beendigt war, hatte Richter einige kleinere kirchenrechtliche Arbeiten veröffentlicht. Schon im folgenden Jare 1835 ehrte die Universität Göttingen den jungen Gelehrten, der in seiner Wissenschaft schon zu den Ersten zälte, aber sich in Leipzig auf Erwerbung des akademischen Grades eines Baccalaureus juris beschränkt hatte, durch das Diplom eines Doktors beider Rechte. Zwei Dezennien später, als er bereits auf der Höhe wissenschaftlichen Ruhmes stand, hat die Universität Greifswald bei ihrer Jubelfeier seine Verdienste um die evangelische Kirche und die theologische Wissenschaft durch Verleihung auch der Würde des Doktors der Theologie anerkannt. Noch im Jare 1835 war Richter in Leipzig zum außerordentlichen Professor ernannt worden. Indessen folgte er bereits im Jare 1838 einem Rufe als ordentlicher Professor für Kirchenrecht und Civilprozess nach Marburg.

Die folgenden Jare, die Zeit seiner Marburger Wirksamkeit, dürfen wir als die glücklichste Periode in Richters Leben bezeichnen. Vor allem war es die Zeit, wo er sich, noch ungehemmt durch eine erdrückende Last amtlicher Geschäfte und durch körperliche Leiden dem akademischen Berufe und seiner Wissenschaft ganz hingeben konnte, die Zeit freudigen Schaffens, welche denn auch für die Wissenschaft des Kirchenrechts die schönsten Früchte gezeitigt hat. Dieser Zeit verdanken wir vor allem sein epochemachendes Werk, das „Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände", welches in erster Auflage Leipzig 1842 erschien und bis 1858 fünf von dem Verfasser selbst bearbeitete Ausgaben erlebt hat. (Die folgenden Auflagen zu besorgen ist Richter nicht vergönnt gewesen. Der Unterzeichnete, welcher deren Bearbeitung übernommen, konnte sich dabei nicht darauf beschränken, den Stoff mit Rücksicht auf den jedesmaligen Stand der wissenschaftlichen Forschung zu revidiren, sondern war bereits bei der 7. (1874 vollendeten) Auflage durch die infolge der großen geschichtlichen Ereignisse eingetretene tiefgreifende Umgestaltung des Verhältnisses von Stat und Kirche genötigt, das Werk einer gründlichen Umarbeitung zu unterziehen.)

In Marburg begann Richter auch seine, jedoch erst in Berlin vollendete Sammlung: „Die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jarhunderts, Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirchen in Deutschland", welche in 2 Bänden, Weimar 1846, erschien, ein Buch, welches für die Bearbeitung der Institute des evangelischen Kirchenrechts grundlegende Bedeutung hat. Dort in Marburg entsprachen aber auch die äußeren Bedingungen des Lebens Richters ganzem Wesen. Die lieblichen Umgebungen der Stadt, der häusliche Herd, den er sich im Jare seiner Übersiedlung nach Marburg begründet hatte, indem er die Gattin heimfürte, welche später in Berlin in der aufopfernden Pflege seiner geschwächten Gesundheit schwere Pflichten erfüllt hat, — die geräuschlose und doch so fruchtbare Tätigkeit des aka-

demischen Lehrers entsprachen so ganz der friedlichen, anspruchslosen Weise Richters, dass er oft in späteren Tagen in Berlin, niedergebeugt von körperlichen Leiden, erdrückt von der Last seiner amtlichen Stellung und Geschäfte, hineingestellt in das wogende Leben eines großen Statswesens und in eine Zeit gärenden Übergangs in neue statliche und kirchliche Verfassungsformen, verletzt durch die schroffen Gegensätze des Parteitreibens, mit stiller Wehmut, wenn auch stets mit ergebenem Sinn in Gottes Willen, jener Marburger Jare gedacht hat.

Im Jare 1846 nach Berlin berufen, wurde er neben seiner Wirksamkeit als Lehrer der Hochschule, mit welcher auch hier seine fruchtbare Tätigkeit als kirchenrechtlicher Schriftsteller Hand in Hand ging (ich nenne vorläufig außer den späteren Auflagen seines Lehrbuchs: Die Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851, und die in Gemeinschaft mit Schulte unternommene große Ausgabe der Canones et Decreta Concilii Tridentini, Lips. 1853) zunächst als Hilfsarbeiter im geistlichen Ministerium beschäftigt, ist dann als Ober-Konsistorialrat und Mitglied des 1850 begründeten Ober-Kirchenrats, endlich seit 1859 als Geheimer Ober-Regierungs- und vortragender Rat in dem erwänten Ministerium tätig gewesen. In allen diesen Stellungen ist seine tiefernste religiöse Gesinnung, die warme Liebe, mit welcher er an der evangelischen Kirche hing, die Gerechtigkeit und Objektivität, welche er anderen Kirchengemeinschaften, insbesondere der katholischen Kirche, wie den einzelnen Angehörigen fremder Konfessionen gegenüber bewärte, sein sittlicher Ernst, gepart mit jener evangelischen Milde, welche der Aufgabe gedenkt, das zerstoßene Rohr nicht zu zerbrechen, den glimmenden Docht nicht auszulöschen, seine persönliche Stellung in Beziehung auf die konfessionellen Gegensätze und den Hader der theologischen und kirchlichen Parteien, seine Abneigung gegen persönliche Polemik, sein tiefgründliches kirchenrechtliches Wissen, seine gewissenhafte, wissenschaftliche Behandlung aller vorliegenden Aufgaben letzteren selbst zugute gekommen. Kein Gesetz, keine eingreifende Maßregel in der evangelischen Landeskirche Preußens ist in dieser Zeit ergangen, an denen Richter nicht in dieser oder jener Weise Anteil gehabt hätte. Bei den wechselnden Strömungen, welche das Leben dieser Landeskirche beeinflussten und auch die Fürung des Kirchenregiments berürten, hat er der evangelischen Kirche in selbstloser Hingebung gedient, sich in den Sorgen und Aufregungen des Berufs, in den Kämpfen für das Heil der Landeskirche, welche nicht one tiefe gemütliche Erregungen, nicht one bedenkliche Erschütterungen seiner zarten Natur durchzukämpfen waren, schließlich aufgerieben. Hier hat er vor Übertreibungen und Missgriffen gewarnt, dort sie wirklich verhindert, hier zum Ausharren in einer als wahr erkannten Richtung und zur Überwindung der Hindernisse angetrieben, überall ratend, fördernd, mäßigend dem Regimente zur Seite gestanden. Seine irenische Stellung hat ihm manche Anfeindungen zugezogen. Es mag war sein, dass es ihm insbesondere in den Jaren seiner zunehmenden körperlichen Leiden zuweilen an durchgreifender Energie, wie sie in regimentlichen Ämtern, in einflussreichen Stellungen, besonders in Zeiten der Kämpfe und Übergänge von Nöten ist, gefehlt hat. Ihm war die freudige Schneidigkeit versagt, wie sie uns in vorbildlicher Weise in den großen Persönlichkeiten der streitenden Kirche vor Augen steht. Sein Vorbild war der Praeceptor Germaniae in seiner mild versönlichen Weise. Und nicht allein in der Friedfertigkeit wie in der Freudigkeit an gewaltiger Geistesarbeit ist er diesem Vorbilde nahe gekommen, sondern doch auch darin, dass auch er kein Rohr war, das sich vom Winde hierhin und dorthin bewegen lässt. Trotz aller Weichheit und Milde hat er nie die erkannte Warheit verleugnet. Und wenn einst die Geschichte der Landeskirche des größten evangelischen States Deutschlands in ihren neueren Entwickelungsphasen vollständiger der unbefangenen Nachwelt vor Augen liegen wird, wird Richter das Zeugnis nicht versagt werden, dass an dem, was als bleibender Gewinn in dieser Entwickelung der letzten Jarzehnte anzuerkennen sein wird, Richter ein Anteil gebürt, welcher ihm ein ehrendes Gedächtnis in dieser Kirche sichert, so gewiss er, wie wir alle, in der Hand des ewigen Hauptes seiner Kirche nur ein schwaches, zerbrechliches Werkzeug gewesen ist. — Aber auch über die

Grenzen Preußens hinaus, im übrigen Deutschland, insbesondere in Hessen, Württemberg, Österreich wurde Richters Wissen und Rat in schwierigen kirchenrechtlichen Fragen von den Regierungen in Anspruch genommen, ist sein Einfluſs auf die Gestaltung der kirchlichen Dinge bemerkbar gewesen.

Und nicht allein die evangelische Kirche, die er wie eine Mutter verehrte, ist es, welcher wie Richters Lehre und schriftstellerische Wirksamkeit so auch seine praktische Tätigkeit zugute gekommen ist. Nicht nur in der Theorie hat Richter auch der katholischen Kirche gegenüber einen Standpunkt eingenommen, der oft auch von Katholiken als ein billiger und unbefangener anerkannt worden ist. Er war der Polemik abhold, „welche der eigenen Kirche zu dienen meint und das Reich Gottes beschädigt“. Wie er in seinen Schriften das Wesen der Rechtsinstitute, welche dem individuellen Leben der katholischen Kirche angehören, mit Treue zu erfassen und darzustellen bemüht war (vgl. die Darlegung von Schulte in der Zeitschr. f. Kirchenrecht, Bd. V, S. 266 ff.), wie er demselben Gesetze der Objektivität bei der Erörterung der Beziehungen zwischen dem State und der Kirche Folge leistete, so hat er auch in allen einschlagenden Fragen, welche praktisch an ihn herantraten, den Standpunkt vertreten, daſs, so gewiſs das Hoheitsrecht in unverkümmerter Stärke walten soll (s. darüber des Näheren Lehrbuch § 100—102 mit den in der 6. Aufl. mitgeteilten handschriftlichen Notizen des Verfassers), so gewiſs die rechte Stärke aus dem Bewuſstsein der Gerechtigkeit kommt, und daſs es eine schlechte Statsweisheit sei, das große Rätsel, welches zu Anfang dieses Jarhunderts in das Leben der damals rein protestantischen Staten durch die Erwerbung größerer katholischer Gebiete gepflanzt worden ist, durch eine Negation lösen zu wollen. Und so konnte Schulte a. a. O. S. 276 ff. bekennen: „Die Verbreitung seines Lehrbuchs, der Standpunkt, den Richter auf einer der ersten Universitäten Deutschlands seit 1846 als Lehrer einhielt, endlich auch die Stellung, welche er im Ministerium einnahm, alles dies hat wesentlich dazu beigetragen, daſs in der Wissenschaft wie bei den praktischen Juristen und Regierungsmännern in Preußen und darüber hinaus in Deutschland gegenüber der katholischen Kirche sich eine objektivere, vielfach wolwollende, durchgehends wenigstens eine Richtung Ban brach, welche nicht aggressiv oder präventiv, sondern höchstens repressiv wirken wollte.“ Richter erkannte in den geschichtlichen Kirchen vom State unterschiedene, mit eigenem Rechte begabte sittliche Lebensbestimmtheiten, welche als solche den Anspruch habe, aus ihrem Prinzip durch eigene Organe geleitet zu werden, unbeschadet freilich des von dem Begriffe des States als der allein souveränen, d. h. höchsten Macht im äußerlichen menschlichen Gemeinleben unabtrennbaren Berufs der Statsgewalt, auch den kirchlichen Gemeinschaften, wie allen berechtigten Faktoren des nationalen und Kulturlebens, innerhalb der allgemeinen Rechtsordnung die Stellung und Sphäre ihrer freien Selbstbetätigung zu gewären und zu sichern, darum aber auch die Grenzen des letzteren zu bestimmen. Richter bestritt die Behauptung, daſs der Stat die Quelle alles Rechts, auch des innerkirchlichen, sei. Er bekämpfte die Lehre von der Omnipotenz der Statsgewalt, welche seit dem 18. Jarhundert bis 1848 in der statsrechtlichen Doktrin und Praxis herrschte. Auch der katholischen Kirche vindizirte er den Anspruch auf Autonomie und Selbstverwaltung in ihren inneren Angelegenheiten. Wenn freilich die römische Kirchengewalt sich mit der Stellung einer privilegirten Korporation des öffentlichen Rechts im State nicht begnügt, sondern selbst eine Art Stat höherer Art zu sein beansprucht und dem weltlichen Stat innerhalb der nationalen Rechtsordnung mit der Prätension eigener Souveränetät entgegentritt, so hat sich Richter nicht verhehlt, daſs der moderne Stat, one seinen eigenen sittlichen Beruf aufzugeben, so wenig auf die Ausschließlichkeit der souveränen Statsgewalt und auf das darin wurzelnde Kirchenhoheitsrecht verzichten, als die Gewissensfreiheit und die Parität der Konfessionen der römischen Exklusivitätsforderung zum Opfer bringen darf.

Sofern das in Preußen bis 1848 maßgebende landrechtliche Kirchenrecht die an sich nur abwehrende oder zustimmende Konkurrenz des States gegenüber den geistlichen Oberen mehrfach in eine anordnende Direktion verwandelt hatte, ist

Richter für die Beseitigung der die Autonomie der römisch-katholischen Kirche beengenden landrechtlichen Schranken eingetreten. Den gleichen Standpunkt der Gerechtigkeit hat er auch in den Konflikten anderer Statsregierungen mit der katholischen Kirche vertreten, so z. B. in Beziehung auf die Staten der oberrheinischen Kirchenprovinz, so entfernt er war, den Abschluss und Inhalt der Konventionen in Württemberg und Baden zu billigen.

Freilich hat auch die Entwickelung, welche in Preußen das Verhältnis des States zur katholischen Kirche seit 1848 — namentlich unter dem Einfluss der von Friedrich Wilhelm IV. in romantischer Täuschung über die Gefaren einer schrankenlosen römischen Kirchenfreiheit bereits 1841 gebildeten (erst durch die Kab.-Ordre vom 8. Juli 1871 aufgehobenen) katholischen Abtheilung im Kultusministerium — nahm, und die Auslegung, welche die Sätze der Verfassung über die Selbständigkeit der Kirche seitens dieser Abteilung und sonst vielfach fanden, schwere Bedenken bei Richter hervorgerufen. So wenig er verkannte, dass die Verfassungsurkunde mit dem Satze, dass die Kirchen ihre Angelegenheiten selbständig verwalten sollen, ein großes und edles Prinzip ausgesprochen, so wenig konnte er sich mit der Auffassung einverstanden erklären, als habe damit das Hoheitsrecht an sich aufgehoben werden sollen oder können, wie von katholischer Seite oft behauptet wurde. Er fand vielmehr in jener Vorschrift der Verfassung zunächst so viel, dass das Recht, die Kirche zu regieren, nicht von dem State geübt werden soll. Darum trat er hier, wie überall, für die Beseitigung der leitenden Kirchendirektion des States ein, welche demselben bis tief in unser Jarhundert hinein eine falsche staatskirchenrechtliche Theorie vindizirt hatte. Dagegen erklärte er das Jus circa sacra selbst für ein von der Hoheit des States als eines sittlichen Reichs nicht abzutrennendes Recht. Freilich seien Umfang und Art der Übung mancher Abstufung fähig, und nach dieser Seite habe in Preußen die Verfassungsurkunde teils unmittelbar, teils mittelbar eingewirkt. Sie habe nämlich nicht bloß bestimmte Äußerungen des Hoheitsrechts (wie das Placet) ausdrücklich beseitigt, sondern in dem allgemeinen Prinzipe des Art. 15 der revidirten Verf.-Urk. vom 31. Januar 1850 müsse noch weiter die Vorschrift gefunden werden, dass der Stat den Kirchen die Freiheit, die er ihnen selbst gegeben hat, durch ein System polizeilicher Beschränkungen nicht zu nichte machen solle. Als der volle Inhalt des Art. 15 (in Verbindung mit Art. 16 und 18) ergab sich ihm also: „Die Kirchen verwalten ihr Lebensgebiet nach ihren eigenen Gesetzen und sollen in dieser Freiheit durch polizeiliche Maßregeln von Seiten des States nicht beschränkt werden“. Davon trage der erste Teil, indem er die Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten durch den Stat für die Zukunft ausschließt, schon selbst den Charakter der gesetzlichen Bestimmung an sich: dem zweiten Grundsatze dagegen wone diese Bedeutung nicht bei; derselbe sei vielmehr nur eine Aufforderung an die gesetzgebende Gewalt, deren Beruf es sei, die von der Kirche gewonnene Freiheit und das vom State nicht verlorene Recht zu versönen. Die Kontroverse entbehrt auch nach Aufhebung des Art. 15 der Verf.-Urk. von 1850 nicht jeder praktischen Bedeutung, insofern Bestimmungen, denen der Artikel derogirt hatte, durch dessen Aufhebung nicht widerum gesetzliche Kraft erlangt haben.

Wenn Richter somit für Preußen und überhaupt für paritätische Staten den allein geeigneten Weg der Abgrenzung des statlichen vom kirchlichen Gebiete darin sah, dass der Stat durch seine eigene Gesetzgebung seine Machtsphäre bestimmt und einschränkt, wobei derselbe im Stande ist, die vollste kirchliche Autonomie für das Gebiet der reinkirchlichen Gegenstände anzuerkennen und doch zugleich seine Mitwirkung bei Gegenständen gemischter Natur und die Möglichkeit der Repression vorkommender Übergriffe in das Gebiet der reinweltlichen Rechtsordnung oder von Verletzungen der Rechte anderer Konfessionen zu wahren, so ergibt sich schon hieraus, dass Richter auch die neueren Konkordate nicht billigen konnte, welche nach dem Vorbilde des österreichischen selbst von evangelischen Fürsten abgeschlossen worden sind. Auch ihm entging nicht, dass die Kurie und der moderne Stat von so verschiedenen Grundanschauungen ausgehen, dass eine *prinzipielle* Übereinstimmung hinsichtlich einer *durchgreifenden* Regelung des

Verhältnisses der Statsgewalt zur katholischen Kirche nicht — oder doch nicht, one dass der weltliche Kontrahent in eine wenigstens formelle Unterordnung des statlichen Prinzips unter den kanonischen Standpunkt willigt, — zu erzielen ist. Dass freilich die Bedenken, welche einer grundsätzlichen Gebietsbestimmung der beiden Gemeinwesen im Wege des Konkordats entgegenstehen, keineswegs in gleichem Maße Platz greifen, wo es sich um Vereinbarungen mit der Kurie über konkrete Punkte von praktischem Interesse handelt, braucht dabei kaum hervorgehoben zu werden. Übrigens war Richter weit entfernt, hinsichtlich der Streitfrage über die rechtliche Natur der Konkordate der absolutistischen Statsdoktrin zu huldigen, welche auch neuerdings wissenschaftliche Vertreter gefunden hat; er hielt sie vielmehr für völkerrechtliche Verträge.

Kaum minder bedenklich, als die in Süddeutschland gemachten Versuche, im Wege des Konkordats die prinzipielle Abgrenzung von Stat und Kirche zu bewirken, muſste Richter die Wendung der Dinge erscheinen, welche in Preußen hinsichtlich des Verhältnisses zur katholischen Kirche unter dem Ladenbergschen Ministerium hervortrat. Er fand zu beklagen, dass die Aufgabe der Gesetzgebung, den Rechtsstand zunächst hinsichtlich der katholischen Kirche auf dem Grunde des durch die Verfassung sanktionirten Prinzips neu zu gestalten, unerfüllt blieb; dass die Zeit zu einer so mühsamen Arbeit sich nicht fähig zeigte; die Verwaltung immer mehr auf den Weg gedrängt wurde, durch ausdrücklichen Verzicht, mehr noch durch bloßes Geschehenlassen dem falsch verstandenen Prinzipe der Verfassungsurkunde Genüge zu verschaffen. Denn darum sah sie sich außer Stand, zu verhindern, dass Ansprüche, welche in der Verfassungsurkunde nicht begründet waren, sich auf dem Gebiet der Tatsachen Geltung verschafften (man denke z. B. an das Umsichgreifen des Jesuitenordens in den westlichen Provinzen, an die zalreichen festen Niederlassungen geistlicher Orden, wärend die Verfassungsurkunde für die Verleihung von Korporationsrechten an geistliche Gesellschaften ein Gesetz forderte, an das Aufhören jeder statlichen Kontrole hinsichtlich der Vorbildung der katholischen Geistlichen, hinsichtlich der Disziplin über dieselben, auch wo sie mit äußerem Rechtszwange gegen Freiheit und Vermögen vorgeht, hinsichtlich der in das bürgerliche Lebensgebiet hinübergreifenden großen Exkommunikation, hinsichtlich der bestimmungsmäßigen Verwaltung und Verwendung des Kirchenvermögens, hinsichtlich der geistlichen Orden). Es leuchtet ein, dass auf dem Wege des Geschehenlassens, der Passivität gegenüber einer tatkräftigen Aktion an eine Warung des „vom State unverlorenen Rechts", an eine Umbildung des Aufsichtsrechts und an eine Ausbildung des Schutzrechts der Statsgewalt nicht zu denken war, vermöge dessen sie ihre Verwendung und ihre Macht gegen den etwaigen Misbrauch der geistlichen Gewalt eintreten zu lassen hat. Der Zustand der Verwarlosung, welcher in Beziehung auf die Rechte der Statsgewalt gegenüber der katholischen Kirche in Preußen auf diesem Wege des Geschehenlassens eingetreten war und bis 1873 fortgedauert hat, ist von Richter (Die Entwickelung des Verhältnisses zwischen dem State und der katholischen Kirche in Preußen seit der Verfassungs-Urkunde vom 5. Dezember 1848 in Doves Zeitschrift für Kirchenrecht Band I, S. 100 ff.) im Einzelnen dargelegt worden. Er selbst vertrat dem gegenüber fortdauernd die Notwendigkeit, das statliche Aufsichtsrecht, durch welches der Stat sich zu versichern hat, dass die Kirchen die Grenzen ihrer Aufgaben innehalten und nicht sein eigenes Leben gefärden, nach der repressiven Seite auszubilden, insbesondere aber das Schutzrecht der Statsgewalt gesetzlich auszubilden, an welchem diese jetzt mit zwiefacher Kraft festhalten müsse. Das deutsche Kirchenrecht habe die letztere Seite des Hoheitsrechts früher wenig gepflegt, weil es den polizeilichen Gesichtspunkt mehr in den Vordergrund gestellt hatte. Diese Lücke habe man wol durch die bestehenden Gesetze ausfüllen zu können geglaubt. Dies sei jedoch unhaltbar, wenn man z. B. erwäge, dass ein Erlass der Kirchengewalt, der den Frieden eines ganzen Landes stören könne, nicht, wie geschehen, mit einem von einem Privaten in gleicher Richtung begangenen Preßvergehen auf gleiche Linie gestellt werden dürfe, dass gegenüber einer notorisch aggressiven, festgeschlossenen Organisation, wie dem Jesuitenorden der Schutzpflicht des States für seine

evangelischen Untertanen nicht mit der Fiktion genügt werde, es bestehe ja das Vereinsgesetz in Kraft. Es bedürfe mithin hier ergänzender Bestimmungen, gegen welche die katholische Kirche um so weniger werde Widerspruch einlegen dürfen, je mehr an ihr die Pflicht der Gerechtigkeit erfüllt worden sei. So bemerkte Richter: „Nachdem in Preußen die Verfassungs-Urkunde und die Verwaltungspraxis, welcher die Durchfürung des von ihr hinsichtlich der kirchlichen Selbständigkeit aufgestellten Prinzips im wesentlichen überlassen blieb, die Kirchenfreiheit in einem Maße anerkannt hat, dass selbst die neueren Konkordate in manchen Beziehungen dahinter zurückbleiben, wird auch hier die Frage entstehen, ob nicht zur Sicherung des States ein Organ zur Entscheidung namentlich in den Fällen zu schaffen sein möchte, wo Konflikte zwischen den Religionsgesellschaften stattfinden, oder wo ein dem State und den einzelnen Statsbürgern schädliches Verhalten der Kirchengewalt die Merkmale eines Verbrechens nicht an sich trägt und folglich die Ahndung durch die Strafgesetze ausgeschlossen ist". Damit deutete Richter bereits auf die Notwendigkeit einer Institution hin, welche mit dem von dem Unterzeichneten 1862 vorgeschlagenen Gerichtshof für die Streitfragen im Grenzgebiet zwischen Stat und Kirchen wesentlich zusammenfällt und zunächst für das Gebiet der Disziplin über Kirchendiener in dem 1873 in Preußen eingesetzten K. Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten verwirklicht worden ist.

So viel über die Auffassung, welche Richter in Beziehung auf das Verhältnis der Statsgewalt zur katholischen Kirche, insbesondere in Preußen, vertrat. Sie sind auch gegenwärtig von hohem, praktischem Interesse. Wenden wir uns nunmehr zu der prinzipiellen Stellung, welche er in Beziehung auf das evangelische Kirchenrecht einnahm, so wird sich die Erörterung derselben zweckmäßig mit einer Charakterisirung seiner Leistungen als kirchenrechtlicher Schriftsteller überhaupt verbinden lassen.

Unter Richters kirchenrechtlichen Arbeiten sind zunächst diejenigen hervorzuheben, welche sich auf die Quellen des Kirchenrechts beziehen. Unter den gemeinschaftlichen Quellen des katholischen und evangelischen Kirchenrechts ist vor allem das corpus juris canonici von Wichtigkeit. Wir haben bereits der Ausgabe Richters gedacht. Einer eingehenden Würdigung derselben kann ich mich an dieser Stelle umsomehr enthalten, als über den Plan Richter selbst in seinen Jarbüchern II., S. 1084 ff. berichtet hat und ich mich überdies auf Schulte a. a. O. S. 263 beziehen kann. Hier genügt es, zu bemerken, dass Richter sich im Gegensatz zu Just Henning Böhmers Ausgabe (aber auch zur Friedbergschen Ausgabe des Gratianischen Dekrets) an den Text der offiziellen römischen Ausgabe anschließend und den kritischen Apparat in die Noten verweisend, eine Ausgabe geboten hat, welche nicht allein leistete, was mit den damaligen Mitteln der Wissenschaft geleistet werden konnte, sondern warhaft mustergiltig, noch immer eine gesicherte Grundlage des Quellenstudiums bildet und auch neben der Friedbergschen Ausgabe des kanonischen Rechtsbuches nicht entbehrlich geworden ist.

In Beziehung zu dem Kreise der kanonischen Quellen stehen ferner folgende Arbeiten: 1) Beiträge zur Kenntnis der Quellen des kanonischen Rechts, Leipzig 1834. (I. Über Algerus von Lüttich und sein Verhältnis zu Gratian. II. Zur Berichtigung der Inskriptionen im Dekret. III. Über die Collectio Anselmo dedicata). 2) De inedita Decretalium collectione Lipsiensi, Lips. 1836. 3) Eine Marburger akademische (Prorektorats-)Schrift von 1844, welche ungedruckte, auf die Verurteilung des Papstes Formosus bezügliche Stücke und ferner eine vatikanische Kanonensammlung (quae in Codd. Vatic. 1347 et 1352 continetur) mitteilt. 4) Eine Menge vortrefflicher Rezensionen in den von Richter begründeten kritischen Jarbüchern.

Aber auch um die Kenntnis der besonderen Quellen des katholischen Kirchenrechts erwarb sich Richter hohe Verdienste. Neben der Ausgabe der Canones et decreta Conc. Tridentini, Lips. 1839, 4°, u. ö. ist hier vor allem zu nennen die große von Richter und Schulte besorgte Ausgabe der Canones et decreta Conc. Tridentini ex editione Romana a. 1834 repetiti. Accedunt S. Congr. Conc. Trid. Interpretum Declarationes ac Resolutiones ex ipso The-

sauro, Bullario Romano et Benedicti XIV. Operibus et Constitutiones Pontificiae recentiores ad jus commune spectantes e Bullario Romano selectae, Lips. 1853, Lex.-8°. Ich verweise über dieselbe im allgemeinen auf Schulte a. a. O. S. 263 f. und bemerke nur, dass die große Fülle praktischer Anschauungen, welche sich hier darbietet, beigetragen hat, dem Studium und Vortrage des katholischen Kirchenrechts eine lebendigere Richtung zu geben. Die deutschen Lehrbücher des Kirchenrechts, und zwar nicht allein das Eichhornsche, sondern vor allem auch diejenigen katholischer Verfasser, hatten nämlich bis dahin ihre Darstellung des katholischen Kirchenrechts fast ausschließlich auf das kanonische Rechtsbuch und das Tridentinum gegründet; sie „ignorirten mithin den reichen Strom einer dreihundertjärigen Entwickelung fast ganz". Richter, welcher schon seit der ersten Auflage seines Lehrbuches bemüht war, das Recht auch der katholischen Kirche treu und lebensvoll darzustellen, hat denn bereits von der 4. Auflage ab auch für sein Lehrbuch aus jener reichen Fundgrube für eine ersprießliche Behandlung des neueren katholischen Kirchenrechts Gewinn gezogen, worin ihm dann die neueren Handbücher von Schulte, Phillips und Hinschius gefolgt sind.

In änlicher Weise ist die bereits erwänte Richtersche Sammlung der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jarhunderts die unentbehrliche Grundlage eines eingehenden Studiums des evangelischen Kirchenrechts geworden. Gerade in der umfangreichen Heranziehung des Quellenmaterials aus dem Jarhunderte der Reformation, wie sie durch die Richtersche Sammlung und Behandlung der Kirchenordnungen möglich wurde, liegt denn auch ein Hauptvorzug der dem evangelischen Kirchenrecht gewidmeten Abschnitte in dem Richterschen Lehrbuche im Vergleiche mit dem Eichhornschen Kirchenrecht. Gerade auf diesem Wege ist es Richter möglich gewesen, so viel tiefer in den Geist der Institute des evangelischen Rechts einzudringen, als dies Eichhorn vermocht hat, der im Übrigen mit Richter das Verdienst teilt, eine warhaft evangelische Kirchenrechtswissenschaft wider hergestellt und dem Unfuge falscher naturrechtlicher Theorieen den Boden abgewonnen zu haben, welchen sie überwuchert hatten. Hatten diese falschen Theorieen der Philosophie den Beruf zugeschrieben, „das Recht nicht bloß, wie es sein soll, zu durchdringen, sondern zu erfinden", hatte die Behandlungsweise, welche das evangelische Kirchenrecht seit der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts infolge der Unterordnung der Kirche unter den Begriff der freien Gesellschaft fand, die positiven Gestaltungen des Lebens vernachlässigt, so darf es nicht wunder nehmen, dass beim Beginne unseres Jarhunderts das Kirchenrecht fast wie ein verdorrtes Reis am Baume der Wissenschaft erschien, — zu einer Zeit, wo nicht nur den Männern des Rechts der Begriff der Kirche (als der Gemeinschaft christlicher Gottesverehrung) so gut wie abhanden gekommen war. Die wissenschaftliche Erneuerung des Kirchenrechts in Deutschland hat einerseits an die Vertiefung des religiösen Gefüls angeknüpft, welche seit den Tagen der äußeren Erniedrigung und inneren Erhebung unseres Volkes mit der Widergeburt des vaterländischen Geistes Hand in Hand ging, andererseits aber an das Erstehen einer warhaft geschichtlichen Rechtswissenschaft. So sollen denn auch die kirchenrechtlichen Verdienste Eichhorns, welcher — mit Savigny der Hauptbegründer der sogenannten historischen Rechtsschule — seinen großen Leistungen auf dem Gebiete des deutschen Rechts in seinem Kirchenrecht ein ebenbürtiges Werk zur Seite gestellt hat, das an Schärfe der juristischen Konstruktion, auch an Entschiedenheit der spezifisch protestantischen und der statsrechtlichen Gesichtspunkte Richters Buch übertraf, nicht gering geschätzt werden, wenn wir hier die eigentümlichen Vorzüge der Richterschen Arbeiten hervorheben. Übrigens dürfen wir in vielen Beziehungen Beide nebeneinanderstellen.

Auch Richter gehörte der historischen Schule an. Wie die großen Meister derselben, hat er stets auch den Unterschied des Standpunktes rechtshistorischer und antiquarischer Forschung sich gegenwärtig gehalten. Bei der Erforschung des Entwickelungsganges des Rechts hatte er daher immer die Erkenntnis des gewordenen Rechts als Ziel vor Augen. Der Satz Savigny's: „Die Liebhaberei an dem Eigentümlichen und Altertümlichen als solchem ist schön und gut, aber

die eigentliche Warheit ist doch schöner und die Sorge für das lebendige Bedürfnis der Gegenwart ist doch besser" — galt ihm übrigens auch als praktische Maxime. So hat er in Disziplin und Kultus eine Annäherung an die älteren Kirchenordnungen auch stets nur so weit vertreten, als das Heil der Kirche und das lebendige Bedürfnis der Gegenwart eine Anknüpfung an die ältere Entwickelung zu erfordern schien. Jene ungeschichtliche und widergeschichtliche Anschauung, welche die Repristination der (überdies vielfach quellenmäßig nicht genügend erkannten) kirchlichen Zustände des 16. Jarhunderts auf ihre Fane schrieb, und die von Richter herausgegebenen Kirchenordnungen des 16. Jarhunderts nicht sowol als eine Erkenntnisquelle des Wesens der evangelischen Rechtsinstitute, als vielmehr als ein in den meisten Stücken heute unmittelbar anwendbares Recht oder wol gar als unabänderliche Tafeln eines jus divinum hinzustellen bemüht war und eine dreihundertjärige Entwickelung negiren zu können vermeinte, hat in Richter allezeit einen entschiedenen Gegner gefunden. Wie Eichhorn war also auch Richter durchdrungen von der Erkenntnis der waren Bedeutung rechtsgeschichtlicher Forschung und nicht minder von den großen Gesetzen der Rechtsbildung, welche neuerdings der Dilettantismus sich als lutherisch ausgebender Eiferer und die Ignoranz in das Kirchenrecht pfuschender Pastorenvereine anfechten zu können vermeint hat.

Mit Eichhorn teilte Richter auch die ernste religiöse Gesinnung; wie jener war er durchdrungen von den großen Heilswarheiten der evangelischen Lehre. Richters persönliche Stellung zum Christentum trug dabei den Ausdruck jener gefüligen Wärme, die seinem ganzen Wesen eigen war. Wol hat er die objektiven Ordnungen der Kirche in ihrem Werte erkannt und hochgestellt, seine eigne kirchliche Stellung trug doch einen pietistischen Zug an sich, aber in dem edlen Sinne Spenerscher Weise, one Neigung zu einem krankhaften Subjektivismus oder zu unwarer Frömmelei. In diesem Sinne fülte er sich besonders angezogen durch das kirchliche Leben der herrnhutischen Gemeinden, und oft hat er aus den großen Kämpfen der Landeskirche in Stunden banger Sorge um den Bestand der letzteren sehnsuchtsvoll hinübergeblickt auf die stille Wirksamkeit der Brüdergemeinde.

Vor Eichhorns Kirchenrecht zeichnet sich Richters Bearbeitung des evangelischen nicht minder als die des katholischen Kirchenrechts, wie schon angedeutet, zunächst durch das bei weitem umfassendere Material aus, welches er verwendet hat. Dieses gilt zunächst von dem geschichtlichen Quellenmaterial. Wir besitzen (jetzt abgesehen von der fränkischen Periode) überhaupt noch keine eigentliche Geschichte des Kirchenrechts, insbesondere des deutschen. Wenn hier überhaupt von einem Ersatz die Rede sein kann, so bot ihn zunächst das Lehrbuch Richters. Nicht nur eine Geschichte der Rechtsquellen ist hier in gedrängten Zügen gegeben worden, sondern auch die Verfassungsentwicklung ist in musterhaft gedrängter Darstellung gegeben, eine Arbeit, wie sie römisch-katholische Kirchenrechtsschriftsteller schon wegen ihres dogmatisch gebundenen Standpunkts nicht liefern konnten. Aber auch in dem System des Kirchenrechts hat Richter, indem er eine auf eingehender Forschung beruhende Darlegung der geschichtlichen Entwickelung jedes einzelnen Instituts als Grundlage für die Darstellung des geltenden Rechts vorausschickt, sein reiches geschichtliches Wissen in fruchtbringendster Weise für die dogmatische Ausfürung nutzbar gemacht. Dies zeigt sich zunächst in der Behandlung des kanonischen Rechts. Die katholische Kirche des Mittelalters war bekanntlich nicht allein Kirche, sondern zugleich die große Kultur- und Civilisationsanstalt für die abendländischen, besonders romanischen und germanischen Nationen; sie musste vermöge dieser Stellung viele Aufgaben auf sich nehmen, welche wir heute dem State zuschreiben. So bildete sie denn auch ihr Recht, das kanonische nicht allein als ein kirchliches, sondern zugleich als das Recht des großen geistlichen Universalstates aus, innerhalb dessen die einzelnen weltlichen Reiche fast nur wie Provinzen, ihr Recht wie Provinzialrechte im Verhältnisse zu dem gemeinen Rechte der Christenheit erschienen, als welches sich das kanonische Recht in Verbindung mit der von ihm fortgebildeten römischen Grundlage darstellt. So ist denn das kanonische Recht im Mittelalter als eine Art

neues Jus gentium in die besondere Rechtsentwickelung der einzelnen europ. Völker eingetreten. Bei den mannigfaltigen Berürungen mit dem nationalen Rechtsleben hat sich jedoch das kanonische Recht nicht minder empfangend wie mitteilend verhalten. Diese Einwirkung der nationalen Rechte, insbesondere des deutschen, ist in den Richterschen Arbeiten in einem Umfange nachgewiesen, wie nirgends zuvor.

Es wurde bereits erwänt, daſs dasselbe hinsichtlich der Heranziehung der älteren evangelischen Rechtsquellen für die Darstellung der Institute des evangelischen Kirchenrechts gilt. Diesem Umstande und den umfassenderen Kenntnissen Richters in den als Hilfswissenschaften des Kirchenrechts in Betracht kommenden theologischen Disziplinen ist es zu verdanken, daſs Richters Behandlung des evangelischen Kirchenrechts sich durchgehend durch tiefere prinzielle Begründung vor derjenigen Eichhorns auszeichnet. Aber auch die partikularrechtliche Entwickelung ist bei Richter überall nicht nur in größerem Umfange in den Kreis der Betrachtung gezogen, sondern vor allem mehr in ihrem inneren Zusammenhange erfaſst, als bei Eichhorn. Richter weist den einzelnen partikularrechtlichen Erscheinungen ihre richtige Stellung in der Gesamtentwickelung der Institute des deutschen evangelischen Kirchenrechts an und er ermöglicht erst dadurch die Kritik, welche die Banen der kirchenrechtlichen Entwickelung einer Landeskirche an dem Maßstabe der unveräußerlichen reformatorischen Prinzipien zu messen hat. Die sichere prinzipielle Begründung, auf welcher die Richtersche Darstellung der Institute des deutschen evangelischen Kirchenrechts ruht, ist auch für die spätere Behandlung des Territorialkirchenrechts von eingreifender Bedeutung gewesen, wie die trefflichen Arbeiten von Hauber über das evangelische Kirchenrecht Württembergs, von Büff über dasjenige Kurhessens, von Jacobson über das Preußische zeigen. Um so weniger bedarf es hier einer Widerlegung der abgeschmackten Behauptung, welche neuerdings Roßhirt aufgestellt hat, eine Darstellung des evangelischen Kirchenrechts werde künftig nur noch in der Form des Territorialkirchenrechts möglich sein. Gerade dadurch, daſs die erwänten Arbeiten überall bei der Behandlung des letzteren von dem lebendigen Bewuſstsein des prinzipiellen Zusammenhangs mit der gesamten kirchenrechtlichen Entwickelung des evangelischen Deutschlands Zeugnis ablegen, erscheinen sie von solcher Bedeutung in der Litteratur des evangelischen Kirchenrechts.

Richter geht in seinen prinzipiellen Erörterungen in Beziehung auf das evangelische Kirchenrecht stets auf die großen Grundwarheiten der Reformation zurück. Von ihnen aus und an der Hand der Geschichte hat er die praktischen Gestaltungen beurteilt, welche in vielen Punkten nur eine mangelhafte Verwirklichung der Grundsätze enthalten, von denen die Reformation ausging. Indem er insbesondere nachweist, wie die Verfassungsbildung namentlich der lutherischen Landeskirchen Deutschlands nicht erst seit dem Territorialsystem, sondern bereits von der unterlassenen Gemeindeorganisation im Zeitalter der Reformation ab in Banen gelenkt ist, welche zu einer bis in die Gegenwart fortwirkenden Schädigung des kirchlichen Lebens füren muſsten, trat er in prinzipiellen Gegensatz gegen eine Richtung, welche beinahe alles Unheil, das über die evangelische Kirche Deutschlands gekommen ist, erst von dem Territorialsystem des Thomasius datirt und in der Reproduktion der theologischen Ausgestaltung des sogenannten Episkopalsystems der Carpzow den Kanon aller kirchlichen Verfassungsbildung zu besitzen meint. Freilich hat auch Richter in Theorie und Praxis so entschieden, wie irgend Einer, sich gegen die territorialistische Behandlung der kirchlichen Dinge erklärt, welche der Kirche das Recht, sich als eine selbständige Lebensordnung zu wissen und zu gestalten bestreitet. Allein er hat auch das Heil der Kirche nicht in einem System zu finden vermocht, welches die Kirchengewalt dem Lehrstande vindizirt und den Landesherrn wesentlich als dessen ausfürendes Organ hinstellen wollte. Bereits im Jare 1840 hat Richter in der Abhandlung „über die Grundlagen der Kirchenverfassung nach den Ansichten der sächsischen Reformatoren" in der Zeitschrift für deutsches Recht Bd. IV an der Stahlschen Verfassungslehre einschneidende Kritik geübt. Hier wie später in den

einschlagenden Paragraphen des Lehrbuchs und in der Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung Deutschlands hat Richter mit der Macht seines überlegenen geschichtlichen Wissens, übrigens im wesentlichen in materieller Übereinstimmung mit den trefflichen Arbeiten von Höfling und Scheurl, die mangelnde Begründung der Stahlschen Theorieen in schlagender Weise dargethan. Dennoch hat nicht sowol die wissenschaftliche Bedeutung Stahls, als der Strom der Ereignisse in der Reaktionsperiode nach 1848 auch der Stahlschen, wesentlich aus spezifisch bayerischen Bedürfnissen hervorgewachsenen Kirchenverfassungslehre vorübergehend großen Anhang besonders in solchen Kreisen der Geistlichkeit sichern können, welche sich gegen eine gründliche kirchenrechtliche Bildung zu verschließen gewont sind. So wenig Richter dem Regiment des Lehrstandes das Wort geredet hat, dessen praktischer Erfolg überdies nur darin bestanden hat, das protestantische Laienbewusstsein in die Arme des kirchlichen Absolutismus der Fürsten zu treiben, so wenig hat er andererseits der überspannten Auffassung des landesherrlichen Kirchenregiments gehuldigt, welche dasselbe nicht bloß als eine geschichtlich berechtigte und auch für die kirchlichen Bedürfnisse der Gegenwart höchst wertvolle Institution vogteilicher Art, sondern auch die der theokratischen Statsgestaltung des Reformationsjarhunderts (aber nicht dem Begriffe der Landeskirche selbst) zugrunde liegende melanchthonische Doktrin von der custodia prioris tabulae der Obrigkeit mit Unrecht als normale lutherische Kirchenregimentslehre hinstellt und darum die gegenwärtige Gestaltung des Verhältnisses der evangelischen Landeskirchen zum State als bloße, der inneren Konsequenz ermangelnde Übergangsform zum sog. Freikirchentum behandelt. Weit entfernt, diesem Regiment einen dogmatischen Charakter zu vindiziren, sieht er in ihm wennschon eine gute und löbliche, immerhin aber eine menschliche Ordnung, welche ebendeshalb den Geschicken aller menschlichen Ordnungen unterliegen kann. Im Jare 1848, als die in Preußen von dem Grafen Schwerin eingesetzte Kommission, welche die Einleitungen „zu einer neuen, aus der evangelischen Kirche sich selbst entwickelnden Verfassung derselben“ treffen sollte, sich über den Grundsatz vereinigte, „dass durch die eingetretene Veränderung der Statsform auch die gegenwärtig zu Recht bestehende Verfassung der Kirche soweit in Frage gestellt sei, als sie auf dem Prinzipe der landesherrlichen Kirchengewalt beruhe“, hat Richter (Vortrag über die Berufung einer evangelischen Landessynode, Berlin 1848) das landesherrliche Kirchenregiment in seiner damaligen Gestalt mit der konstitutionellen Monarchie sogar für unverträglich erklärt. Zu derselben Zeit bemühte sich freilich auch Stahl (Evangelische Kirchenzeitung Nr. 55) darzutun, dass die Voraussetzungen des landesherrlichen Kirchenregiments nunmehr gewichen seien, weil die konstitutionelle Verfassungsform dem Regenten nun und nimmer gestatte, „auf irgend einem Gebiete eine selbständige, von der Mitwirkung des Volks unabhängige Macht auszuüben“. Wir wollen nun nicht behaupten, dass Richter damals von dem Irrtum der Zeit frei gewesen sei, die verfassungsmäßige Monarchie und das landesherrliche Regiment in der Kirche seien zu unvereinbaren Gegensätzen geworden, eine Ansicht, gegen die er selbst sich später auf die Tatsache berufen konnte, dass in den Grundgesetzen vieler deutscher konstitutioneller Staten das landesherrliche oberste Kirchenregiment ausdrücklich vorbehalten worden ist. Richter selbst sagt darüber: „Ich nehme keinen Augenblick Anstand, zu bekennen, dass ich im Jare 1848, als das kaum errichtete Ober-Konsistorium wider aufgehoben und scheinbar das landesherrliche Kirchenregiment aufgegeben und die Kirche sich selbst überlassen war, mit gar manchen anderen, von demokratischen Tendenzen nicht berürten Männern die Berufung einer Landessynode als einen außerordentlichen Notbehelf in einer außerordentlichen Zeit angesehen habe. Gerade deshalb aber bin ich bei jenem Gedanken nicht länger verharrt, als seine Veranlassung dauerte. Seit die Verhältnisse sich wider befestigt hatten und durch die Verfassungs-Urkunde das Recht auch der bestehenden evangelischen Kirche auf selbständige Verwaltung ihrer Angelegenheiten anerkannt worden war, habe ich unablässig einerseits zwar die Notwendigkeit einer allmählichen, stufenweisen Ergänzung der nur einseitig entwickelten Kirchenverfassung durch Organe der Gemeinden und durch Synoden,

andererseits aber auch die geschichtliche Berechtigung der Stellung des Königs zu der Kirche und das Recht der Kirche an dieser Stellung vertreten". Jedenfalls hat er später auch für Preußen dargetan, daſs die Behauptung, die besondere Stellung des Königs zu der Kirche sei im Jare 1848 aufgegeben oder aufgehoben, sich auf keine positive Tatsache zu stützen vermöge, und daſs auch in die Bestimmung der Verfassungs-Urkunde über die Selbständigkeit der Kirche die Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments nicht hineingetragen werden dürfe. Überdies sah er die Lage wenigstens der preußischen Landeskirche in den Kämpfen nach 1848 mit Recht als eine solche an, „daſs dieselbe den äußeren Halt, welchen sie bisher an dem Könige ihres Glaubens gehabt, nicht verlieren könne, one der Gefar der Spaltung zu unterliegen". Der 15. Art. der preußischen Verfassungs-Urkunde hatte nach Richters Ansicht die Verfassung der preußischen Landeskirche überhaupt nicht unmittelbar verändert, wol aber enthalte er einen erneuerten Impuls, so an ihr zu ändern und zu bessern, daſs die Kirche sich als ein mit eigenem Berufe und eigenem Rechte begabtes sittliches Gemeinwesen darzustellen und diesen ihren Beruf und ihr Recht gegenüber dem State und den andern Religionsgesellschaften zu vertreten im Stande sei. Wie überhaupt, so sah er also für Preußen als notwendig an die Erweiterung und Ergänzung der bestehenden Verfassung durch die Begründung einer tüchtigen Gemeindeverfassung und die Errichtung von Synoden auf dem Grunde derselben, welche nach den Stufen der jetzigen Verfassung aufsteigen und sich erweitern. Er war also auch ein Gegner jener Raumerschen Auffassung von der Selbständigkeit der Kirche, wonach zu deren Durchfürung die Einrichtung einer kollegialisch verfaſsten obersten Kirchenbehörde genügen sollte.

Auch für Preußen vertrat er mithin denselben Standpunkt, dem er hinsichtlich der Verfassungsfragen im allgemeinen das Wort redete. Tief beklagt er es, daſs die Verfassungsentwickelung der lutherischen Landeskirchen Deutschlands es im wesentlichen bis in die neuere Zeit nur zu kanonischen Parochieen, statt zu evangelischen Gemeinden bringen konnte. „Die innere Seite, der Dienst und Beruf der Gemeinden als Gliederungen des kirchlichen Leibes hat, von wenigen Ausnahmen abgesehen, keine Pflege gefunden, und es ist dadurch ein großes Maß der edelsten Kräfte unbenutzt verloren gegangen. Darum sollte es überall die Aufgabe sein, die Übung der christlichen Liebe durch Zucht und Pflege in den Gemeinden neu zu beleben". Darum begrüßte er die Versuche neuer kirchlicher Gemeindeordnung mit Freuden, so schwach die neuen Gemeindeorgane auch vielfach ausgestattet wurden. Ebenso entschieden redete er der Einfürung von Synoden das Wort, die er kraftvoll organisirt wissen wollte. Denn sie sollen mit eintreten in das Regiment der Kirche. Dagegen hat Richter nicht zu den Anhängern des sogenannten kirchlichen Konstitutionalismus gehört, und gewiſs mit Recht. Denn eine Synode kann und soll so wenig Parlament sein, als der Landesherr König ist in der Kirche. Wie die Kirche nur einen ewigen unsichtbaren König hat, so dürfen auch die Pflichten und Befugnisse der Synoden nicht nach der unzutreffenden Analogie der Stellung konstitutioneller Volksvertretungen beurteilt werden. Für die Bildung der Synoden wie für die Gemeindeordnung vertritt er daher stets die eigentümlich kirchlichen Gesichtspunkte, insbesondere den organischen Aufbau der synodalen Verbände. Kraftvoll aber wollte er die Synoden organisirt wissen. So stellt er die Kreissynoden als die notwendige Ergänzung der Presbyterien mit der Bestimmung besonders für den gemeinsamen Dienst durch Zucht und Pflege hin, und tief hat er es beklagt, daſs die onehin schwachen Anfänge der kirchlichen Gemeindeordnung von 1850 in Preußen durch den übermäßigen Verzug der Organisation der Kreissynoden, dessen Grund wir in den persönlichen Verfassungsanschauungen König Friedrich Wilhelms IV. zu suchen haben, der Verkümmerung preisgegeben wurden. Auch in jenem Vortrage auf der Eisenacher Konferenz (im Allgemeinen Kirchenblatt Bd. I, S. 270 ff.), wo er, gebunden durch seine amtliche Stellung und sichtlich unter den noch frischen Eindrücken des Revolutionsjares stehend, wol am zurückhaltendsten sich über die Synodalfrage geäußert und wol am ängst-

lichsten das Maß der den Synoden einzuräumenden Funktionen beschränkt hat, vertritt er doch die Organisation auch der höheren Synodalstufe für den gemeinsamen Dienst durch das Zeugnis. Später hat er hinsichtlich der Gemeindeordnung die Beseitigung der in Preußen beliebten bindenden Vorschlagslisten für ratsam erklärt. Den Synodalausschüssen sei die Beteiligung an gewissen Attributen der ständigen Verwaltung zu sichern. Für die Provinzialsynoden in ihrer Zusammenfassung mit den ständigen Behörden nahm er die Funktionen des Anordnens, des Beantragens und Beratens und der Vertretung der Interessen der Provinzialkirche nach oben in Anspruch. Auch scheint ihm zu erwägen, ob nicht in Sachen der Disziplin z. B. bei erfolgter Absetzung eines Geistlichen wegen falscher Lehre den Synoden die Stellung einer Revisionsinstanz anzuweisen sein möchte, ein Gedanke, welcher an die Äußerungen der Reformatoren über das Gericht über die falsche Lehre anknüpft und freilich in etwas veränderter Gestalt zuerst in der neuen Kirchenverfassung in Hannover, dann anderwärts Verwirklichung gefunden hat. Auch für Preußen hielt er die Landessynode für den unentbehrlichen Abschluss der Organisationen, und zwar eine in regelmäßigen Perioden zusammentretende Landessynode. Für sie nahm er die Befugnis in Anspruch, unter Sanktion des Landesherrn für das ganze Gebiet der Landeskirche Anordnungen zu erlassen. Mit Berufung auf die Äeußerungen der sächsischen Reformatoren erklärte er noch in der 5. Auflage des Lehrbuchs für neue Agenden, für Veränderungen in der kirchlichen Verfassung u. s. w. die Zustimmung einer Synode für erforderlich, wenn nicht der bisher befugte formlose Widerspruch der Gemeinden berechtigt bleiben soll. Für Preußen und die übrigen konstitutionell verfassten paritätischen Staten hat er der Landessynode aber noch einen weiteren wichtigen Beruf vindicirt. Sie soll die Kirche nach Außen, d. h. gegenüber dem State und den anderen Religionsgesellschaften zu repräsentiren haben. Insbesondere werde ihr eine wesentliche Beteiligung bei der künftigen Auseinandersetzung mit dem State zufallen. Denn es war ihm klar, dass bei Konflikten zwischen Stat und Kirche oder der evangelischen Kirche mit anderen Kirchen der verfassungsmäßige König nicht mehr in der Weise in den Vordergrund gestellt werden dürfe, wie dies bei der bisherigen persönlichen Ausübung des Regiments durch den Landesherrn der Fall gewesen sei. In den angedeuteten Beziehungen werde die Aktion künftig in erster Linie der Landessynode zufallen. Schon damit ist allerdings ausgesprochen, dass von dieser Verwirklichung der in der Verfassungs-Urkunde Preußens gewärleisteten und auch in den übrigen deutschen Staten durchzufürenden Selbständigkeit der evangelischen Kirche auch das landesherrliche Regiment zwar nicht in seiner Existenz, aber doch in der Art seiner Übung berürt werden müsse. Mehr und mehr werde es sich auf seinen ursprünglichen Gedanken, nämlich den der Vogtei und somit auf diejenigen Funktionen zurückziehen müssen, welche den Zweck haben, die Einheit der Kirche und den Frieden in derselben zu sichern. Die landesherrliche Kirchengewalt, wie sie geworden war, war allerdings die „Schwester der absoluten Monarchie“, und zwar in dem Sinne, welchen die Reformatoren selbst in der Reaktion gegen die Widertäufer und den Bauernaufrur entwickelt hatten. Als Statsregiment in der Kirche wäre sie in der Gegenwart unhaltbar; als Absolutie des Fürsten in kirchlichen Dingen, um ihn gleichsam für die verfassungsmäßige Beschränkung im State zu entschädigen, wäre sie eine Entwürdigung für die Kirche. Warum aber sollte die verfassungsmäßige Monarchie unvereinbar sein mit einer Gestaltung der Kirche, in welcher diese, in ihren Gliederungen sich aufbauend und in Gemeinde, Kirchenkreis und Provinz ihr Leben selbständig gestaltend, in dem evangelischen Fürsten den bewärten Halt und Schirmherrn der ebenfalls synodal verfassten Landesgemeinde findet?

Wir haben Richters Ansichten über Kirchenverfassung eine genauere Darlegung zu teil werden lassen. Über andere wichtige Fragen des evangelischen Kirchenrechts genügt es hier, kurz seinen Standpunkt zu bezeichnen. Wir lassen ihn selbst reden (Kirchenrecht, 5. Aufl., Vorrede): „Eine Änderung der prinzipiellen Standpunkte wird darin (in der 5. Aufl.) nicht gefunden werden.

Ich bin nämlich, soviel das evangelische Kirchenrecht anlangt, noch immer nicht zu der Lehre von Kirche und Amt durchgedrungen, die zuletzt in der „Theologie der Thatsachen" einen so bedeutsamen Schritt zu dem katholischen Grundsatze im Tridentinum getan hat; ich habe noch immer die Überzeugung, dass ich recht tue, wenn ich nicht suche, was die evangelischen Konfessionen trennt, sondern was sie bindet, und wenn ich folglich ein Vertreter des Unionsgedankens geblieben bin; ich halte fortwärend die alten Kirchenordnungen, die jetzt von Manchen wie Tafeln göttlichen Gesetzes behandelt werden, für das was sie sind, und meine daher, es sei nicht konservativ, sondern willkürlich, sie da als geltendes Recht zu behandeln, wo sie ausdrücklich oder stillschweigend außer Gebrauch gesetzt worden sind; ich leugne fortgesetzt die Richtigkeit der Ansicht, nach welcher die Gemeinde nur ein Objekt der Mission, und das Verlangen nach geordneter Beteiligung derselben an Zucht und Pflege ein verwerflicher Kollegialismus und ein Angriff auf die Rechte des Amtes ist, und bin auch heute noch der Meinung, dass synodale Einrichtungen, so sie sich nur auf dem Grunde nicht des politischen, sondern des kirchlichen Gedankens entwickelten, ein guter Gewinn sein würden; ich erkenne auch jetzt noch in Kirchenbuße und Bann weder die nächsten noch die besten Heilmittel für das Leiden der Kirche; ich glaube endlich bis auf diesen Tag, dass man unbeschadet der Seligkeit einen milden Standpunkt in der Ehescheidungsfrage haben kann, und dass es nicht protestantisch ist, in diesem Stücke Kirche und Stat von einander loszulösen. Somit bin ich freilich hinter Vielem zurückgeblieben, was neuerdings hier und dort zu dem rechten Kirchentum gerechnet zu werden pflegt, und werde daher auch ferner von diesem als Rationalist, von jenem als Kollegialist, von dem dritten als einer, der da weder kalt noch warm ist, von dem vierten als Anhänger der „Theologie der Rhetorik" charakterisirt werden. Indem ich aber dem mich unterwerfe, harre ich des Gerichts, das in den Erfolgen der modernen Lehren auf dem Boden der Tatsachen für mich oder wider mich ergehen wird, und getröste mich inzwischen, dass es nicht das Ziel ist, um das wir rechten".

Dieselben Auffassungen, die Richter in den Abschnitten seines Lehrbuchs, welche dem evangelischen Kirchenrechte gewidmet sind und teilweise auch in der Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung entwickelt hat, hatte er auch in einzelnen Anwendungen, in Denkschriften und Gutachten für die preußische und andere deutsche Landeskirchen näher zu begründen vielfache Gelegenheit. Ich erwäne hier das „Gutachten, die neuesten Vorgänge in der evangel. Kirche des Kurfürstentums Hessen betreffend", Leipzig 1855, in welchem Richter der zu einem Versuchsfelde für die Vilmarschen Theorieen missbrauchten Kirche Kurhessens und dem kurhessischen Lande, „der Stätte seiner theuersten Lebenserinnerungen", was er dort empfangen, dankbar zurückerstattet hat; ferner die „Denkschrift, die Verfassungsverhältnisse der evangelischen Kirche in Ungarn betreffend" (Juni 1859), in welcher er für das verfassungsmäßige Recht der dortigen Synoden auf die sachliche Entschließung über die weitere Gestaltung der Kirchenverfassung Ungarns eintrat und den Nachweis fürte, dass der Kaiser von Österreich über seine evangelischen Untertanen in Ungarn nur das Hoheitsrecht, nicht Rechte der obersten Kirchenregierung in Anspruch zu nehmen habe. Einen äußerst interessanten Beitrag zu der neuesten Geschichte der preußischen Landeskirche hat Richter in der Schrift: „König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfassung der evangelischen Kirche", Berlin 1861, geliefert. Unter den Arbeiten Richters, welche sich auf evangelisches Kirchenrecht beziehen, dürfen ferner nicht unerwänt bleiben die „Beiträge zur Geschichte des Ehescheidungsrechts in der evangelischen Kirche" (Berlin 1858), in welcher er den Beweis fürte, dass die Beschränkung der Scheidegründe auf Ehebruch und Desertion zu keiner Zeit evangelische Kirchenlehre, sondern stets nur eine der Lehren gewesen ist, welche in der Kirche hervorgetreten sind (vergleiche den Artikel „Scheidungsrecht" des Unterzeichneten).

Auch über die Frage der Toleranz besitzen wir von Richter eine wie durch den persönlichen und gerechten Sinn, so durch das edle Maß und die plastische

Ruhe der Erörterung ausgezeichnete kleine Schrift: „Der Stat und die Deutschkatholiken". Eine stats- und kirchenrechtliche Betrachtung, Leipzig 1846. Auch bleibe nicht unerwänt, daſs in der vorliegenden Encyklopädie der Art. „Droste zu Vischering" Bd. III, S. 696 aus Richters Feder hervorgegangen ist, der ebenfalls Richters Objektivität bezeugt.

Im Jare 1847 hatte Richter in Gemeinschaft mit seinem Freunde H. F. Jacobson die Herausgabe einer kirchenrechtlichen Zeitschrift, der „Zeitschrift für das Recht und die Politik der Kirche" unternommen. Dieselbe lieferte in den beiden erschienenen Heften durchaus gediegene Arbeiten, aber das Jar 1848 bereitete auch diesem Unternehmen den Untergang. Um so größer war die Freude Richters, als der Unterzeichnete auf eine von E. Herrmann in Göttingen ausgegangene Anregung im Jare 1861 die „Zeitschrift für Kirchenrecht" begründete.

Am 8. Mai 1864 ist Richter nach langen schweren Leiden durch einen sanften Tod aus diesem Leben abberufen worden. Aus seinem Nachlasse hat Paul Hinschius die vorhandenen Bruchstücke eines preußischen Kirchenrechts, zu dessen Bearbeitung Richter in den letzten Jaren seines Lebens den Plan gefaſst hatte, herausgegeben. Diese Fragmente haben nicht nur den Wert eines Andenkens an den verstorbenen Meister für die vielen Schüler und Verehrer Richters, sondern sie enthalten mehrfach eingehende prinzipielle Ausfürungen über Punkte, welche Richter im Lehrbuche zum teil mehr nebenbei berürt hatte. Insofern bilden sie eine willkommene Ergänzung des letzteren.

Über Richters Wirksamkeit als akademischer Lehrer genügt hier die Bemerkung, daſs die große Menge seiner Schüler allerdings mehr durch das Lehrbuch als durch Richters Vortrag angezogen wurde. Dagegen besaß Richter in hohem Grade die Gabe und die Hingebung, einzelne weiterstrebende Schüler an sich heranzuziehen, in jeder Weise zu fördern und zu selbständiger wissenschaftlicher Arbeit auf dem Gebiete des Kirchenrechts anzuregen und anzuleiten. Aus dem Kreise seiner kanonistischen Übungen sind denn auch viele tüchtige kirchenrechtliche Doktordissertationen und Abhandlungen hervorgegangen, und die Zal der Männer, welche aus Richters Schule hervorgegangen, heute juristische Lehrstüle an deutschen Hochschulen bekleidet, bekennt übereinstimmend, wie groß das Verdienst Richters um die Bildung für ihren künftigen Beruf gewesen ist. Unter den Schülern Richters, welche heute Kirchenrecht lehren, genügt es hier auf katholischer Seite Schulte, auf evangelischer O. Mejer, Paul Hinschius, E. Friedberg zu nennen, denen sich der Unterzeichnete anreiht; überdies war er mir durch die mir bis an sein Lebensende in väterlicher Weise betätigte Freundschaft auf das innigste verbunden.

Litteratur: Paul Hinschius, Zur Erinnerung an Aem. Ludwig Richter in der Zeitschr. f. Rechtsgeschichte Band IV (Weimar 1864), S. 351 ff.; J. F. Schulte, Richter und das katholische Kirchenrecht in Dove's und Friedberg's Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. V (Tübingen 1865), S. 259 ff.; R. W. Dove, Aem. Ludw. Richter. Lebenslauf. Stellung zu den kirchlichen Fragen der Zeit. Bearbeitung des evangelischen Kirchenrechts, in der Zeitschr. für Kirchenrecht Bd. VII (1867), S. 273 ff. **R. W. Dove.**

Ridley, Nikolaus, Bischof von London, unter den Theologen und Märtyrern der Reformationskirche Englands der bedeutendste, soweit es sich um scharfsinniges Wissen und unerschrockene Haltung handelt. — Das Jar seiner Geburt ist nicht bekannt; einer altenglischen, an der schottischen Grenze ansässigen Adelsfamilie angehörig, erblickte er (um 1500) in Wilmontswick, Northumberland, das Licht der Welt, erhielt seine Vorbildung in Newcastle-on-Tyne und trat auf Veranlassung seines Onkels Dr. Robert R., eines bekannten Theologen und Kanonisten, 1518 in das Pembroke College, Cambridge, ein. Damals erhielt die Streitsache Luthers mit dem Erzbischof von Mainz auch in England die Gemüter in Spannung; die lollardischen Einflüsse auf den englischen Volksgeist, die über ein Jarhundert im Stillen gewirkt, begannen auch an der Universität sich geltend zu machen. Doch blieb der junge R., dessen hervorragende Gaben die Augen der

Universität seit 1521 auf sich gezogen hatten, unter dem Einflusse seines konservativen Oheims, dem er die Mittel für sein Studium verdankte, der neuen Bewegung fern und der väterlichen Religion treu.

Nachdem der namentlich durch seine griechischen Leistungen ausgezeichnete Student die ersten Universitätsgrade erlangt, schickte ihn sein Oheim zur Vollendung seiner Studien nach Paris und Löwen (1527—1530). Hier in der Fremde und von der Bevormundung des väterlichen Erziehers frei, empfing der strebsame Mann die ersten Anregungen, die ihn allmählich, aber mit immer größerer Entschiedenheit für die neue Bewegung gewannen.

Bald nach seiner Rückkehr begann für ihn der Aufstieg zu den Höhen des Lebens: über seine alma mater hinaus bekannt und gerühmt als schlagfertiger Disputator, gewandter Prediger und eifriger Schriftforscher wurde er 1540 von den Fellows zum Master vom Pembroke College und ziemlich gleichzeitig (1541) auf Cranmers Vorschlag zum kgl. Kaplan und zugleich zum Präbendar von Canterbury gewählt. In diesen Stellungen schon machte er sich, obgleich er gerade mit dem Hauptpunkte der damaligen Polemik, der römischen Abendmalslehre, noch nicht gebrochen, durch seine entschiedene Parteinahme für die neuen Anschauungen bemerkbar. Einer Anklage seiner katholischen Mitpräbendare, gegen die Sechs Artikel Heinrichs VIII. verstoßen zu haben, begegnete er mit überlegenem Geschick, predigte gegen die Notwendigkeit der Orenbeichte, verlangte mit Nachdruck und Erfolg englischen Gesang (und Predigt) und gab endlich auch, nachdem er den Irrtum der von den fanatischen, ihm persönlich unsympathischen Anabaptisten bekämpften Transsubstantiationslehre erkannt, diese für die in der schweizerischen Apologie (v. 1545) niedergelegte zwinglische Anschauung auf. Damit war er, der von Bale als „einer der Späteſtkommenden" bezeichnet wird, entschieden gewonnen. 1545 wurde er Präbendar von Westminster und 2 Jare später (1547), gleich nachdem Eduard VI. den väterlichen Thron bestiegen, Bischof von Rochester.

Mit der Energie, die ihn sein ganzes Leben hindurch auszeichnete, ging er nun in seiner Diözese gegen die römischen Missbräuche, namentlich gegen die Bilder, und seit einer vor dem König am St. Paulskreuze gehaltenen Predigt auch gegen das Weihwasser vor. An dem ersten Entwurfe des Common Prayer Book war er Mitarbeiter, wie denn überhaupt die litterarische Begründung der neuen Lehre und Organisation an ihm den intellektuell und schriftstellerisch gewandtesten Helfer gewann *). — Im J. 1550, nach Boners Absetzung, wurde ihm das wichtige Bistum London (mit dem von da an Westminster vereinigt blieb) übertragen.

Hier im Mittelpunkte des neuen geistigen Lebens, das unter Eduards milder Regierung das englische Volkstum mehr und mehr zu beherrschen begann, teilte er sich mit seinem Freunde Th. Cranmer in die Fürung der reformatorischen Bewegung, als deren entschiedenster Vorkämpfer er von den Anhängern des Old Learning mehr noch als sein einflussreicherer Mitkämpfer gefürchtet wurde. Sein Einfluss wurde um so tiefer- und weitergehend, als er dem jungen Könige persönlich nahe stand und dessen philanthropische Neigungen in die rechten Banen lenkte; die Gründung der großartigen, noch jetzt in gesegneter Wirksamkeit stehenden Christ-, St. Bartholomew- und St. Thomas-Hospitäler sollen seiner Anregung zu danken sein (Ridley, Life 306 ff.). — Schon war ihm das größte Bistum Englands, Durham, zur Belonung für seine hervorragenden Dienste in Sachen des Evangeliums angeboten worden, da starb der junge, kränkliche König (6. Juli 1553).

Mit der Thronbesteigung Maria Tudors war er an den Wendepunkt seines Lebens gelangt. Der einflussreiche, gescheidte und energische Bischof von Lon-

*) Burnet III, 430. Cranmer, dem die Leichtigkeit des Stils und die Gewandtheit der Auffassung abging, pflegte schriftliche Arbeiten, die einer besonderen Sorgfalt bedurften, durch ihn ausfertigen zu lassen, vgl. Weber, Großbr. K.-Ref. II, 281.

don, durch seine Talente, seinen Eifer, seine glücklichen Maßnahmen und durch seine hervorragende Stellung ein Hauptfürer der antirömischen Partei, musste der bigotten Königin, die zuerst ihre Hände noch durch politische Erwägungen gebunden sah, von vornherein als ein gefärliches Werkzeug in den Händen ihrer Feinde erscheinen. Dazu kam ein anderes, persönliches Motiv. R. hatte, ehe die Thronfolge für Maria gesichert war, die Sache des hochverräterischen Northumberland und der jungen Lady Jane Gray ergriffen und ihr seinen Einfluss und seine Beredtsamkeit zur Verfügung gestellt: in einer Predigt am St. Paulskreuze, die er am 9. Juli auf Befehl des von Northumberland beherrschten Geh. Statsrats hielt, wies er mit unerschrockener Entschiedenheit auf die Gefaren hin, welche dem Lande von einer papistischen Königin, wie Maria sie war, drohten *). Infolge davon wurde er als der erste der Bischöfe am 26. Juli 1553 von der zürnenden Königin in den Tower geworfen, wohin ihn Cranmer und Latimer bald folgten und nach achtmonatlicher Haft mit den beiden nach Oxford transportirt, wo sie in dem gemeinen Stadtgefängnisse Bocardo unter Straßenräubern und Dirnen untergebracht und nicht nur aller Bequemlichkeit, sondern auch des Trostes ihrer Bücher und des Zusammenseins beraubt wurden (Letters of the Martyrs 59). — In dem gelehrten Oxford, dem Bollwerke auch des religiösen Konservatismus, sollten sie vor einer ihrer Person und Sache feindlich gesinnten Kommission von Theologen der Universität und Konvokation „über das Recht und die biblische Begründung“ der neuen Lehre sich ausweisen. Die offizielle Untersuchung, welche über den im Voraus beschlossenen Ausgang der drei evangelischen Glaubenszeugen den Schein des Rechtes breiten sollte, wurde zur einfachen Vergewaltigung. Die Kommission hatte den Auftrag, die religiösen Überzeugungen der drei Gefangenen mit Bezug auf obige Punkte zu untersuchen, im wesentlichen drehten sich indessen die Verhandlungen um die römische Transsubstantiation und Messe und ergaben selbstverständlich, soweit es sich um diese Lehre handelte, den unbedingten Widerspruch der Gefangenen. Dr. Weston, der Vorsitzende, legte ihnen eine Reihe von Sätzen, die in unmissverständlichen Ausdrücken die röm. Abendmalslehre aufstellten, zur Annahme oder öffentlichen Bestreitung vor. Nachdem R. mit seinen Freunden gleich mündlich seinen entschiedenen Gegensatz zu den Sätzen erklärt, reichte er aus dem Gefängnisse eine ausfürliche schriftliche Begründung seines Widerspruchs ein. Die Einsetzungsworte Christi seien im figürlichen Sinne zu nehmen, Christi Gegenwart sei eine geistige und finde nur für den Gläubigen statt; jede Wandlung also sei auszuschließen. Das Abendmal sei weiter nichts als ein Gedächtnismal an Christi Leiden und Sterben und nur insofern als Sakrament anzusehen, als es den fortdauernden Bund zwischen den Gläubigen und Christus symbolisch andeute und gewärleiste. Die Messe, weil sie das Verdienst Christi schmälere, sei zu verwerfen; ein neues Opfer finde, da Christus nur einmal und als vollgenügsames Sünopfer für die Sünde der ganzen Menschheit auf Golgatha gestorben, nicht statt; jedes andere Opfer außer diesem sei unnütz und wirkungslos. — Nachdem Cranmer am 16. April 1554 in einer aufgeregten, zuletzt stürmischen Sitzung seine Sätze hatte verteidigen müssen, wies R. am 17. seine römischen Gegner, so ungünstig für ihn die Chancen des Kampfes, der von seinen Gegnern auf das Gebiet des scholastischen Lehrbegriffs gespielt wurde, lagen, mit siegender Beredtsamkeit zurück (Strype, Mem. Cranm. 485). Trotzdem wurden am 20. alle drei Bischöfe nach einer heftigen Rede Dr. Westons „zu hartnäckigen Häretikern“ erklärt und als solche verurteilt, da sie von den vorgelegten Sätzen keinen annehmen zu können erklärten. Alle Beschwerden der Verurteilten gegen die ungesetzliche Behandlung der Sache, gegen die tumultuarischen Vorgänge in der Untersuchungskommission (sie seien nicht durch Vernunftgründe widerlegt, sondern einfach durch die Menge der gegnerischen Disputanten eingeschüchtert und niedergeschrieen worden, Soa-

*) Soames IV, 19. Utinam vir optimus hac in re lapsus non fuisset, Godwin, Annal. 106.

mes IV, 183), waren one Erfolg. Unter der früheren Regierung waren die Verurteilungen unserer Freunde nicht anders, entgegnete Weston (Lingard VII, 28)

Die drei Männer wurden nun aber nicht, wie sie erwartet, dem weltlichen Gericht zur Vollstreckung des Urteils übergeben, sondern hatten noch 18 lange Monate zwischen Furcht und Hoffnung zu schweben. In der heil. Schrift, die sie von neuem gemeinsam zu lesen begannen, suchten und fanden sie den Trost für ihre bedrängte Seele, und der gewandte, furchtlose R. ließ von seinem Kerker aus noch mehrere apologetische und polemische Schriften ausgehen (Soames II, 191 ff.).

Endlich am 30. Sept. 1555 brachten die Bischöfe von Glocester, Lincoln und Bristol im Auftrage des Kardinallegaten Pole die Sache zum Abschluss. R. (und Latimer) wurden abermals vorgeladen und erhielten folgende drei Lehrpunkte zur Annahme vorgelegt: 1) dass der Leib und das Blut Christi wirklich und natürlich im Abendmal vorhanden seien, 2) dass die Substanz des Brotes und Weines nach der Konsekration nicht bleibe, und 3) dass die Messe ein wirkliches Versönungsopfer für die Lebendigen und Toten sei (Ridley, Life 616). Infolge ihrer entschiedenen Weigerung, diese Sätze anzuerkennen, wurden sie degradirt, als „hartnäckige Ketzer“ ausgestoßen und nun dem weltlichen Gericht zur Bestrafung übergeben. Die Überredungskünste des spanischen Dominikaners Soto vermochten R. auch jetzt nicht zu überzeugen; ebenso schlugen andere von einflussreicher Seite gemachte Versuche, ihn zur Annahme des Alten zu veranlassen, fehl. — Der 16. Okt. 1555 brachte ihm die Krone des Martyriums: in seine bischöflichen Gewänder gekleidet, gefasst und ruhig, fast heiteren Angesichts, bestieg R. mit Latimer den Scheiterhaufen, der vor Balliol College errichtet war. Beide umarmten sich noch auf dem Holzstoße gefasst und innig; Latimers kraftloser Körper war bald verzehrt; aber R. ertrug in heldenmütigster Fassung die furchtbarsten Qualen und gab nach langen Schmerzen, von den an seinem Kopfe angebrachten explodirenden Pulversäcken zu Tode getroffen, mit den Worten: „Herr, habe Erbarmen mit mir“, seinen Heldengeist auf. — Einer der größten von Cranmers Mitarbeitern, aber diesem an Energie des Willens und Schärfe des Denkens, freilich auch an Rücksichtslosigkeit überlegen, hat R. im Leben und Sterben zur Befestigung der protestantischen Kirche Englands sehr Wesentliches beigetragen. Auch Latimer kann sich mit ihm nicht messen. Fehlte R. auch die ruhige, höfische Gemessenheit des Ersteren und der Humor wie die volkstümliche Redegabe des Andern, so erhoben ihn seine geistige Bedeutung, die Kraft seiner Überzeugung, seine furchtlose Festigkeit, mit einem Worte die Macht einer innerlich klaren und entschiedenen Persönlichkeit über beide. Er war nach Anthony Wood ein Mann klein von Körper, aber großen Geistes; Burnet nennt ihn „den geschicktesten (ablest) unter den Reformatoren Englands“. Seine litterarische Tätigkeit war unbedeutend. Seine zalreichen Briefe aus dem Gefängnisse haben nicht den Wert öffentlicher Urkunden, und seine Schrift Declaration of the Lord's Supper ist weiter nichts als ein heftiger Ausfall gegen den Bilderdienst Roms. — Quellen: Glocester Ridley, Life of N. R., London 1763; Burnet, H. of Ref., London, Baynes 1825 (III. vol.); W. Cobbet, H. of Prot. Refor., London 1829 (II. vol.); H. Soames, H. of Ref., London 1828 (IV. vol.); R. W. Dixon, H. of Ch. of Engl., London 1881, II. vol.; G. Weber, Gesch. d. K. Ref. in Gr.-Brit., Leipzig 1856 (II. Bd.). **Rudolf Buddensieg.**

Rieger ist der Name einer noch jetzt bestehenden württembergischen Familie; unter den Mitgliedern derselben sind folgende einer Erwänung wert:

1) Georg Conrad Rieger, geb. zu Cannstadt am 7. März 1687, Son eines dortigen Ratsherrn, i. J. 1713 Repetent am Seminar in Tübingen, 1715 Stadtvikar in Stuttgart, 1718 Diaconus in Urach, 1721 Professor am Ober-Gymnasium in Stuttgart und Mittwochsprediger daselbst, 1733 Stadtpfarrer zu St. Leonhard, 1742 Dekan und erster Prediger an der Hospitalkirche daselbst; als solcher am 16. April 1743 gestorben.

G. C. Rieger ist einer der begabtesten Prediger, welche nicht nur Württemberg, sondern die ganze deutsch-evangel. Kirche aufzuweisen hat. Er gehörte der pietistischen Richtung an, welche in Württemberg namentlich durch J. A. Bengel ihr Gepräge erhalten hat, wuſste sich jedoch derselben gegenüber seine Selbständigkeit zu wahren. Er ist unter den Vertretern jenes Pietismus der beredteste, der feurigste, an rednerischer Kraft, Beweglichkeit und Frische alle hinter sich lassend. Rieger versteht es, kernhafte Volksausdrücke an rechter Stelle zu gebrauchen, one doch je dem Kraftvollen das Edle aufzuopfern. Klar und bestimmt ist die Disposition seiner Predigten; seinen Themen weiſs er one Künstelei Reiz und Neuheit zu geben. In der wortreichen, aber doch nicht ermüdenden Ausfürung wird jeder Punkt vollständig beleuchtet. Seine Phantasie fürt ihm stets treffende Bilder zu, seine große Belesenheit stellt ihm auch allerlei Notizen zur Verfügung, von welchen er jedoch nur gelegentlich am passenden Orte Gebrauch macht. So sorgfältig Rieger das evangelische Dogma, wo ihn sein Text darauffürt, auseinandersetzt und begründet, so gerät er doch nie in steife Kanzeldoktrin, in den Ton der Abhandlung, er setzt sich vielmehr immer in den unmittelbarsten Rapport mit dem Zuhörer, redet ihn direkt an, nötigt ihn, sich selber innerlich auf die Fragen zu antworten, mit denen er bei ihm anklopft. Alles zusammenfassend können wir sagen: Rieger ist ein hohes Vorbild echt erwecklicher Predigt. — Was wir an Predigten von ihm besitzen, ist: 1) die (größere) Herzenspostille oder zur Fortpflanzung des wahren Christentums über alle Sonn-, Fest- und Feiertags-Evangelien gerichtete Predigten. Züllichau 1742 (neuere Ausg. Bielef. u. Paderb. 1839; Stuttg. 1853—1854); 2) die (kleinere) Herz- und Handpostille, nach Riegers Tod von W. J. J. Claſs herausgegeben, Züll. 1746 (2. Aufl. 1750; neuere Ausg. Berl. 1852); 3) De cura minimorum in regno gratiae, Predigten über Matth. 18, 11—14, nebst einem Anhang über die Sorgfältigkeit eines Christen in Kleinigkeiten über Matth. 10, 42, Stuttg. 1733; 4) Richtiger und leichter Weg zum Himmel, 27 Predd. über Matth. 5, 1—12, Stuttg. 1744; diese Predigten gehören zu dem Trefflichsten, was Rieger geschrieben hat (neuere Ausg. Stuttg. 1844 ff.); 5) Auserlesene Casualpredigten herausgegeben von Claß, Stuttg. 1755; 6) Leichenpredigten, einzeln erschienen 1722—39, dann zusammen 1748 (neu herausgegeben Stuttg. 1856); 7) Hochzeitpredigten 1749 (neue Ausg. Stuttg. 1856); 8) Die heil. Osterfeier, Betrachtungen über die Auferstehung Jesu Christi, Stuttg. 1856 — hieher ist auch eine ascetische Schrift Riegers von größerem Umfang zu rechnen: Die Kraft der Gottseligkeit in Verherrlichung seiner selbst. Stuttg. 1732—1736, 2 Tle.

Rieger ist auch auf anderen Gebieten schriftstellerisch tätig gewesen. Als Professor schrieb er 1728 ein Programm: Historia architecturae civilis; 1732 gab er „Historisch-philosophische Reflexionen über die in Servien angegebenen Vampyrs“ heraus. Näher seinem theologischen Berufe liegt die „Moralisch-theol. Belehrung von dem eigentlichen Ursprung des bürgerlichen Regiments“, 1733. Weiter Verbreitung erfreute sich: Die „württemb. Tabea oder das erbauliche Leben und selige Sterben der Jungfer Beata Sturmin“, 1730, und „Der Salzbund (2 Chr. 13, 5) Gottes mit der Salzburgischen Gemeinde“, 1732—33, nebst Fortsetzung in 24 Stücken, 1739—40, eine durch die Salzburger Emigration veranlaſste geschichtliche Darstellung der Waldenser und böhm. Brüder, als deren Nachfolger Rieger die Salzburger betrachtet.

Biographische Nachrichten in dem oben unter 4) genannten Werke Riegers: Richtiger und leichter Weg zum Himmel, nach der neuen Ausg. S. 796—832; Klaiber, Ev. Volksbibl., Stuttg. 1861—1868 4. Bd.; Cl. Gottl. Schmidt, Gesch. der Predigt, Gotha 1872 S. 196—198; kurz erwänt in Rothes Gesch. der Predigt, Brem. 1881 S. 411.

2) **Karl Heinrich Rieger**, der Son des Vorigen, ist geboren in Stuttgart am 16. Juni 1726, von 1747—1749 von Urlsperger in Augsburg zum Hofmeister seines in Tübingen studirenden Sones bestellt, 1750 Repetent in Tübingen, 1753 Stadtvikar in Stuttgart, 1754 zweiter Diakonus in Ludwigs-

burg, 1757 Hofkaplan in Stuttgart, 1779 Hofprediger, 1783 Stiftsprediger und Konsistorialrat, als solcher am 15. Januar 1791 gestorben.

K. H. Rieger hat sich vor allem als Mitglied der württemb. Oberkirchenbehörde durch sein Eintreten für die evangelisch-gläubige Theologie gegenüber der in das Kirchenregiment eingedrungenen Neologie nicht geringe Verdienste erworben. Seinem Einflusse ist es zu danken, dass das 1791 erschienene neue Gesangbuch in seinen Verbesserungen maßvoll war und dass das alte katechetische Lehrbuch (von 1681 u. 1696) unter seiner Revision so gut wie unangetastet blieb. Auch den eigentümlichen Erscheinungen des religiösen Lebens gegenüber, die bei einer minder weisen und milden Behandlung unfehlbar zu sektiererischer Feindseligkeit gegen die Kirche würden ausgeschlagen haben, hat Rieger sehr woltätig gewirkt. Die Männer aus Bengels Schule hatten an ihm einen Halt, die „deutsche Christentumsgesellschaft“ besaß an ihm ein tätiges Mitglied.

Als Prediger charakterisirt ihn Rothe (a. a. O. S. 463) folgendermaßen: „Was den Sinn, der in seinen Predigten herrscht, angeht, möchten ihm wenige Prediger an die Seite gestellt werden können, so lauter evangelisch ist er. Christliche Entschiedenheit und Innigkeit, tiefe Einsicht in den Mittelpunkt des Evangeliums, ein unerbittlicher sittlicher Ernst, der die tiefsten Falten des Gewissens durchforscht, erscheinen in ihm in einem selten glücklichen Bunde mit ruhiger, klarer Besonnenheit und Unbefangenheit, mit warhaft christlicher Weisheit und einer Sanftmut und Milde, die auch das Härteste so zu sagen versteht, dass es nur straft, nicht zugleich verletzt. Sein Schriftgebrauch dringt mit überraschendem Feinsinn und Scharfsinn in das eigentliche Mark der Schriftgedanken ein. Aber seine Darstellung und überhaupt die ganze Form seiner Predigten, wiewol keineswegs nach dem alten traditionellen Leisten der pietistischen Schule zugestutzt, ist entsetzlich. Man kann sich nichts Schwerfälligeres und Unbehilflicheres vorstellen, namentlich auch was den Periodenbau betrifft“.

Nach seinem Tode erschienen die „Predigten und Betrachtungen über die evangel. Texte an den Sonn-, Fest- und Feiertagen, die Leidensgeschichte und Joh. 17“, Stuttg. 1794, die „Betrachtungen über das N. T.“ (4 Bde. 1828) und die kurzen Betrachtungen über die Psalmen und die zwölf kleinen Propheten, 1835.

Außer der genannnten Stelle bei Rothe vgl. über K. H. Rieger: Burks Christenbote 1832, S. 105 ff.

Einen Namen in der evangelischen Hymnologie haben: 3) **Philipp Friedrich Rieger**, der ältere Son Georg Conrads, und 4) **Magdalena Sibylla Rieger**, die Gattin Immanuels Rieger, des Bruders von Georg Conrad Rieger. — Über jenen vgl. Koch, Gesch. des Kirchenlieds und Kirchengesangs, 3. Aufl., 5. Bd. S. 192—202, über diese ebenda S. 202—209.

Palmer † (H. Beck.)

Riesen, s. Canaan Bd. III, S. 119.

Rimmon (רִמּוֹן), nach 2 Kön. 5, 18 Name einer aramäischen Gottheit (LXX B: *'Ρεμμάν*, A: *'Ρεμμάθ*). Ebenso ist Rimmon Gottesname in dem Namen des Vaters des Königs Benhadad von Damask, Tabrimmon, „gut ist Rimmon“ (1 Kön. 15, 18; LXX B: *Ταβερεμά*, A: *Ταβενραημά*). Inschriftlich ist der Gottesname noch nicht belegt; Rödigers Lesung עבדרמן in Cit. XXXIII ist irrtümlich (Baudissin, Studien I, S. 305 Anm. 1). Vielleicht ist auf den Gottesnamen auch zurückzufüren der Eigenname eines Benjaminiten Rimmon, 2 Sam. 4, 2. Zweifelhaft ist, inwieweit das mehrfach in alttestamentlichen Ortsnamen vorkommende Rimmon den Granatapfel oder den Gott bezeichnet. Der Name des Ortes Gathrimmon in Dan (Jos. 19, 45) bedeutet „Granatenkelter“; ebenso mag die Lagerstätte der Israeliten, Rimmonperez (Num. 33, 19) von Granatbäumen (vom „Aufbrechen“ der Granatäpfel) den Namen haben. Wol aber könnte der Gottesname zu erkennen sein in den einfach Rimmon genannten Ortschaften, deren im A. Test. drei vorkommen (die eine wol genauer 'En-rimmon, s. Studien I, 305). Es verdient aber Beachtung, dass LXX den Person- und Ortsnamen

רִמּוֹן mit 'Ρεμμών, 'Ρεμνών u. ſ. w. (überall mit ω), den Gottesnamen dagegen mit 'Ρεμμάν u. ſ. w. widergibt. — Aus der Zuſammenſtellung Hadad-Rimmon Sach. 12, 11, mag ſie nun einen Gott oder zunächſt einen Ort bezeichnen (ſ. Art. „Hadad-Rimmon“ Bd. V, S. 492), iſt zu erſehen, daſs der Gott Rimmon in irgendwelcher Verbindung mit dem Gotte Hadad (ſ. Art. „Hadad“ Bd. V, S. 491) gedacht wurde.

Die Ausſprache Rimmon für den Gottesnamen als richtig vorausgeſetzt, würde derſelbe auf Heiligkeit des Granatapfelbaumes in ſeinem Kultus verweiſen (ſo Movers; Fr. Lenormant, Die Anfänge der Kultur, 1874, Bd. I, S. 258; Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere, 3. Aufl., 1877, S. 206 u. a.), ſei es nun, daſs der Gott von dem Granatapfel oder umgekehrt (Delitzſch, Hoheslied und Koheleth, Leipz. 1875, S. 104 f.) die Frucht von dem Gotte, welchem ſie geweiht war, benannt wurde. Allein die maſſoretiſche Punktation רִמּוֹן iſt wol aus irriger Kombination mit dem Granatapfel entſtanden; denn der ſo benannte Gott iſt one Zweifel nach Schrader zu identifiziren mit dem aſſyriſchen Gotte Rammanu (Ramanu, Raman). Für die Ausſprache Raman oder Ramman ſtatt Rimmon ſprechen ferner 'Ρεμμάν und Ταβερεμά der LXX ſowie des Heſychius 'Ραμάς ['Ραμά· ὑψηλή, 'Ραμάς· ὁ ὕψιστος θεός] und des Stephanus von Byzanz ῥαμάν [nach Philo Byblius: 'Ραμάνθας, τουτέστιν ἀφ' ὕψους ὁ θεός· ῥαμὰν γὰρ τὸ ὕψος, ἄθας δὲ ὁ θεός· Οὕτω Φίλων, ſ. C. Müller, Fragm. histor. graec. III, S. 575].

Was die Deutung des Gottesnamens anbetrifft, ſo darf beiſeite gelaſſen werden die Ableitung von רמם cariosum esse als Bezeichnung der Winterſonne (Hitzig zu Jeſ. 17, 8 [1833]) und auch die beſſere von רמה jaculari (Urſinus, ſ. Stud. I, 307 Anmerk. 2). Schrader erklärt רמן = רַעְמָן „Donnerer“ mit ausgefallenem ע (wie בֵּל = בַּעַל). Nach Analogie der meiſten ſemitiſchen Gottesnamen, welche in der Regel die Herrſcherſtellung oder die Erhabenheit der Gottheit ausdrücken (vgl. für letzteres namentlich בַּעַל רָם, ferner עֶלְיוֹן, etwa auch גָּאוֹן, ſ. Studien I, 208, Anmerk. 6), iſt aber entſchieden am warſcheinlichſten die Herkunft von רמם oder רום (Selden, Geſenius und andere Ältere, neuerdings Friedr. Delitzſch). Rimmon wäre alſo „der Hohe“, wofür auch die Angaben des Heſychius und des Stephanus von Byzanz ſprechen. Es iſt demnach ſtatt רִמּוֹן wol zu leſen רָמוֹן (רָמָן) oder auch רַמּוֹן. Freilich ſcheint ſich aus den Worten des Stephanus nach ihrem Zuſammenhange zu ergeben, daſs Rimmon oder Ramman in Syrien Gewittergott war (Stud. I, 308). Daſſelbe gilt für den aſſyriſchen Rammanu (Belege bei Schrader); allein damit iſt über die Etymologie nichts entſchieden. Die Ableitung von רום vorausgeſetzt, iſt noch zu vergleichen der himjariſche Gottesname Talab Riâm (תאלב רים, ſ. Mordtmann, ZDMG. XXX, 1876, S. 25. 36 ff.).

Die Verwechſelung des Gottesnamens mit dem Namen des Granatapfels erklärt ſich daraus, daſs dieſer allerdings in ſemitiſchen Kulten eine Rolle ſpielte. Er war wegen ſeiner vielen Kerne Symbol der Fruchtbarkeit. Auf einem neupuniſchen Votivdenkmal für den Baal Chammân läuft der eine Arm des unförmlichen Baalbildes in eine Traube, der andere in einen Granatapfel aus (Geſenius, Script. linguaeque Phoen. monumenta 1837, Taf. 23). Das Bild des Zeus Kaſios bei Peluſion hielt einen Granatapfel in der Hand (Stud. II, 243). Auf iſraelitiſchen Kultusgeräten kam das Bild des Granatapfels vor (a. a. O. 209). Auch der Granat**baum** war bei den Semiten heilig. Ob der nach des Arnobius Verſion aus dem Phallus der Agdeſtis erwachſene Granatbaum des Kybelemythos (a. a. O. 207) mit ſemitiſchen Vorſtellungen zuſammenhängt, iſt zweifelhaft; gewiſs aber iſt dies der Fall bei jenem Granatbaum, welchen Aphrodite (Aſtarte) auf Cypern pflanzte (a. a. O. 208; vgl. S. 210).

Litteratur: Selden, De dîs Syris II, 10 (1. A. 1617); Movers, Die Religion der Phönizier 1841, S. 196—198; Winer, RW., Artikel „Rimmon“

(1848); Leyrer, Artikel „Rimmon“ in Herzogs RE., 1 A., Bd. XIII, 1860, S. 42; Schrader, „Ramman-Rimmon, eine assyrisch-aramäische Gottheit“ in Jahrbücher f. prot. Theol. Bd. I, 1875, S. 334—338. 342; Ders., Art. „Rimmon“ in Riehms HW, 14. Lieferung 1880; Ders., Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. A. 1883, S. 205 f.; Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, I, 1876, S. 305—308; II, 1878, S. 215 f.; Friedr. Delitzsch in Geo. Smiths Chaldäischer Genesis, 1876, S. 269 f.; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 244—246; Steiner in Hitzigs Kleinen Propheten, 4. A. 1881 zu Sach. 12, 11. — Vgl. Artikel „Hadad-Rimmon“ Bd. V, S. 492. **Wolf Baudissin.**

Ring, Melchior, nimmt in der Geschichte des im Reformationszeitalter in Hessen auftauchenden Anabaptismus die erste Stelle ein. Derselbe war von Hause aus weder ein Kürschner, noch, wie Krohn (Geschichte der fanatischen und enthusiastischen Widertäufer, Leipzig 1758) schließt, in den Jaren 1523 und 1524 in den Gegenden der Schweiz mit Melchior Hoffmann in Berürung gekommen, sondern Schulmeister und Kaplan in Hersfeld. Als solcher hatte er mit dem Pfarrer Heinrich Fuchs zu Hersfeld 1523 die Vigilien und Seelenmessen angegriffen. Durch Johann Strauß, der mit großer Freimütigkeit den Bergleuten im Inntale gepredigt hatte und von da nach Eisenach als Prediger gekommen war, fand Ring zu Eckardshausen eine neue Wirksamkeit. Hier befand er sich in der Nähe des in Altstedt tätigen Thomas Münzer (s. d. Art. Bd. X, S. 365), dessen gleichgesinnter Freund und „eifrigster Schüler“ er wurde. Schon im Jare 1524 finden wir Ring mit Knipperdolling und Melchior Hoffmann in Schweden. Die Abwesenheit des von den Anabaptisten betrogenen und von dem katholischen Domkapitel zu Upsala verdammten und verbannten schwedischen Reformators Olaf Petri bot in Stockholm und der Umgegend den Bestrebungen der Widertäufer einen geistigen Boden. Durch die heftigen Predigten dieser Schwärmer entstand in Stockholm ein Bildersturm, von Ring mit dem Ausrufe gut geheißen und gerechtfertigt: „Gottes Geist treibe sie, derselbe sei es, der durch sie rede.“ Am Schlusse des Jahres 1524 kehrte Ring in die Heimat zurück, um als „Heerfürer“ in dem Bauernkriege tätig zu sein. Der Ausgang der blutigen Katastrophe zu Frankenhausen trieb ihn auf die Flucht. In der Schweiz fand er fruchtbaren Boden und erwünschte Aufnahme. Indes nötigte ihn der von seinem eifrigsten Schüler, Thomas Schugger, im Beisein vieler Widertäufer am eigenen Bruder begangene und als durch göttliche Eingebung zu St. Gallen hervorgerufene Mord, die Schweiz 1527 wiederum zu verlassen. 1528 traf er in der Gegend um Hersfeld ein. Luthers Lehre machte er zum Gegenstande der heftigsten Polemik und, in Klagen über den Verfall des Christentums ausbrechend und auf seinen erhaltenen göttlichen Beruf sich stützend, klagte er die evangelischen Prediger als Verkündiger eines faulen, toten Glaubens an. Eine solche Sprache erwarb ihm einen großen Anhang. Er zog umher, predigte und taufte nach einem charakteristischen Ritus. Zuerst wurde der Täufling gefragt: Bist du ein Christ? Antwortet er: Ja, so wurde er weiter gefragt: Was glaubst Du denn? Antwort: Ich glaube an Gott, meinen Herrn Jesum Christum u. s. w. Dann wurde weiter gefragt: Wie willst Du mir Deine Werke geben? Antwort: Ich gebe sie einem allzumal um einen Groschen. Wie willst Du mir Deine Güter geben, auch um einen Groschen? Antwortet er: Nein, so sagt er: Ei, siehst Du, so bist Du auch noch kein Christ. Denn Du hast noch keinen rechten Glauben und stehst nicht gelassen, sondern nimmst Dich noch der Kreaturen und Dein selbst an. Darum bist Du auch nicht recht in Christus Taufe mit dem heiligen Geist, sondern nur allein in Johannis Taufe mit dem Wasser getauft. Willst Du aber selig werden, so musst Du warlich entsagen und Dich zuvor verzeihen aller Deiner Werke, aller Kreaturen und an Gott glauben. Nun frage ich Dich aber: Verzeihst Du Dich aller Deiner Werke: Antwort: Ja. Verzeihst Du Dich der Kreaturen: Antwort: Ja. Verzeihst Du Dich auch endlich Deiner selbst? Antwort: Ja. Glaubst Du allein an Gott u. s. w. Antwort: Ja. So taufe ich Dich im Namen u. s. w. Darauf

zeige sich die Änderung im ganzen Menschen. Nun haben sie nicht mehr Eigenes und Leibliches, sondern sind eitel geistliche Brüder und Schwestern. Da spricht keiner mehr, ich und Käthe meine Hausfrau, sondern ich und Käthe unsere Schwester. Nun gilt keine Schrift mehr, sondern göttliche Träume, Gesichte und Offenbarungen von so hohen Geheimnissen, die man vor der Welt und deren Schriftgelehrten verbergen müsse. Die auf Anordnung Landgraf Philipps von Hessen durch die Geistlichen des Landes und die Gelehrten auf der Universität Marburg mit Ring angestellten Verhöre und Belehrungen waren ebenso wirkungslos, als die bei fortgesetzter Renitenz angedrohte Landesverweisung. Der ihm 1528 auferlegten Kirchenbuße entzog er sich durch die Flucht. Er begab sich nach Ostfriesland; denn hier hatte sich nicht allein eine bedeutende Partei von Zwinglianern unter dem Einflusse des lutherischen Predigers Georg Aportanus zu Emden gebildet, sondern es war dies Land auch ein Sammelplatz der Widertäufer geworden. In Gemeinschaft mit Melchior Hoffmann vollzog er zu Emden an 300 Personen in öffentlicher Kirche die Taufe, dabei kein Mittel unversucht lassend, seinem Anhange den Geist fanatischer Verachtung gegen die Schrift und das Abendmal einzuflößen. Obgleich Graf Kuno solcher Schwärmerei entgegentrat und auch zwei lutherische Prediger von Bremen zu diesem Zwecke berufen ließ, kamen doch noch mannigfache Kämpfe daselbst vor. Das von Ring in öffentlicher Versammlung aufgestachelte aufrürerische Volk lieh den Ermanungen der berufenen Prediger so wenig ein williges Ohr, dass es im Gegenteil nur mit Mühe von der Ausfürung der ausgesprochenen Drohungen zurückgehalten werden konnte; wärend Ring die Kanzel bestieg und widerholt ausrief: „Ob wir wol darum Schwärmer heißen müssen, dass wir den Wittenbergischen aus dem Korbe entflogen sind, so sind wirs doch nicht". Doch gewann die Partei der Lutheraner endlich die Oberhand, und ein strenges Edikt vom Anfang des Jares 1530 bestimmte Ring, nach Hessen zurückzukehren. Bald die hessischen, bald die sächsischen Gebiete durchziehend, sammelte er sich, wohin er kam, einen großen Anhang. 1531 widerholt ergriffen, entkam er aus dem Gefängnisse; an eine Umstimmung seiner die Tendenzen eines Thomas Münzer verfolgenden Denkweise war nicht zu denken; selbst Georg Witzel hatte, wiewol vergebens, versucht, auf Ring einzuwirken. Zuletzt wurde Ring in den sächsischen Landen ergriffen und dem Landgrafen von Hessen ausgeliefert. Wenn auch Letzterer sich nicht bestimmen lassen wollte, gegen Ring mit der in den Reichsgesetzen gebotenen Strafe vorzugehen, wurde er doch in solchen Verwarsam genommen, dass eine Verfürung Anderer nicht mehr zu besorgen stand. Noch im Jare 1540 befindet sich Ring, da widerholte Versuche des Landgrafen, ihn der Kirche wider zuzufüren, erfolglos geblieben waren, in „gelinder Haft in einem eigens dazu erbauten Gemach". — Rings Lehre, die er verkündigt, lässt sich dahin zusammenfassen: Das von Luther, der anfangs wol Gottes Geist gehabt, später aber ein Teufel, ja der rechte Antichrist geworden sei, verkündigte Evangelium sei ein falsches, heuchlerisch und gleißnerisches Evangelium. Die Erbsünde verdamme Niemanden, der noch nicht zur Vernunft gekommen sei und in die Sünde nicht willige. Da der Spruch 1 Mos. 3: „Welchen Tag du von dem Baume essen wirst, sollst du des Todes sterben", von dem geistlichen Tode der Seele und nicht des Leibes zu verstehen sei, könne der Tod die Kinder um der Sünde willen nicht treffen; diese seien vielmehr vor der Vernunft weder selig, noch unselig, sondern trügen von der Geburt guten und bösen Samen in sich. Die Sprüche der heiligen Schrift, welche das Fleisch, die Sünde und den Menschen vor Gott verdammen, seien ebensowenig von den Kindern gesagt, als sie auf dieselben Anwendung erleiden könnten; die Kinder werden in der Taufe dem Teufel geopfert, da Christus nicht gesagt habe, das Himmelreich ist ihrer, nämlich der Kinder, sondern solcher, die den Kindern gleich seien; weil die Kinder vom Guten nicht abgewichen seien, auch weder Gutes noch Böses zu unterscheiden verständen, dürfe denselben Buße und Vergebung der Sünde nicht gepredigt werden; die Kindertaufe sei eine Gotteslästerung und aus der Schrift nicht zu erweisen. Christus sei nicht natürlicherweise Gott, habe auch seine menschliche Natur nicht von Maria angenommen; nicht zur Erlösung und Bezalung für

unsere Sünde, sondern uns zum Exempel und Vorbild habe er alles getan und gelitten, also dass sein Leiden und Tun keinem Menschen zur Seligkeit helfe und diene, es sei denn, dass er Christo in alledem mit gleichem Tun und Leiden nachfolge. Christi Leib und Blut sei nicht im Sakrament des Altars; der Mensch könne sich durch Verleugnung und Absagung seiner Werke, der Kreatur und seiner selbst, d. h. durch die ihm von Gott in der Schöpfung gegebene natürliche Kraft, zum Glauben bereiten und zum Geiste Gottes kommen. — Die Schriften Rings über die Taufe, auf welche in den Handschriften hie und da verwiesen wird, scheinen spurlos verschwunden zu sein. Erwänt werden noch lateinische Gedichte von demselben: Melchioris Rynchii Hessi Carmen amoenitates vernae tempestatis ex parte complectens. Evangelium christiani pascatis versibus hex. inclusum bei Panzer annal. typogr. XI, 437, Nr. 566b.

Litteratur: Hochhuth, Mittheilungen aus der protest. Sectengeschichte in Hessen bei Niedner, Zeitschrift für die histor. Theologie, Jahrg. 1858, S. 541 bis 553 und Jahrg. 1863, S. 272 u. ff. mit Angabe der Quellen; Schmidt, Justus Menius, der Reformator Thüringens, 1867, S. 136 u. ff.; Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen, 1867, I, S. 261; Lenz, Briefwechsel Philipp des Großmüthigen, 1880, I, S. 325 und a. a. O.; Keller, Geschichte der Wiedertäufer, 1880, S. 82. 128; Derselbe, Ein Apostel der Widertäufer (Johannes Denk) 1882; Weidling, Schwedische Geschichte im Zeitalter der Reformation, 1882.

H. Hochhuth.

Predigt, Geschichte der, s. am Schlusse des XIII. Bandes.

Berichtigungen.

Band I. Seite 353 Zeile 27 von oben lies Gr. Zschepa für Gr. Zschepa.
„ IV. „ 711 „ 1 „ „ lies Baugulf für Banguli.
„ VII. „ 453 „ 12 von unten lies Barn. 6 für Barn. 7.
„ VIII. „ 587 „ 13 von oben lies Severoli für Castiglione.
„ IX. „ 317 „ 26 „ „ lies XI für IX.
„ X. „ 248 „ 4 von unten lies 571 für 371.
„ XI. „ 161 „ 2 von oben lies Romorantin für Remorantin.
„ „ „ 4 „ „ lies Capellus für Cappellus.
„ 163 „ 9 von unten füge bei Lacheret, Cl. Pajon. Sa vie et sa doctrine. Genève 1882.
„ 736 „ 13 von unten lies er für der.
„ 740 „ 8 „ „ lies Spitze für Spiße.
„ 749 „ 24 „ „ füge „und" hinter Damascus bei.
„ 751 „ 9 von oben lies Lachai für Lacha.
„ 754 „ 3 „ „ lies bezeichnete für bezeichnet.
„ 757 „ 20 „ „ lies Dhoberiye für Dhoberiye.
„ „ „ 29 „ „ lies Thahariye für Tharariye.
„ 772 „ 29 von unten lies Jos. für Joh.
„ 777 „ 2 von oben lies Palästinä für Palästina.
„ „ „ 24 von unten lies Salomo für Salome.
„ 781 „ 22 von oben stelle „nunmehr Acca genannt" vor „Paulus besuchte die Stadt".
„ 798 „ 13 von unten lies וַרְמוּךְ für יַרְמוּךְ.
„ XII. „ 122 „ 12 „ „ lies Holbergs für P.'s.

Verzeichnis

der im zwölften Bande enthaltenen Artikel.

Artikel	Seite
Pius II, Papst	1
Pius III., Papst	19
Pius IV., Papst	20
Pius V., Papst	24
Pius VI., Papst	26
Pius VII., Papst	38
Pius VIII., Papst	49
Pius IX. siehe „Vatikanisches Konzil“.	50
Piusvereine	—
Placet	53
Placeus	59
Planck, Gottlieb Jakob	61
Planck, Heinrich Ludwig	68
Platina	—
Platon, s. Griechische Kirche, Bd. V, S. 427	69
Plitt, Gustav Leopold	—
Plymouthbrüder	72
Pococke, Eduard	77
Pönitentiarius	—
Pöschl, Thomas	78
Poiret, Peter	79
Poissy	80
Pole	87
Polemik, s. Symbolik	92
Polenz, s. Georg v. P., Bd. V, S. 76	—
Poliander	—
Polychronius, Bischof	94
Polyglottenbibeln	95
Polykarp, Bischof	103
Polykrates, Bischof v. Ephesus, s. Passah, christl., Bd. XI, S. 275 und 278	107
Polytheismus	—
Pomerius	119
Pontianus, röm. Bischof	120
Pontifikale	—
Pontoppidan	121
Pordage, Johannes	124
Port-Royal	127
Portiuncula-Ablass, s. Franz von Assisi, Bd. IV, S. 656	136
Portugal, Königreich	—
Positivismus	138
Possevino, Antonio	142
Possidius	143
Postille	—
Potaminäa	—
Pothinus	144
Potiphar, s. Josef, Bd. VII, S. 100	—
Präbende	—
Prädestination	145
Präkonisation	162
Prämonstratenser	163
Präsentationsrecht	166
Präsenz, Präsenzgelder	168
Prätorius	—
Pragmatische Sanktion, s. Sanktion, pragmatische	169
Praxeas, s. Monarchianismus IV, Bd. X, S. 202 ff.	—
Preciſt	—
Prediger Salomo	—
Predigt, s. Homiletik, Bd. VI, S. 270	175
Predigt, Geschichte der, siehe am Schluss des XIII. Bandes	—
Presbyter, Presbyterialverfassung	—
Preußen, Königreich	187
Prierias, Sylvester	207
Priester	209
Priestertum im A. T.	213
Priestley, Joseph	228
Primas	—
Primicerius	230
Priscillianisten	231
Probabilismus	234
Probst	236
Professio fidei Tridentinae	238
Proles, Andreas	240
Propaganda A.	242
Propaganda B.	247
Propheten im N. T.	265
Prophetentum des A. T.	268
Prophezei	288
Propst, Jakob	290
Proselyten der Juden	293
Prosper	300
Protonotarius apostolicus	305
Protopresbyter	—
Provinzial	306
Prudentius, Aurelius Clemens	—
Prudentius von Troyes	308
Psalmen	—
Psalmmelodieen	335
Psellus, Michael	340
Pseudepigraphen des A. T.	341
Pseudoisidor	367
Ptolemäus, s. Gnosis Bd. V, S. 228	385
Publicani	—
Pufendorf, Samuel	—
Pulcheria	388
Pullus	—
Purim, s. Feste der späteren Juden, Band IV, S. 543 vergl. IV, S. 346	393
Puritaner in England	—
Purpur, s. Farben in der Bibel, Bd. IV, S. 490	425
Pusey, s. Traktarianismus	—

Q.

Artikel	Seite
Quadragesima, s. Fasten, Bd. IV, S. 505	425
Quadratus	—
Quäker	—
Quartodecimaner, s. Passah, christliches, II Bd. XI, S. 274	455
Quenstedt, Andreas	—
Quesnel	456

	Seite
Quietismus, s. Molinos, Bd. X, S. 156 und Fenelon Bd. IV, S. 522	459
Quintomonarchianer	—

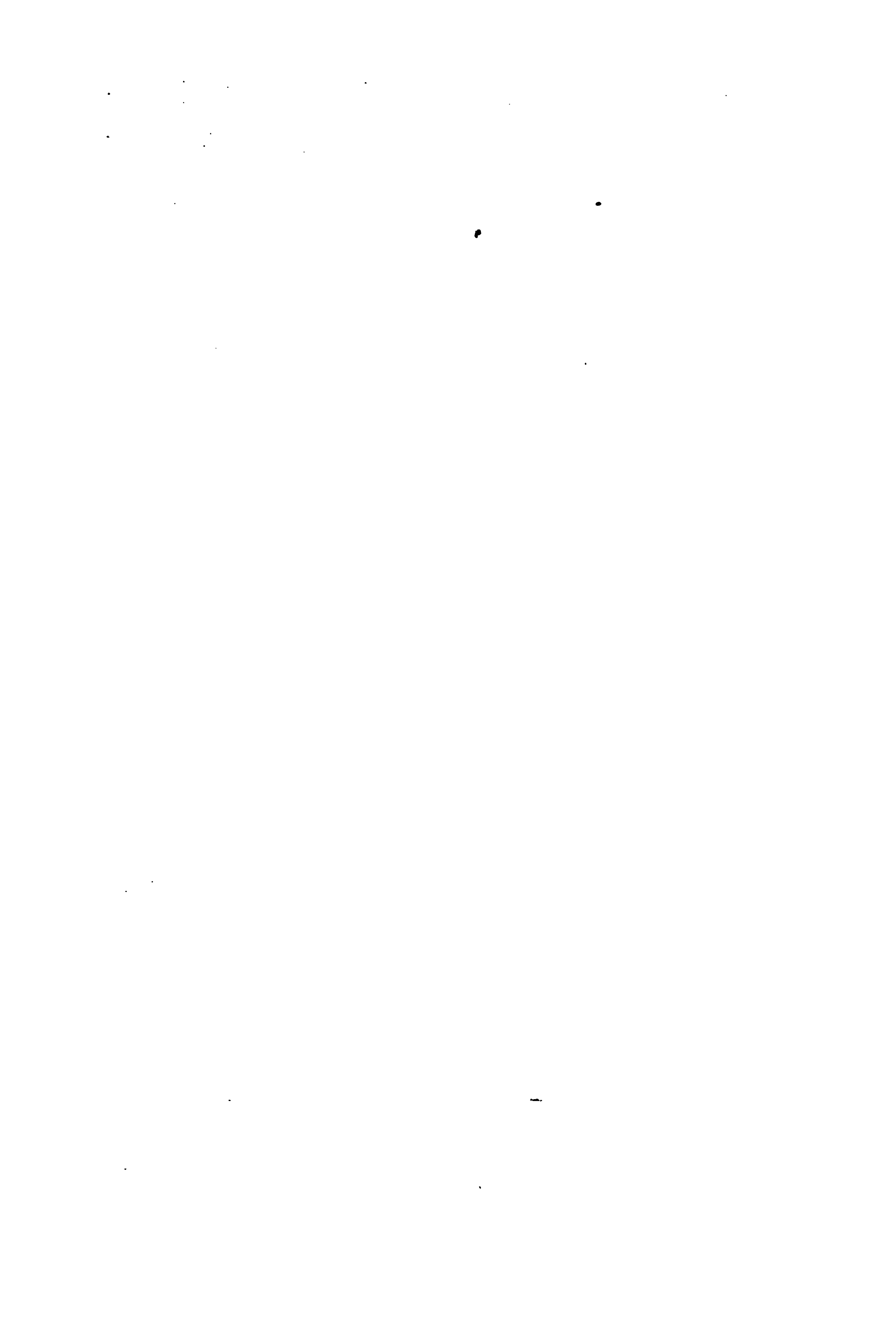
R.

	Seite
Rabanus Maurus	459
Rabaut, Paul	465
Rabba (Rabbath Amon), s. Ammoniter, Bd. I, S. 346	474
Rabbinen, s. d. einzeln. Art. Aben Esra, Bd. I, S. 61; Abrabanel, Bd. I, S. 92; Elias Levita, Bd. IV, S. 472; Kimchi (im Suppl.); Maimonides, Bd. IX, S. 144; Raschi	474
Rabulas	474
Radbertus	—
Räuchern	483
Rahab	489
Rainerio Sacchoni	491
Rakauer Katechismus, s. Socinianer	492
Rambach, Johann Jakob	—
Rance, s. Trappisten	495
Ranters	—
Rapp, s. Harmonisten, Bd. V, S. 615	—
Raschi	496
Raskolniken	497
Ratherius	503
Rathmann, Hermann	506
Rationalismus und Supranaturalismus	507
Ratramnus, Mönch	535
Ratzeberger, Matthäus	543
Rautenstrauch, Franz Stephan	545
Raymundus Lullus, s. Lullus, Bd. IX, S. 26	—
Raymundus Martini	—
Raymundus von Pennaforte, s. Kanonen- u. Dekretalensammlungen, Bd. VII, S. 489	547
Raymundus von Sabunde	—
Raynald, Oderich	554
Rechabiter	555
Rechtfertigung	—
Recollecten	578
Redemptoristen, s. Liguorianer Bd. VIII, S. 680	—
Refuge	—
Regalie	589
Regensburger Religionsgespräch	591
Regino	596
Regionarius	597
Regius Urban, s. Rhegius	—
Rehabeam	—
Reich Gottes	599
Reihing, Jakob	606
Reimarus, s. Fragmente, wolfenbüttelsche, Bd. IV, S. 597	607
Reineccius, Jakob	—
Reinhard, Franz Volkmar	608
Reinigungen	617
Reland, Hadrian	637
Religion	638
Religionsfreiheit, s. Toleranz	664
Religionsphilosophie	665
Reliquien	689
Remigius	692
Remonstranten, s. Arminianismus, Bd. I, S. 683	693
Renata	632
Renato, Camillo	701
Renaudot	703
Rephaim, s. Canaan, Bd. III, S. 119	704
Rephan, s. Saturn	—
Requiem	—
Resen, s. Ninive Bd. X, S. 598	705
Reservatio mentalis	—
Reservationen, päpstliche	707
Residenz	710
Responsorien, s. Antiphon, Bd. I, S. 467	713
Restitutionsedikt, s. Westphälischer Friede	—
Rettberg, Friedrich Wilhelm	713
Rettig	715
Reuchlin, Johann	—
Reue	724
Reuß, kirchlich statistisch, s. Thüringen, kirchlich-statistisch	726
Reuter Quirinus	—
Reuterdahl, Henrik	728
Revolution, französische	733
Rhegius, s. am Schluß des Buchstaben R.	756
Rhemoboth	—
Riblah	757
Ricci Mattheo, s. Propaganda S. 256	—
Ricci, Scipione de'	—
Richard von St. Victor	765
Richer	768
Richter	769
Richter, Ämil Ludwig	779
Ridley	792
Rieger	795
Riesen, s. Canaan Bd. IV, S. 119	797
Rimmon	—
Ring	799

Verzeichnis der Herren Mitarbeiter.

Fortsetzung zu Bd. II u. VI.

Acquoy, Dr., J. G. R., Professor in Leyden.
Balogh, Dr., F., Professor in Debreczin.
Beck, H., Pfarrer in Osternohe.
Belsheim, Dr., Pfarrer in Christiania.
Bossert, G., Pfarrer in Bächlingen.
Buddensieg, Dr., R., Professor in Dresden.
Büchsenschütz, Pfarrer in S. Denis.
Bunz, Dr., G., Pfarrer in Ohmenhausen.
Calaminus, Pastor in Elberfeld.
Comba, E., Professor in Florenz.
De Hoop-Scheffer, Dr., J. G., Professor in Amsterdam.
Delitzsch, Dr., Friedr., Professor in Leipzig.
Dörschlag, G., Pastor in Velgast.
Duchemin, Pastor in Lyon.
Düsterdieck, Dr., Fr., Oberkonsistorialrath in Hannover.
Ebert, Dr., A., Professor in Leipzig.
Eibach, R., Pfarrer in Nenteroth.
v. Engelhardt, Dr., M., Professor in Dorpat †.
Euken, Dr., R., Professor in Jena.
Färber, Lic., K., Pfarrer in Prag.
Fliedner, F., Pfarrer in Madrid.
Freybe, Dr., A., Gymnasiallehrer in Parchim.
v. d. Goltz, Dr., Prof. u. Propst in Berlin.
Gottschick, Dr., J., Professor in Gießen.
Grundemann, Dr., R., Pastor in Mörz.
Händchen, Ph., Pfarrer in Erlangen.
Heman, Dr., C. F., Missionsinspektor in Basel.
Herrlinger, Diakonus in Nürtingen.
Hopf, Dr., Rektor in Nürnberg.
Hupfeld, Dr., Superintendent in Schleusingen.
Iken, Pastor in Bremen.
Kawerau, G., Professor in Magdeburg.
Keßler, Dr. Lic., K., Docent in Marburg.
Kirchhofer, Dr., Pfarrer in Schaffhausen.
Knapp, J., Diakonus in Stuttgart.
König, Dr. Lic., Docent in Leipzig.
Kolde, Dr., Th., Professor in Erlangen.
Krafft, C., Pfarrer in Elberfeld.
Laubmann, Dr., G., Direktor der Statsbibliothek in München.
Lotz, Dr. Lic., W., Docent in Erlangen.
Mann, Dr., W. J., Professor in Allentown.
Michael, Superintendent in Chemnitz.
Ney, Pfarrer in Speier.
Nöltingk, Pastor em. in Blankenburg.
Oldenberg, F., Pastor in Berlin.
Pentz, A., Pastor in Jabel.
Peters, Dr., C., Konsistorialrath in Jena.
Philippi, Dr., F., Pastor in Hohenkirchen.
Pöhlmann, Dr., R., Docent in Erlangen.
Schaarschmidt, Dr., Professor in Bonn.
Sittard, J., Professor in Stuttgart.
Stählin, Dr., A., Präsident des O.-Konsist. in München.
Sundelin, Dr., Professor in Upsala.
Tzschirner, Dr., P., in Leipzig.
Vogt, Dr., W., Professor in Augsburg.
Warneck, Dr., G., Pastor in Rothenschirmbach.




Stanford University Libraries
3 6105 010 104 649

